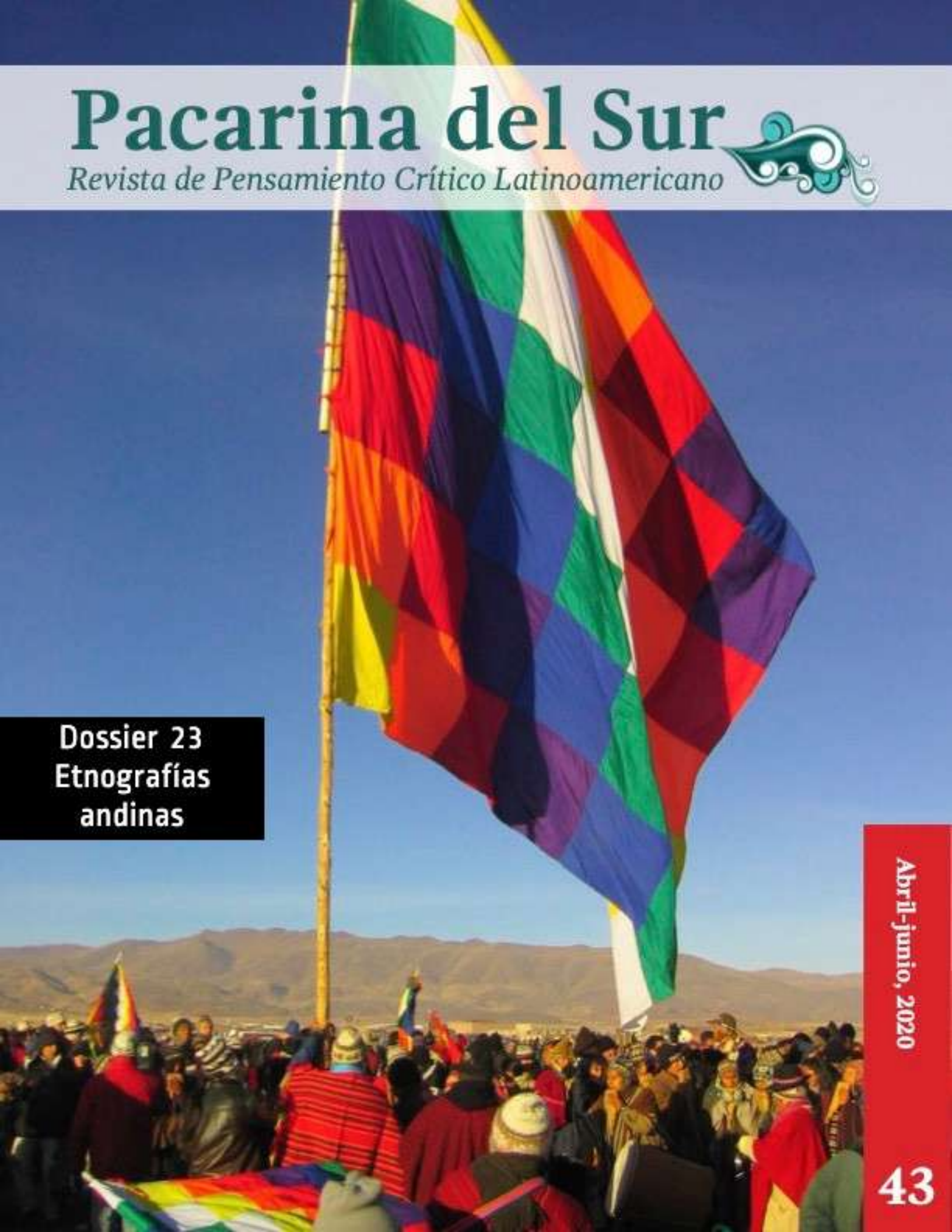
Pacarina del Sur

Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano



Dossier 23
Etnografías andinas

Abril-junio, 2020

43



Pacarina del Sur

Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano

Editor
Ricardo Melgar Bao
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

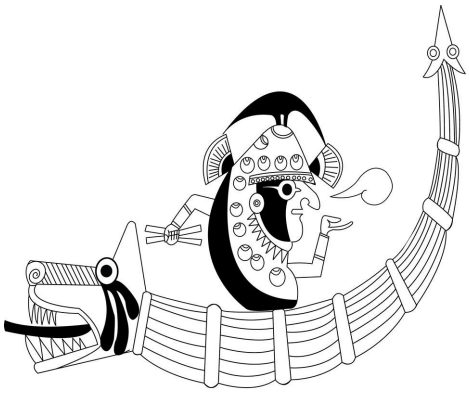
Director
Alberto Villagómez Páucar
Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú)

Subdirector
Luis Sánchez García (México)

Diagramación de número
Perla Jaimes Navarro

Traducción de resúmenes
Inglés: Elena Hernández Jiménez (México)
Portugués: Eliana Novoa Ramírez (Perú)

Redes sociales
Xóchitl Zambrano



Con el aval y respaldo académico de la Asociación Cultural Latinoamericana Pacarina del Sur

Aclapades

INDAUTOR
Instituto Nacional del Derecho de Autor
04-2015-011414315500-203

CENTRO NACIONAL ISSN MÉXICO
2007 – 2305

latindex
21538

Pacarina del Sur, año 11, núm. 43, abril-junio 2020, es una revista de publicación trimestral. Cuenta con el aval académico y apoyo financiero de la Asociación Cultural Latinoamericana Pacarina del Sur, organización sin fines de lucro y con personalidad jurídica fundada el 21 de junio de 2014. Registrada en la ciudad de Lima, Perú ante la Superintendencia Nacional de Registros Públicos (SUNARP) con la Partida núm. 13388955.

Director de Aclapades: Alberto Villagómez Páucar. Calle Javier Heraud N° 470. Departamento N° 201. La Molina. Lima, Perú. Teléfono domicilio: 005113480994.

Editor fundador de *Pacarina del Sur*: Tirso Ricardo Melgar Bao. Camino Antiguo a Sn. Pedro Mártir No. 221 edif. B-3 depto. 204, col. Chimalcoyoc, deleg. Tlalpan, Ciudad de México, C.P. 14650.

Reserva de derechos al uso exclusivo No. 04-2019-011414315900-203, ISSN: 2007 – 2309, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor (México).

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del Comité Editorial de la publicación.

Consejo de Redacción

José Miguel Candia
Universidad Nacional Autónoma de México

Viviana Bravo
Universidad Nacional Autónoma de México

Martha E. Delfín Guillaumin
Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Mario Pavel Díaz Román
Universidad Nacional Autónoma de México

Javier Gámez Chávez
Universidad Nacional Autónoma de México

José Luis González Martínez
Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Paul Hersch
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Perla Jaimes Navarro
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Daniel Kersffeld
Instituto de Altos Estudios Nacionales, Ecuador

Dahil Melgar Tísoc
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Rafael Ojeda
Universidad Nacional de San Marcos, Perú

Rafael Pérez Taylor
Instituto de Investigaciones Antropológicas,
Universidad Nacional Autónoma de México

Hernán Topasso
Universidad de Buenos Aires

Guillermo Torres Carral
Universidad Autónoma Chapingo, México

Arturo Vilchis Cedillo
Universidad Nacional Autónoma de México

info@pacarinadelsur.com

Consejo Consultivo Internacional

Enrique Amayo (Perú)
Universidade Estadual Paulista, Brasil

Hugo Biagini (Argentina)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y
Universidad Nacional de Lanús, Argentina

Barry Carr (Australia)
La Trobe University, Australia

Gustavo Fernández Colon (Venezuela)
Universidad de Carabobo, Venezuela

Diego Jaramillo Salgado (Colombia)
Universidad del Cauca, Colombia

Víctor Jeifets (Rusia)
Universidad Estatal de San Petersburgo, Rusia

Antonio Melis † (Italia)
Università di Siena, Italia

Márgara Millán (México)
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Salvador Morales Pérez † (México)
Universidad de San Nicolás de Hidalgo, México

Mario Oliva (Chile)
Universidad Nacional de Costa Rica (Campus Heredia)

Rodrigo Quesada Monge (Costa Rica)
Universidad Nacional de Costa Rica (Campus Heredia)

Hugo Enrique Sáez Arreceygor (Argentina)
Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco

Arturo Taracena (Guatemala)
Universidad Nacional Autónoma de México

Claudia Wasserman (Brasil)
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Dossier: *Etnografía andinas*

9 Presentación
Leif Korsbaek

13 Derecho aymara y pluralismo jurídico: la festividad como campo normativo. La fiesta de Cruz de Mayo en Cancosa
Francisca Fernández Droguett y Manuel Díaz

43 Tiwanaku. La vida en torno al Takhi CACOT, lecherías y turismo Todos somos la cara de Tiwanaku". Takhi CACOT, lecherías y arqueología en la cotidianeidad del valle
Lidia Iris Rodríguez Rodríguez

73 Desmistificando la dualidad andina, desde la violencia de género en Chipaya
Daniela Ricco

111 La ronda campesina como recurso político-jurisdiccional de la gestión pública en un contexto de inseguridad ciudadana: un análisis procesual de su implementación
Jimy Soto Osorio

141 La ronda campesina en el Perú. La comunidad y el estado
Leif Korsbaek

183 El Kicharo, afros en el Carare colombiano. Un Análisis sobre políticas públicas locales en territorios afro
Malva Sofía González Esguerra

205 Entre arcos, acequias y milagritos. Construcciones antropológicas sobre la Cordillera de Mérida, Andes venezolanos
Elimar Rojas Bencomo

231 La política colectiva de organizaciones indígenas. El pueblo de tastil en perspectiva histórica. Luchas por su reconocimiento. Salta-argentina
Rosana Jimena Flores y Elisa Sulca

251 Reseña: José Matos Mar: *Perú. Estado desbordado y sociedad nacional emergente*
Leif Korsbaek

Abordajes y contiendas

259 ¿"Buenos vecinos" o "enemigos"? Estados Unidos en el discurso de *Cuadernos Americanos* 1942-1968
Margarita Espinosa Blas y Ezequiel Fabricio Barolín

Amautas y horizontes

297 Aportes para una antropología de la pedagogía latinoamericana
Juan Carlos Hernández Palencia

315 El Instituto Nacional de Antropología. El primer antecedente de la Escuela Académico Profesional de Antropología de la UNMSM (1931-1932)
Efraín Núñez Huallpayunca

349 Ciudadanía integral desde la educación básica en el Perú [III]. El paradigma de la ciudadanía en la educación básica. Un caso de diversificación curricular para la educación de jóvenes y adultos (EBA)
César Hildebrando Delgado Herencia

Figuras e ideas

399 Antiimperialismo. La tarea del héroe en Nuestra América
Rodrigo Quesada Monge

Indoamérica

457 Principales movimientos indígenas durante el siglo XVII en Mendoza (Argentina)
Martha Eugenia Delfín Guillaumin

477 | Identidades y alteridades étnicas en un relato quechua “Del hijo de Atawallpa”
Néstor Godofredo Taipe Campos y Rita Amparo Orrego Bejarano

507 | A 50 años de la Reforma Agraria en el Perú. Caso: Valle Huaura-Sayán (Lima)
Filomeno Zubieta Núñez

Mallas

559 | Narrativa de la Post-dictadura argentina. Cuando la ficción se apodera del presente
Andrea Candia Gajá

Máscaras e identidades

577 | Imaginarios sociales en torno a los inmigrantes venezolanos en la ciudad de Ayacucho, Perú
Roly Jaime Najarro Martínez

Oleajes

611 | La violencia política en el Perú posconflicto interno
Renzo Esteban Martínez Laya

Brisas del sur

645 | El Primero de Mayo, entre el coronavirus y la memoria
Pacarina del Sur

653 | La peste y el cadáver en el aciago año del 2020
Ricardo Melgar Bao

657 | Covid-19. De la sopa de murciélago a las bolsas de valores
José Miguel Candia

669 ¿Capitalismo feudal en Latinoamérica? Breve ensayo de las instituciones y el sistema económico colonial español en América Latina
Marco Antonio Gutiérrez Martínez

675 Comunicado: *Rechazamos las provocaciones y defendemos incondicionales, la libertad del pueblo mapuche*
Wallmapu

Señas y reseñas

679 *Homo deus. Breve historia del mañana*
Hilario Topete Lara

685 *Karl Marx desde América Latina. Dialéctica, política y teoría del valor*
Gustavo Pérez Hinojosa

695 *Ensayos sobre marxismo crítico en México. (Revueltas, Sánchez Vázquez, Echeverría)*
Carlos Oliva Mendoza

703 *Militantes de la izquierda latinoamericana en México, 1920-1934. Prácticas políticas, redes y conspiraciones*
Zwuany Castro Vaca

Dossier: Etnografía andinas

Coordina: Leif *Korsbaek*

Presentación

En seguida se presenta un dossier con una serie de textos de las diferentes regiones andinas, más allá de sus límites políticos nacionales. Las contribuciones que la integran se asemejan a una figura gastronómica mesoamericana: la de una "olla podrida", platillo mexicano de indiscutible exquisitez.

Su selección se orientó por dos coordenadas disciplinarias: por un lado, la articulación de las diversas antropologías latinoamericanas que confluyen en la región andina, con énfasis en antropólogos que en algún momento de su vida han tenido contacto con la antropología mexicana, en especial con la Escuela Nacional de Antropología e Historia de la Ciudad de México. La segunda, que fuesen textos etnográficos, nacidos del trabajo de campo. Las palabras clave son "diversidad" y "variedad".

El texto de Chile cabe netamente en la categoría de antropología jurídica en el marco del sistema de derecho internacional, haciendo referencia al Convenio 169 de la OIT y los tratados de derecho de los pueblos indígenas de la ONU. En *Derecho aymara y pluralismo jurídico*..., de Francisca Fernández Droguett, se refleja en la normatividad que preside la festividad de la comunidad Cancosa en la región de Tarapacá en el extremo norte de Chile, colindante con Bolivia, poniendo en evidencia la sostenida política gubernamental de carácter etnocida.

Con el estudio del valle de Tiwanaku, de Lidia Iris Rodríguez Rodríguez, nos deslizamos suavemente a otro estudio de la población aymara, pero esta vez en Bolivia, el ámbito natural de los aymara, subrayando la relación entre la comunidad local y el Estado. El contraste se hace evidente entre

Chile y Bolivia. En el primer país, se trata de una confrontación directa entre las instituciones de la comunidad local y el estado etnocida. Y en el caso boliviano, de un heroico intento por construir un estado y una nación a partir de las instituciones locales de origen indígena. En Bolivia es interesantísimo el triángulo que conforman el elemento del mundo tradicional, el ayllu, y los dos elementos del mundo moderno, la organización sindical y el estado.

El otro texto de Bolivia, *Desmistificando la dualidad andina...*, de Daniela Ricco, aborda un problema clásico a la luz de un nuevo enfoque. El grupo étnico de los Chipaya, otrora llamado Uru, nos lleva a develar los fenómenos invisibles gracias a la función heurística del concepto chipaya de *chawarma*.

Por su lado, los dos textos sobre etnografía peruana se proyectan sobre las rondas campesinas. El primero, escrito por Jimy Soto Osorio, analiza la ronda campesina a nivel local, limitándose a tratar su proceso de organización e implementación como recurso político-jurisdiccional. Se dio gracias a la iniciativa del gobierno distrital en el contexto de crisis de seguridad del bienio 2014- 2015, involucrando a comunidades del distrito de Independencia, provincia de Huaraz, departamento de Ancash. El caso estudiado es el de la experiencia rondera de la Comunidad Campesina de 24 de Junio. *La ronda campesina en el Perú. La comunidad y el estado*, de Leif Korsbaek, posee mayor amplitud y enfoque comparativo de cinco rondas en igual número de comunidades campesinas, tres del Norte y dos del sur andino: Cusco y Puno. Su diseminación fue muy rápida en el universo campesino. Sin embargo, se desprende una tipología con cuatro variantes en los años de la guerra interna (1980-2000).

El artículo *El Kicharo, afros en el Carare colombiano...* trata el caso de La India, corregimiento del municipio de Landázuri, Santander, en la región central de Colombia. El análisis tiene tres ejes: identificar las categorías pertinentes: raza, negritud, afro-colombianidad, políticas públicas, etnicidad; reconstruir desde una perspectiva histórica y etnográfica el poblamiento

afro y la conformación del Concejo Comunitario afro El Kicharo en el corregimiento de La India (siglos XX y XXI) e identificar y analizar una política pública local para la población afro en Santander.

El penúltimo artículo, Entre arcos, acequias y milagritos, de Elimar Rojas Bencomo, aborda los itinerarios institucionales desarrollados desde finales del siglo XIX acerca de las sociedades de la Cordillera Andina de Mérida, Venezuela. Se destacan la presencia de los elementos indígenas en las comunidades rurales. Finalmente, *La política colectiva de organizaciones indígenas*, de Rosana Flores y Elisa Sulca, aborda el proceso de organización colectiva del Pueblo de Tastil, en la provincia de Salta, Argentina.

Derecho aymara y pluralismo jurídico: la festividad como campo normativo. La fiesta de Cruz de Mayo en Cancosa

Recibido: 15-01-2020
Aceptado: 30-03-2020

Francisca *Fernández Droguett*
Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
docenciafernandez@gmail.com

Manuel *Díaz*
Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
manueld707@gmail.com

Resumen: En este artículo se describen y analizan los elementos jurídicos que darían cuenta de la existencia de un sistema normativo aymara a partir del análisis de un caso, la comunidad de Cancosa, región de Tarapacá, Chile, ubicada en territorio fronterizo a Bolivia. Se indagará respecto de las categorías jurídicas que se ubican en el campo festivo, específicamente en la fiesta de Cruz de Mayo.

Palabras clave: *derecho aymara, campo normativo, festividad, Cancosa, pluralismo jurídico.*



Aymara law and legal pluralism: the festival as a normative field. The Cruz de Mayo party in Cancosa

Abstract: This article describes and analyzes the legal elements that would account for the existence of an Aymara normative system based on the analysis of a case, the community of Cancosa, Tarapacá region, Chile, located in a territory bordering Bolivia. It will be inquired about the legal categories that are located in the festive field, specifically in the celebration of Cruz de Mayo.

Keywords: *aymara law, normative field, festivity, Cancosa, legal pluralism.*



Direito aymara e pluralismo jurídico: o festival como campo normativo. A festa da Cruz de Mayo em Cancosa (Chile)

Resumo: Este artigo descreve e analisa os elementos legais que explicariam a existência de um sistema regulador aymara com base na análise de um caso, a comunidade de Cancosa, região de Tarapacá, Chile, localizada no território de fronteira da Bolívia. Será investigado sobre as categorias legais localizadas no campo festivo, especificamente no festival Cruz de Mayo.

Palavras-chave: *direito aymara, campo normativo, festividade, Cancosa, pluralismo jurídico.*

Introducción

Los años noventa serán recordados como la década de emergencia (Bengoa, 2000) o reemergencia indígena (Toledo Llancaqueo, 2005), en que tanto organizaciones como comunidades indígenas adquieren visibilidad a nivel internacional, bajo una creciente política de reconocimiento en ámbitos como salud y educación, en cambio otras demandas, como autonomía y territorialidad, serán relegadas al orden de lo subversivo (Boccara & Bolados, 2008). Si bien se reconocerán algunos derechos indígenas éstos quedarán subordinados a la legislación de cada constitución nacional y sus leyes reglamentarias (Valladares, 2011).

En este marco, se genera la juridización de un conjunto de prácticas culturales, que comienzan a ser reguladas por el Estado (Valladares, 2011), pero también se establece lo jurídico como un lugar posible de validación del sistema normativo propio de los pueblos indígenas, entendido como aquel sistema administrado por las autoridades originarias, conformado por normas y procedimientos, a través del cual regulan la vida de la comunidad y resuelven conflictos. Es así que el conjunto de las normas de los pueblos indígenas configura derecho propio, compuesto principalmente por normas de convivencia social y resolución de conflictos, y su definición como jurisdicción indígena (Defensor del Pueblo, 2008), teniendo el reconocimiento de tal derecho un importante desarrollo en el ámbito internacional a partir del Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

En el convenio 169 de la OIT se establece que los pueblos indígenas tienen "el derecho a conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos" (artículo 8.2). También hace referencia a que "deberán respetarse los métodos a los

que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros" (artículo 9). Finalmente define la necesidad de que los Estados establezcan "procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio" (artículo 8.2), principalmente conflictos de competencia entre justicia ordinaria y justicia originaria, y conflictos generados por la vulneración de derechos fundamentales en la aplicación de la justicia de los pueblos indígenas (Bertini & Yáñez, 2013).

Por otra parte, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), establece en su artículo 34: "Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos".

En América Latina países como Bolivia, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú, entre otros, han desarrollado mecanismos de protección jurisdiccional, reconociendo el ejercicio del derecho propio. Por ejemplo, en Bolivia con su nueva constitución, reconoce una serie de derechos indígenas que superan lo sugerido por estándares internacionales, igualando jurisdicción indígena con la ordinaria (estatal) (Melín, Coliqueo, Curihuinca, & Arroyo, 2016). En Chile, en cambio, el reconocimiento formal de la jurisdicción indígena es inexistente, la Constitución Política de la República no contiene una cláusula que se refiera explícitamente a los derechos de los pueblos indígenas ni tampoco consagra el carácter pluriicultural de la población chilena (Nash, Núñez, & Bustamante, 2014), sólo existen en el ámbito penal instancias como la Defensoría Penal Pública, donde trabajan facilitadores interculturales y peritos antropólogos, que integran la dimensión cultural en su quehacer (Bertini & Yáñez, 2013).

Desde la llegada de la democracia, los gobiernos de turno (Concertación, Alianza y Nueva Mayoría) han redefinido las

relaciones del Estado con los pueblos indígenas mediante la promulgación de la Ley Indígena, la creación de la comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, y la conformación de nuevas y diversas instancias de mediación.

Se reproduce un discurso multicultural que instala un imaginario plural y unido de país, basado en un nuevo proyecto cultural nacionalizador, a través de la conformación de una institucionalidad indígena, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), en tanto actor privilegiado de la reivindicación de este sector (Bello, 2004; Gundermann, Foester, & Vergara, 2003).

El Estado chileno se nos presenta de manera ambigua, entre ser el promotor de la diversidad cultural e incentivar internamente la homogeneización y disciplinamiento de las demandas (De Sousa Santos, 2003). El clientelismo estatal, el faccionalismo, y el paternalismo, son algunas de las estrategias centrales para neutralizar los posibles conflictos sociales producidos por las desigualdades económicas y culturales del modelo imperante (Castro, 2003). Por otra parte, la reducción del derecho indígena a costumbre se convirtió en una estrategia más para frenar su consolidación en sujeto político colectivo, relegando lo jurídico exclusivamente a un sistema de creencias. A pesar de ello, se mantuvieron los propios sistemas normativos de los pueblos indígenas (Melín, Coliqueo, Curihuinca, & Arroyo, 2016) en diversos planos, de manera silenciosa y muchas veces oculta de la justicia ordinaria.

El reconocimiento del derecho indígena tanto en las constituciones de la región como en tratados y convenios internacionales, ha logrado abrir discusiones sobre las posibilidades e implicaciones del pluralismo jurídico en términos de la coexistencia de diversos órdenes normativos. Sin embargo, también se ha tendido a normativizar en forma escrita los procedimientos y prácticas jurídicas, y a homogeneizar el "deber ser" indígena, resaltando su oposición respecto del sistema occidental-estatal (Albó, 2000). En este contexto, la habilidad y práctica que existen en muchas

comunidades y sujetos indígenas de moverse entre sistemas y esquemas de administración de justicia quedan limitadas bajo la supuesta lógica de modelos opuestos (Assies, 2001).

La dimensión cultural no ha sido central para la construcción del sistema normativo judicial, ni tampoco ha sido considerado como un factor relevante para el Estado, limitándose en la mayoría de los casos a una mera generalización descriptiva (García, Pulido, & Montes, 1993). Se ha operado desde un monólogo cultural en que se esencializa lo indígena como parte de una situación de aislamiento geográfico, de situación económica y educativa precaria, remitida exclusivamente a una realidad rural. Por otra parte, la jurisprudencia chilena salvaguarda la hegemonía del derecho estatal y los principios que lo estructuran propendiendo a un modelo homogeneizador etnocéntrico antes que, a uno tendiente al reconocimiento pleno de la pluralidad jurídica, no considerando particularidades culturales y de los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas (Bertini & Yáñez, 2013).

Hoy en Chile se han desarrollado algunas investigaciones (Melín, Coliqueo, Curihuinca, & Arroyo, 2016) en torno al derecho propio mapuche, como aproximación a los contenidos normativos de su cultura. Para el caso de los pueblos andinos existen trabajos aislados, como la elaboración del modelo de defensa penal para pueblos del norte de Chile (Fernández, 2014), por lo que sobre todo el material disponible es proveniente de Bolivia y Perú (Defensor del Pueblo, 2008). Por ello la necesidad de describir y analizar los conceptos y principios que configuran el derecho propio de los pueblos andinos para el caso chileno, como el aymara, reflexionando en torno a nociones como derecho consuetudinario, derecho indígena y pluralismo jurídico, reflexionando sobre los elementos constitutivos de lo que podríamos entender como un sistema normativo aymara.

Este artículo tiene por objetivo problematizar en torno a los elementos jurídicos que configurarían un sistema normativo aymara a partir del análisis de un caso del norte chileno, la

comunidad de Cancosa, la cual se ubica en la comuna de Pica, de la región de Tarapacá, en territorio fronterizo a Bolivia. Cabe destacar que si bien se habla de sistema normativo aymara, entendemos que cada comunidad establece una pluralidad de formas de regular la conducta de sus miembros, pero a su vez situados en ejes articuladores presentes en el mundo aymara, lo que permite hablar de la existencia de un sistema.

Específicamente se indagará respecto de las categorías jurídicas que se ubican en el campo festivo, considerando la realización de la fiesta de Cruz de Mayo, ya que, si bien existen instancias comunitarias de resolución de conflictos u otros abordajes del ámbito jurídico, para el norte de Chile se ha observado que las festividades constituyen espacios privilegiados en donde se despliegan un conjunto de saberes y normativas del mundo aymara.

Este artículo se enmarca dentro de una investigación financiada por el Fondo de Ciencia y Tecnología (FONDECYT) sobre sistema normativo aymara. Para ello se llevó a cabo una investigación de tipo cualitativa, a través de la realización de una etnografía multisituada, con trabajo de campo y observación participante tanto en la comunidad de Cancosa, específicamente durante la fiesta de Cruz de Mayo del 2018 y considerando otras experiencias previas, como en la localidad de Pica y las ciudades de Alto Hospicio e Iquique. Se realizaron además entrevistas en profundidad a comuneros y comuneras de Cancosa.

A modo de cierre, se propondrán algunas contribuciones para pensar un pluralismo jurídico en Chile desde el campo festivo-normativo.

Derecho propio y pluralismo jurídico

El derecho consuetudinario ha sido uno de los referentes jurídicos usado históricamente por parte de los Estados naciones para el reconocimiento de algunos derechos de los pueblos indígenas.

De acuerdo con Stavenhagen (1990) forman parte del derecho consuetudinario de los pueblos indígenas: a) normas de comportamiento público, b) mantenimiento del orden interno, c) definición de los derechos y obligaciones de los miembros, d) distribución de los recursos naturales, e) transmisión e intercambio de bienes y servicios, f) definición de los hechos que puedan ser considerados como delitos, faltas, que afecten a los individuos o bien a la comunidad, con la respectiva sanción, g) manejo y control de la forma de solución de conflictos, y h) definición de los cargos y las funciones de la autoridad indígena.

Para el mismo autor, históricamente el reconocimiento del derecho consuetudinario ha implicado la identificación del derecho de los pueblos indígenas con el término usos y costumbres, denotando un trasfondo colonial, que reduce las normas jurídicas de estos pueblos a un conjunto de normas de inferior jerarquía, que no poseen naturaleza jurídica y de Derecho, por lo que en la práctica no posee una real incidencia, siendo el derecho consuetudinario una elaboración propia de este contexto.

Para Fernández (2001), el derecho indígena, a diferencia del derecho consuetudinario, se regiría por principios radicalmente distintos al derecho estatal, tanto en la tipificación de delitos como en los aspectos procedimentales y el objeto de sanción, por lo que toda política de reconocimiento jurídico implica necesariamente clarificar la naturaleza distinta de ambos sistemas normativos.

La noción de derecho propio, en tanto derecho de aplicación particular o especial, surge como alternativa al derecho consuetudinario para abordar aspectos jurídicos indígenas, buscando reconstruir las normas propias, sin embargo, Sierra (2011) plantea que no remitiría al reconocimiento de un conjunto de tradiciones y costumbres precoloniales, aspirando más bien a configurar un ordenamiento legal que contiene elementos tanto del mundo indígena como de la sociedad nacional. Es así que el derecho propio no debe ser pensado

como el rescate de normas ancestrales, sino como un conjunto de normas dinámicas y en constante transformación, que se han ido reformulando según los requerimientos de los pueblos indígenas producto de las diversas tensiones y articulaciones con el derecho nacional e internacional (Acevedo, 2010; Iturralde, 2005).

El campo jurídico ya no es solamente un espacio de coexistencia, sino de interlegalidad, en que se dan diversas negociaciones, transiciones y contradicciones en múltiples espacios legales sobre prácticas y discursos en torno a derechos y obligaciones (Sieder, 2010), siendo una expresión práctica del pluralismo jurídico en América Latina (Sierra, 2011), donde el derecho indígena es uno de los sistemas jurídicos que cuestiona la visión hegemónica del liberalismo y del derecho estatal (Sieder, 2002).

El pluralismo jurídico responde a una multiplicidad de prácticas normativas existentes en un mismo espacio socio-político, interactuantes por conflictos o consensos, pudiendo ser oficiales o no, y teniendo su razón de ser en las necesidades existenciales, materiales y culturales de un conglomerado social (Wolkmer, 2002). Específicamente remite a una situación donde varios órdenes jurídicos conviven en un mismo espacio y tiempo (Borello, 2005). En ese contexto el desafío que presenta es validar las distintas formas en que se interrelacionan los sistemas normativos para regular el comportamiento social en un mismo tiempo y lugar. La premisa es que el Estado no es la única fuente de normas y prácticas legales, sino que coexiste con muchos otros espacios donde se generan normas y se ejerce control social (Bertini & Yáñez, 2013).

El pluralismo jurídico parte de la necesidad de una interpretación pluricultural de las leyes, es decir, del reconocimiento de diferentes funciones, contextos y fines sociales de las distintas normas jurídicas. En algunos contextos puede reflejar una aplicación de la pluriculturalidad oficial, de un sistema basado en el reconocimiento e inclusión indígena a la estructura legal, sin hacer mayor transformación. El

propósito es dar atención y cabida a la particularidad étnica, y no a repensar la totalidad del sistema jurídico (Walsh, 2002).

La legalización del pluralismo jurídico en América Latina ha propiciado el empoderamiento de los pueblos indígenas como política de reconocimiento, fortaleciendo la jurisdicción indígena (Assies, 2001; Yrigoyen, 2003). Sin embargo, también ha instalado una suerte de burocratización de las estrategias de argumentación, mediante su legalización el pluralismo jurídico se ha convertido en un dispositivo de poder, dominación y domesticación de lo diverso (De Sousa Santos, 2003).

El reconocimiento de más de un sistema normativo y la consolidación de una institucionalidad indígena no aseguran que siempre exista la justicia apropiada y pertinente a los marcos interpretativos de los pueblos indígenas, ni tampoco un status igualitario entre derecho indígena y derecho positivo y estatal, ni anula la contradicción entre los derechos individuales y los derechos colectivos, o que desaparezcan los prejuicios entre uno y otro sector y los conflictos entre diversos modelos culturales (Assies, 2001). Albó (2000) grafica esta situación de tensión mediante el concepto y la aplicación contradictoria de "territorio" como uno de los ejes de los derechos colectivos. En diversos casos (como en Bolivia y Ecuador), el Estado ha reconocido la propiedad colectiva de la tierra y los dueños ancestrales, pero al mismo tiempo otorga concesiones territoriales a compañías extractivistas (mineras, petroleras, etc.), limitando el concepto de territorio a la superficie.

La especificidad del pluralismo jurídico no está en negar o minimizar el derecho estatal, sino en reconocer que es una de las muchas formas jurídicas que pueden existir en una sociedad, pudiendo tener como finalidad el reconocimiento de prácticas normativas plurales y complementarias, incorporadas o controladas por el Estado, o como validación de un sistema propio en tensión o articulación con el Estado. Es así que podemos identificar diversos tipos de pluralismo jurídico, como el estatal/subordinado, el modelo formal igualitario y el comunitario.

Para Inksater (2005), el pluralismo estatal es un modelo reconocido y controlado por el Estado, bajo un poder político centralizador, en que el orden jurídico estatal posee una positividad mayor que otros sistemas normativos, los cuales se reducen a una función residual y complementaria.

En las democracias neoliberales, el pluralismo jurídico estatal se nos presenta como una estrategia de descentralización administrativa pero también de integración hacia los mercados globales, invisibilizando las propias dinámicas organizativas de los pueblos indígenas. En este marco, el Estado reconoce el "otro" derecho como derecho consuetudinario de los pueblos indígenas, reconociendo formalmente un orden legal paralelo, pero sin renunciar al centralismo legal.

Históricamente la formación del Estado ha respondido a un proyecto totalizante, mediante la configuración de una comunidad política que opera en términos de uniformización y homogeneización (Corrigan & Sayer, 2007). El Estado se erige desde la supremacía de un ser genérico, el sujeto occidental, en que se promulga la defensa del individuo y la propiedad privada (Tischler, 2005), bajo el principio del monismo jurídico, la existencia de un solo sistema jurídico dentro de un Estado, y una ley general para todos los ciudadanos, por lo que el pluralismo jurídico no fue admisible bajo la ideología del Estado nación (Yrigoyen, 2012).

Autores como Hoekema (2002) a partir de la crítica al pluralismo jurídico estatal clásico describen la posibilidad de un modelo formal igualitario donde se reconozca el derecho indígena como un sistema distinto, teniendo un status igual al derecho estatal, entendiendo la justicia indígena como constitutiva, operando paralelamente al sistema estatal, e integral al derecho de autodeterminación y autonomía política. Corresponde a un modelo donde dos o más sistemas jurídicos conviven de forma armónica a través de mecanismos que les permiten interactuar, coordinar, recrearse y complementar sus funciones. Sin embargo, este modelo no asume ni reconoce necesariamente el lugar de prevalencia de las condiciones jurídicas estatales, por lo que autores como Wolkmer (2003)

plantean la necesidad de pensar un pluralismo jurídico desde las propias bases cosmogónicas de los pueblos indígenas, a partir de principios como el de comunidad.

Desde una lógica comunitaria el pluralismo jurídico posibilita la conformación de un espacio social identitario subsistiendo independientemente del control estatal, en tanto proyecto político jurídico resultante de procesos de consolidación autonómica, ante la legitimidad de los sujetos sociales, la democratización y descentralización de un espacio público participativo (Wolkmer, 2003). Desde esta visión las dinámicas de administración de justicia y su capacidad regulatoria remiten y proceden según los referentes propios de una comunidad. Los referentes normativos están en directa relación a los valores, principios y normas culturales del grupo de pertenencia, de aquí se sostiene su legitimidad.

Siendo la propuesta más crítica, ha sido una de las menos trabajadas, pero además las pocas referencias a este modelo lo sitúan fuera de la esfera de acción estatal, sin embargo, a nuestro modo de ver, esto no excluyente, hoy tanto la justicia comunitaria indígena como la ordinaria pueden convivir, coexistir y yuxtaponerse, dentro de un marco de legitimación de lo normativo comunitario. En este sentido, este artículo busca aportar hacia un pluralismo jurídico, que se base en un diálogo entre diversos saberes y modelos, pero también desde las tensiones de éstos, a partir del reconocimiento del sistema normativo andino como derecho propio, que históricamente ha sido ocultado, y a pesar de ello sigue vigente, como tradición y/o resignificación.

Por lo tanto, podemos decir que el pluralismo jurídico es sobre todo un contradiscurso a una visión única, a una perspectiva monojurídica del derecho, al establecimiento de una sola fuente del derecho que se traduce en el Estado, siendo una invitación a pensar el Estado y sus instituciones en términos plurales (Paz, 2014), pero sobre todo un espacio desde donde reflexionar y legitimar otras prácticas jurídicas, como el sistema normativo aymara.

Sistema normativo aymara: la regulación de la vida comunitaria

Desde una antropología jurídica clásica las normas y procedimientos propios de los *ayllus* fueron identificados exclusivamente como usos y costumbres que se realizaban bajo políticas segregacionistas coloniales, subsumiendo la vida jurídica de la organización andina a procedimientos jurídicos españoles, a pesar de la coexistencia de distintos sistemas jurídicos en torno al reconocimiento de autoridades y territorios originarios donde imperaba la norma producida en los propios *ayllus* (Yrigoyen, 2003).

Según Savigny (1930) la suma total de las instituciones jurídicas constituye un sistema. Específicamente en el mundo indígena el sistema jurídico es administrado por las autoridades tradicionales, conformado por normas y procedimientos a través del cual regula la vida de la comunidad y resuelven conflictos sobre la base de la cultura y su cosmovisión. Iturralde (2005), en tanto, define el sistema normativo indígena como un sistema de relaciones legales, socio-culturales y políticas, producto de la historia, cosmovisión y aspiraciones de los pueblos y comunidades indígenas, en los ámbitos del ejercicio de su autoridad, gobierno y representación política. Estos sistemas incluyen normas, principios, autoridades y procedimientos a través de los cuales ejercen su jurisdicción en su ámbito territorial.

Entre las comunidades aymaras, el *ayllu* constituye la base organizativa y normativa. Es la organización social, jurídica, económica, cultural, territorial y política básica, correspondiendo a comunidades y/o estancias conformadas por grupos de parentesco, circunscritas a un territorio, que configuran un sujeto colectivo. En ciertos casos durante la Colonia algunos *ayllus* fueron convertidos en reducciones, concentrándolos en pueblos como mecanismo de control social, con lo que el término *ayllu* fue sustituido por el de comunidad, remitiendo a situaciones distintas pero que mantienen ciertos

elementos en común, como por ejemplo el sistema de autoridad originaria y la división en dos parcialidades a nivel territorial (Carter & Albó, 1988).

Toda persona, para convertirse en miembro activo de la comunidad, ser *jaqi* (persona), debe casarse y cumplir cargos, cumpliéndolo la pareja bajo el principio de *chacha-warmi* (hombre-mujer) (Guéry Chuquimia, 2006), comenzando por labores menores, como la veneración de los santos patronales o la limpia de canales. Sólo después de haber cumplido cargos mayores como alférez o preste (a cargo de una festividad o actividad de servicio comunitario) puede ser elegido como autoridad máxima. Estamos ante un modelo de rotación cíclica del poder (Untoja, 2001) y de servicio a la colectividad bajo procesos crecientes de responsabilización (Choque, 2001).

El cumplimiento de los cargos se realiza por turnos, siguiendo el *muyu* o *muyt'a* (rotación de cargos por familias). De esta manera, todas las familias tienen la oportunidad y obligación de cumplir con los cargos. Su ejercicio supone no solamente un deber, sino fundamentalmente alcanzar la condición de persona, por lo cual constituye un derecho político que no se extiende a sujetos extraños a la comunidad (Cóndor, 2010).

En Chile la figura central de autoridad indígena puede convivir u ocupar al mismo tiempo el cargo de presidente de la Junta de Vecinos, o como encargado del Comité de Aguas, ya que actualmente a nivel jurídico no existe reconocimiento como autoridad comunitaria, ocupando otros lugares para validarse como tal. Pero sobre todo tanto en el altiplano de las regiones de Arica-Parinacota como de Tarapacá, las figuras de *jilakata* o *mallku* con su respectiva *mama t´alla* se encuentran vigentes en muy pocas comunidades.

La institucionalidad andina se basa en un proceso creciente de responsabilidades, correspondiendo a una secuencia, un camino que debe seguir todo sujeto, el *thakhi,* velando por el bien comunitario. Es a través de esta misma figura que se adquiere el conocimiento de las normas del

ayllu. El cumplimiento de los cargos encomendados a la pareja aumenta su prestigio y reconocimiento social, siendo un servicio que el designado no puede negarse a cumplir y que se encomienda a quienes se consideran merecedores de esa responsabilidad (Cóndor, 2010). Por ende, el *thakhi* constituye una dimensión ética del actuar de los sujetos, lo que incluye el sistema de justicia.

Para Cóndor (2010) el sistema de justicia aymara se sustenta en los cuatro principios fundamentales de la cosmovisión aymara: *ajayu* (ser), *yatiña* (saber), *luraña* (hacer) y *atiña* (poder). La concepción dual cosmogónica andina vincula el ejercicio de derechos al cumplimiento de obligaciones. En esa lógica, si una persona comete errores (delitos) graves, pierde la confianza de sus pares, lo que implica su imposibilidad de ser autoridad originaria, o en caso de estar ejecutando un cargo, su inmediata revocación. Por ello los miembros de cada familia deben cuidar que su prestigio se mantenga, vigilando colectivamente sus comportamientos.

Se actúa según un repertorio ideal de normas como modelos del deber ser, donde quienes 'caminan como *jaqi*' son llamados *wali jaqi*, "gente buena", y aquellos que se alejen de este modelo son llamados *anugarjaqi*, lo que se traduce literalmente como "persona perro" y se refiere a aquel individuo que no actúa bien, que no se conduce como *jaqi* o "gente aymara" (Caqueo, De Munter, Urzúa, & Saiz, 2014; CIHDE, 2006).

Las instancias comunales ante las cuales se acude para resolver un conflicto dependen de su tipificación y el nivel de intereses comunales, familiares o personales involucrados. Dependiendo de la gravedad se busca la resolución del conflicto primero en la familiar nuclear, luego en el entorno familiar próximo (padres y padrinos), después en las autoridades tradicionales de la comunidad o ayllu, y en el caso de comunidades de Bolivia y Perú, en situaciones extremas, en las autoridades de la *marka* (pueblo) o del *suyu* (región). Sólo en casos más graves se busca la intervención de operadores de la jurisdicción ordinaria (Cóndor, 2010).

La finalidad de la sanción en las comunidades consiste en restaurar el equilibrio colectivo e individual que se ha trastocado a raíz del hecho que originó el conflicto. La aplicación de la sanción permite un retorno a la armonía que existía previamente. Las sanciones son aplicadas de manera proporcional a la gravedad de los sucesos sometidos a conocimiento de las autoridades originarias. Por ende, la sanción posee un carácter restaurativo, correspondiendo además a un mecanismo de prevención del mal actuar (Cóndor, 2010).

El carácter oral de lo jurídico en el mundo andino plantea una problemática para su validación en un sistema donde las reglas son concebidas de manera abstracta como códigos, leyes y procedimientos que se expresan de manera escrita, lo que se contradice con prácticas normativas situadas en la oralidad y la sanción comunitaria, por lo que constituye uno de los ejes desde donde pensar el pluralismo jurídico la legitimación de lo oral.

La reciprocidad como mecanismo de equilibrio

La comunidad aymara, se configura sobre la base de dos dimensiones: la comunidad en tanto referencia territorial, de parentesco y vecindad, y por otra parte como base material del sistema de reciprocidad y cohesión social.

El eje primordial de la vida comunitaria, y por ende de la justicia comunitaria, es la reciprocidad como patrón de relacionamiento entre las personas y los elementos de la naturaleza.

La reciprocidad es la base del sistema económico y social entre las culturas andinas, como mecanismo de armonía y equilibrio entre las partes involucradas en una relación, que se traduce en el trabajo colaborativo de la cosecha como minga o *minka*, en que todas las personas de la comunidad trabajan de manera articulada, o como trabajo comunitario en que se solicita la ayuda de los miembros de la comunidad para ámbitos específicos (De la Torre & Sandoval, 2004; McGuffin-Naranjo, 2012).

Autores como Untoja (2001) señalan que la reciprocidad es la base del proceso económico-productivo, conocido como *ayni*, trabajo mutuo entre familias al interior de un *ayllu*; como *minka* entre *ayllus*, preparando las tierras de cultivo, la siembra y la cosecha, como *mit´a*, para la reproducción de la *marka*, y finalmente como *qamaña*, en el manejo de los pisos ecológicos y diversificación de la producción.

En el contexto andino, el dar se vincula con el compromiso de recibir y luego devolver, siendo un mecanismo de preservación de solidaridad y honor entre pares en tanto miembros de una cultura en común. No devolver implica romper con un vínculo dado, lo que es rechazado y mal visto por las comunidades que comparten este tipo de relación (Ferraro, 2004).

Por lo tanto, la reciprocidad da cuenta de una obligación moral en el que la representación y la acción de dar cobra importancia a modo de contrato recíproco entre dos entidades, personas, deidades, comunidades, entre otros elementos (McGuffin-Naranjo, 2012). Es parte del sistema tradicional de intercambio de bienes y servicios con diferentes sectores de la comunidad y también con otras comunidades, otorgando prestigio a quienes participan de este vínculo y que a su vez funciona para crear alianzas, posibilitando la mantención de un sentido de pertenencia familiar, comunitaria o territorial.

El eje central de la justicia aymara es la reciprocidad, correspondiendo al núcleo significativo que posibilita el ordenamiento de las relaciones sociales y la interacción humana, otorgando sentido a los actos y a la pertenencia a una colectividad. Por lo tanto, es fundamentalmente comunitaria, siendo la comunidad la entidad que vigila y reconduce la conducta de sus miembros para mantener el equilibrio social y con la naturaleza, siendo la justicia de índole restauradora. Por lo mismo la administración de la justicia es un acto colectivo y de responsabilidad compartida. Más allá de que sean las autoridades quienes regulan y aplican sanciones a acciones transgresoras, es la comunidad la encarnada en tal ejercicio (De Alarcón, 2009).

Cancosa y la fiesta de la Cruz de Mayo

Muchos de los elementos constitutivos de lo que podríamos entender por sistema normativo aymara en Chile se encuentran presentes dentro del campo festivo. Es decir, en la actualidad, las relaciones de reciprocidad, la vigencia de los elementos comunitarios, el sistema de cargo, la realización de rituales para pedir perdón por malas acciones llevadas a cabo, se encuentran de manera explícita en las festividades que ejecutan las comunidades aymaras, tanto las correspondientes a los diversos ciclos agrícolas como al santoral cristiano andino.

Si bien en un inicio la investigación se abocó a identificar categorías y prácticas jurídicas en el mundo aymara chileno en espacios formales, como en la organización de la comunidad indígena, la junta de vecinos, los comités de agua, entre otras figuras, las fiestas se convirtieron en los lugares privilegiados en que adquiría vigencia la aplicación de un sistema normativo propio fuera de los esquemas del derecho nacional positivo. Eso no quita que de todas formas las comunidades aymaras siguen aplicando justicia desde su campo normativo respecto a la convivencia comunitaria y familiar, sin embargo nos pareció de suma importancia relevar una esfera de lo normativo que no es evidente, la fiesta.

Específicamente en este artículo abordaremos la festividad de Cruz de Mayo, que se realiza durante los primeros días del mes correspondiente, en la comunidad de Cancosa, pueblo que como equipo de investigación hemos trabajado de manera colaborativa respecto a sus festividades y la presencia actual del sistema normativo aymara.

Cabe destacar que los elementos centrales de análisis serán la figura del alferazgo y la mesa ritual que se realiza durante toda la festividad, en tanto ejes del campo normativo festivo.

Cancosa es un pueblo aymara que se ubica a más de 4.000 metros de altura en el altiplano de la comuna de Pica, región de Tarapacá, norte grande de Chile, en las proximidades a la frontera de Bolivia y en las faldas del volcán Sillajhuay,

Sobre el origen de la comunidad existen diversas versiones, sin embargo sus comuneros concuerdan que la fecha formal de su fundación es el 07 de noviembre de 1945.

Según lo relatado por algunos comuneros y trabajos de sistematización de investigadores en la zona, la fundación de Cancosa se originaría por el desplazamiento de cuatro familias, que a su vez constituyen el tronco común, los linajes fundadores de la comunidad: Moscoso, Ticuna, Challapa y Mamani.

En 1945 Antonio Mamani Castro, se entera de la existencia de una hacienda llamada Cancosa, que estaría habitada por familias bolivianas, corroborando y denunciando tal situación, con lo que finalmente en noviembre del año en curso se asienta en las vegas de Cancosa junto a sus padres y familia. Posteriormente, dentro del mismo mes, las familias Challapa y Moscoso, provenientes de Chalvire, deciden instalarse también en el lugar mediante la compra de los terrenos a los bolivianos que ahí habitaban. Finalmente la familia Ticuna, proveniente de Turuna (Cariquima), se incorporan a la comunidad de Cancosa en 1951 (Basaure, 2015).

Cancosa es una comunidad indígena aymara constituida e inscrita el 3 de junio de 1995 en el Registro Nacional de Comunidades y Asociaciones Indígenas de CONADI. Posee una junta de vecinos integrada tanto por personas que habitan de manera permanente como por comuneros transitorios, a cargo de una directiva, que cumple como principal función garantizar el bienestar comunitario, viendo la mantención de los servicios básicos, los flujos de agua, la condición de los caminos, entre otras actividades. En cuanto a otros actores territoriales, Cancosa cuenta con un puesto de Carabineros, y en sus cercanías se encuentran la Compañía Minera Doña Inés de Colllahuasi y la Compañía Minera Cerro Colorado (Basaure, 2015).

La población de Cancosa se dedica fundamentalmente a labores agropecuarias, específicamente al cultivo de quinoa y pastoreo de ganado (llamas, alpacas y ovejas), y al desarrollo

de actividades comerciales vinculadas al turismo y a la venta de artesanía. Algunos comuneros también se dedican a labores vinculadas a la minería y al transporte.

Actualmente pocas personas habitan de manera permanente en el pueblo, por lo que podemos hablar de la presencia de un número importante de comuneros transitorios (Basaure, 2015), que habitan en otras zonas rurales o en ciudades urbanas y localidades de la región, como Pica, Pozo Almonte, Camiña, Mamiña, Alto Hospicio, y en capitales regionales del norte grande como Iquique, Antofagasta y Arica, y que retornan a Cancosa por períodos vinculados a las actividades agropecuarias y en tiempos de fiesta.

En cuanto a sus principales festividades se llevan a cabo Carnavales, pedido de lluvia, floreo del ganado, celebración de la Cruz de Mayo y al mismo tiempo del santo patrono San Felipe.

La festividad dedicada a la Cruz de Mayo es una de las celebraciones más populares en Cancosa, la cual se celebra en varios poblados y su fecha suele coincidir con inicios de mes.

En el caso del poblado de Cancosa la cruz celebrada puede equipararse a la celebración de un santo más, la Santa Cruz, que tiene su lugar en la iglesia junto a otros santos como San Felipe, Santa Rosa de Lima y San Antonio. La Santa Cruz es parte del panteón de santos y santas que habitan la iglesia, por lo que no existen cruces en las alturas próximas del pueblo, lo que sí sucede en otros poblados andinos del norte de Chile.

La festividad de la Santa Cruz o Cruz de Mayo tiene una duración de cuatro días, entendiendo que esos días corresponden a la puesta en escena de la fiesta, ya que cada festividad posee un proceso de preparación mucho más extensivo, que incluye: reuniones para la gestión de recursos, movilización de aportes de familiares y personas cercanas, gestión de alimentos, grupos de música, entre otras actividades.

La festividad suele estar a cargo de una pareja de alférez, quienes se hacen cargo de pasar (ejecutar) la fiesta. Esta

responsabilidad representa derechos y obligaciones, los que se evidencian durante todo el ciclo que dura el cargo, desde que toman la fiesta hasta que la entregan a una nueva pareja de alférez.

Uno de los puntos que resalta a primera vista en torno a esta celebración se relaciona con la convivencia con comuneros bolivianos, considerando que el pueblo se sitúa en un territorio fronterizo. Si bien al conversar con algunas personas del pueblo de manera informal tienden a situar lo boliviano como lo atrasado, al mismo tiempo lo ubican como el espacio de las tradiciones, lo que genera admiración.

No debemos olvidar que el pueblo se ocupa por parte de cuatro familias aymaras chilenas fundantes al expulsar y luego comprar terrenos a aymaras bolivianos, lo que generó una serie de desavenencias entre ambas colectividades, que luego fueron regulándose mediante el establecimiento de relaciones de compadrazgo, matrimonios, visitándose para las distintas festividades y celebraciones familiares, lo que permitió disminuir la tensión y a su vez potenció el intercambio de ciertos productos. Por ejemplo, los aymaras bolivianos aportarán en muchas de las festividades chilenas con grandes cantidades de hoja de coca y la entrega de combustibles, sobre todo en tiempo de Carnavales y en la fiesta de la Cruz de Mayo, acciones que también poseen un componente económico durante el año mediante la venta de estos mismos productos.

Uno de los ejes de todo sistema normativo es la presencia y las diversas funciones que cumplen las autoridades para la mantención de la cohesión social. En Chile las nominaciones como *jilakata*, *mallku*, *jacha mallku* para referirse a las autoridades comunitarias no tienen mayor vigencia, siendo la figura del alférez junto a su pareja, en tanto dualidad *chacha-warmi* el encargado de dar vida una festividad, siendo lo más cercano a la idea de una autoridad originaria, cumpliendo con todas las características de esta figura.

Si bien la figura del alférez tiene su origen en la Colonia y luego se extiende al ámbito festivo cristiano, siendo el

encargado de las fiestas patronales y de carnavales, es la figura más sobresaliente en el norte chileno en la mantención de una serie de costumbres aymaras, que incluye el ejercicio de regulación de la conducta de los comuneros durante la preparación y ejecución de la festividad.

Como se señala anteriormente, la pareja de alférez es la encargada de sostener la fiesta y son quienes vigilan que se realicen todas las costumbres asociadas, además de resguardar que todos los invitados sean bien recibidos y atendidos, esto incluye tanto a personas como a los lugares sagrados, como cerros y montañas.

En Cancosa, así como en la mayoría de las comunidades aymaras del altiplano, el cargo dura un año y luego asume una nueva pareja, siguiendo un patrón de temporalidad similar al de las autoridades originarias presentes hoy en el sur de Perú y Bolivia.



Imagen 1. Rueda de la familia de alférez en Anata, Cancosa (Tarapacá, norte de Chile). Foto de Francisca Fernández (2012).

El alferazgo forma parte del sistema de cargos, siendo una figura que se basa en un proceso creciente de responsabilidad, respeto y por ende jerarquía, siendo parte del camino, el *thakhi*, a seguir en la constitución del sujeto aymara como persona completa. La responsabilidad es recibida a cambio de sostener la fiesta y la retribución/circulación de los cariños o regalos por parte de comuneros y visitantes.

La mesa ceremonial de la pareja de alférez se convierte en el epicentro del campo festivo. La mesa andina es un espacio en que se vierten diversos elementos característicos de la ritualidad andina, como la hoja de coca, el alcohol, la serpentina, comida, demarcando un lugar sagrado, siendo un espacio que siempre se encuentran acompañado por la pareja de alférez o algunos de sus asistentes, y el que a su vez. se desplaza según los diversos momentos de la festividad, pudiendo estar en la plaza, la carpa central, la cancha, etc.

Un hito relevante es cuando la mesa de la pareja de alférez se traslada al calvario del pueblo, donde se extiende un manto en el suelo sobre el cual se disponen los elementos de pago ritual para la *pachamama* (madre tierra) y en que algunas ocasiones, comuneros piden perdón por las malas acciones que llevaron a cabo durante el año.

Como se señala anteriormente, la mayoría del tiempo la mesa ceremonial se ubica en un costado de la plaza del pueblo, en las afueras de la iglesia, en dirección al sur mirando al norte, hacia donde se desarrolla la fiesta, con el campanario a sus espaldas y un murete de barro que se utiliza a modo de asiento y respaldo de quienes se ubican en fila para saludar a la pareja de alférez.

La mesa ceremonial está cubierta con un mantel y diversos aguayos (tejidos a modo de manta). En sus esquinas hay flores, y en algunas ocasiones se coloca el estandarte o bandera del alferazgo y de los santos patronos de la fiesta. Se disponen también sobre la mesa frutas, como mangos y membrillos, a los cuales se les encajan monedas en tanto símbolos de prosperidad.



Imagen 2. Mujeres aymaras en Anata, Cancosa
(Tarapacá, norte de Chile). Foto de Francisca Fernández (2017).

La hoja de coca y el alcohol son elementos centrales de la mesa pero también constituyen elementos presentes en todos los ámbitos de acción, por lo que podrían considerarse como mediadores en las relaciones entre sujetos y estos con la naturaleza. Por ejemplo, con las hojas de coca la pareja de alférez recibe a sus invitados, las cuales son esparcidas, repartidas y mascadas a cada saludo, aumentando la cantidad de hojas por lo aportado por parte de los visitantes de la mesa.

Respecto al alcohol se puede observar que la cerveza es la que se consume en mayor cantidad, siendo el medio de intercambio por excelencia de los billetes que los invitados ponen en la solapa de la pareja de alférez a modo de agradecimiento. A un costado de la mesa se ubican torres con cientos de cervezas, las que se reparten según el cariño (dinero) entregado al alférez.

La interacción directa entre el alférez y su pareja e invitados se da mayormente con el licor tipo cóctel, como la piña colada o mango sour. El alcohol puro, otro alcohol presente, se utiliza para challar sobre la mesa. Algunas veces la pareja de alférez toma un pequeño sorbo de este alcohol y lo ofrece a la pareja de invitados que pasa a saludarlos frente a la mesa. Otro alcohol protagonista en la fiesta es la tetera de alcohol con té, llamada té con té, brebaje que se sirve caliente sobre todo por las frías noches o madrugadas, en acciones como subir al calvario.

La mesa de los alférez deviene en el micro espacio ritual de interacción entre las autoridades, comuneros y visitantes de la festividad, siendo el lugar de recibimiento y de conversación, manteniendo la lógica de cuatripartición, participando a la vez dos parejas, la de los alférez, quienes se colocan en un extremo de la mesa, y la pareja de invitados al otro, destacando la presencia de la dualidad *chacha-warmi* como elemento sustancial del protocolo del saludo, formándose una fila en espera de saludar a la pareja de alférez, mientras el resto danza y comparte al son de la música de lakitas, bronces o sikuris. En este momento el cariño· se expresa a través de colgar billetes en la solapa de uno de los alféreces, colocando collares de billetes o adornando los sombreros con éstos.

A un costado de la pareja de alférez se ubica una persona que cumple el rol de contador, quien porta lápiz y cuaderno para anotar las entregas en dinero y/o especies, llevando un detallado registro de los nombres del monto y de quienes aportaron. El registro se inscribe dentro de la práctica del *ayni* ya que para una siguiente ocasión quienes fueron pasantes de

la festividad retribuirán una cantidad equivalente al regalo recibido.

El brasero con humo de incienso también es un elemento que aparece en ciertos momentos en la mesa. Los alférez y otros miembros de la comunidad sahumean los santos, la mesa, las ofrendas, a veces de rodillas, y en otras ocasiones el brasero se ubica en un extremo de una esquina de la mesa a los pies o sobre ella, cumpliendo la función de purificar todo lo que va cubriendo.

Considerando lo anteriormente descrito sostenemos que la mesa es la escenificación de la fiesta, en que se recrean prácticas rituales ancestrales, representando a su vez un orden normativo, económico y religioso continuo y a su vez en constante transformación. La presencia de elementos protocolares da cuenta de una serie de obligaciones y responsabilidades comunitarias que configuran y son parte constituyente del sistema normativo aymara de Cancosa en torno a la pareja de alférez, el uso de la hoja de coca y el alcohol como mediadores de la interacción entre lo humano y lo divino.

Comentarios a modo de cierre

Las festividades andinas constituyen campos normativos, en tanto contienen diversos elementos situados en lo ritual-religioso, que regulan el actuar de comuneros. Es así que en festividades como la Cruz de Mayo en el pueblo de Cancosa, se puede observar la vigencia y permanencia del sistema de autoridad tradicional a través de la figura de la pareja de alférez, quienes estarán a cargo de garantizar el buen desarrollo de la fiesta, atender a comuneros e invitados, pero sobre todo a partir del cumplimiento de una serie de costumbres en torno a la mesa ceremonial, como el uso de la hoja de coca y el alcohol, en el marco del ejercicio del *ayni*, la reciprocidad, en tanto obligación moral de dar, recibir y devolver entre dos entidades, otorgando prestigio a quienes participan de la relación y reforzando el sentido de pertenencia a la comunidad de origen, siendo a su vez la base del sistema de justicia del mundo aymara.

En este sentido reconocer la dimensión normativa de una festividad nos permite situarla como un elemento constitutivo del sistema normativo aymara, en que su capacidad regulatoria se sostiene desde referentes propios de una comunidad, por lo que hablar de pluralismo jurídico es también visibilizar otras dimensiones de lo social que son parte de lo normativo, como la fiesta.

Referencias bibliográficas:

Acevedo, K. (2010). *El reconocimiento del derecho propio indígena. Situación actual en Chile, en el Derecho Comparado e Internacional. Derechos al agua y geotérmicos. Caso Toconce y El Tatio (Tesis de Licenciatura)*. Universidad de Chile.

Albó, X. (2000). *Derecho consuetudinario: posibilidades y límites.* La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

Assies, W. (2001). La oficialización de lo no oficial: ¿(re)encuentro de dos mundos? *Alteridades, 11*(21), 83-96.

Basaure, M. F. (2015). *Población Aymara y agua en los humedales de la Comuna de Pica. Región de Tarapacá, Chile (Tesis de Licenciatura)*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Bello, Á. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL.

Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Bertini, L., & Yáñez, N. (2013). Pluralismo jurídico: derecho indígena y justicia nacional. *Anuario de Derechos Humanos, 9*, 151-160. doi:10.5354/0718-2279.2013.27040

Boccara, G., & Bolados, P. (2008). ¿Dominar a través de la participación? El neoindigenismo en el Chile de la posdictadura. *Memoria Americana, 16*(2), 167-196.

Borello, R. (2005). Sobre el pluralismo jurídico. En L. M. Aseff (Ed.), *Las fuentes del derecho y otros textos de teoría general*. Rosario: Editorial Juris.

Caqueo, A., De Munter, K., Urzúa, A., & Saiz, J. (2014). Entre lo aymara y lo chileno: escala de involucramiento en la cultura

aymara (EICA). Una aproximación interdisciplinar a la dimensión aymara en la vivencia intercultural de estudiantes de enseñanza básica del norte de Chile. *Chungará, 46*(3), 423-435. doi:http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562014000300007

Carter, W., & Albó, X. (1988). La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto. En X. Albó, *Raíces de América: el mundo aymara* (págs. 451-494). Madrid: Alianza Editorial.

Castro, M. (2003). Desafíos de las Políticas Interculturales en Chile: Derechos Indígenas y el Desarrollo Económico. *Fermentun, 38*(13), 520-538.

Choque, M. E. (2001). Reconstitución del ayllu y derechos de los pueblos indígenas: el movimiento indio en los Andes de Bolivia. *Journal of Latin American Anthropology, 6*(1), 202-224.

CIHDE. (2006). *Pautas de Crianza Aymara. Estudio: "Significaciones, actitudes y prácticas de familias aymaras en Relación a la crianza y cuidado Infantil de los niños y niñas desde la gestación hasta los diez años".* (V. Gavilán, P. Vigueras, A. M. Carrasco, R. Cabezas, V. Madariaga, M. Escobar, & C. Mamani, Edits.) Iquique: Centro de Investigaciones para el Desarrollo del Hombre en el Desierto.

Cóndor, E. (2010). *Normas, procedimientos y sanciones de la justicia indígena en Bolivia y Perú.* Lima: Comisión Andina de Juristas.

Corrigan, P., & Sayer, D. (2007). La formación del Estado inglés como revolución cultural. En M. Lagos, & P. Calla (Edits.), *Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (págs. 39-74). La Paz: PNUD (Cuaderno de Futuro No. 23).

De Alarcón, S. (2009). La justicia comunitaria como sustento de la ética aymara. *Integra Educativa, 2*(3), 253-278.

De la Torre, L. M., & Sandoval, C. (2004). *La reciprocidad en el mundo andino: el caso del pueblo de Otavalo.* Quito: Ediciones Abya Yala.

De Sousa Santos, B. (2003). *La caída del ángelus novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política.* Bogotá: ILSA-Universidad Nacional de Colombia.

Defensor del Pueblo. (2008). *Sistema jurídico de los pueblos indígenas,*

originarios y comunidades campesinas en Bolivia. La Paz: Canasta de Fondos.

Fernández, F. (2014). *Los pueblos indígenas del norte grande de Chile.* Santiago de Chile: Defensoría Penal Pública, Unidad de Defensa Penal Juvenil y Defensas Especializadas Departamento de Estudios y Proyectos.

Fernández, M. (2001). La ley del ayllu: justicia de acuerdos. *Tinkazos. Revista boliviana de ciencias sociales*(9), 11-27.

Ferraro, E. (2004). *Reciprocidad, don y deuda.* Quito: Ediciones Abya Yala.

García, J., Pulido, R., & Montes, Á. (1993). La educación multicultural y el concepto de cultura. *Revista Iberoamericana de Educación*(13), 223-256.

Guéry Chuquimia, R. (2006). *Repensando la democracia desde el ayllu. De la condición democrática en crisis a la idea de comunidad en la política.* La Paz: Editorial Independiente.

Gundermann, H., Foester, R., & Vergara, J. (2003). *Mapuches y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos.* Santiago de Chile: RIL Editores.

Hoekema, A. (2002). Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario. *El Otro Derecho*(26-27), 63-98.

Inksater, K. (2005). *Resolviendo tensiones entre derecho indígena y normas de derechos humanos a través del pluralismo juri-cultural transformativo [Tesis de Licenciatura].* Otawa: Universidad de Ottawa.

Iturralde, D. (2005). Reclamo y reconocimiento del Derecho Indígena en América Latina: Logros, límites y perspectivas. *Revista IIDH, 41*(8), 17-47. Obtenido de http://historico.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/iidh/cont/41/pr/pr3.pdf

McGuffin-Naranjo, L. (2012). *Ritualidades de reciprocidad en los carnavales indígenas andinos [Tesis de Maestría].* Louisiana: Universidad del Estado de Louisiana.

Melín, M., Coliqueo, P., Curihuinca, E., & Arroyo, M. (2016). *Azmapu Una aproximación al Sistema Normativo Mapuche desde el Rakizuam y el Derecho Propio.* Temuco: INDH. Obtenido de

https://bibliotecadigital.indh.cl/handle/123456789/984

Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Obtenido de http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Nash, C., Núñez, C., & Bustamante, M. (2014). *Derechos Humanos y pueblos indígenas en Chile. Análisis jurisprudencial para procesos de consulta en el marco del Convenio 169 de la OIT*. Santiago de Chile: Centro de Derechos Humanos. Obtenido de http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/142688

Paz, S. (2014). Los diversos caminos del pluralismo jurídico: hacia una reflexión del Estado Plurinacional. En M. Castro Lucic (Ed.), *Los puentes entre la antropología y el derecho. Orientaciones desde la Antropología Jurídica* (págs. 251-282). Santiago de Chile: Programa e Antropología Jurídica e Interculturalidad, Universidad de Chile. Obtenido de https://www.uchile.cl/publicaciones/122288/los-puentes-entre-la-antropologia-y-el-derecho

Savigny, F. C. (1930). *Sistema del derecho romano actual*. Madrid: Góngora.

Sieder, R. (2002). *Pluralismo legal y globalización jurídica: retos del multiculturalismo en América Latina*. Obtenido de http://red.pucp.edu.pe/ridei/libros/pluralismo-legal-y-globalizacion-juridica-retos-del-multiculturalismo-en-america-latina/

Sieder, R. (2010). La antropología frente a los derechos humanos y los derechos indígenas. En A. Estévez, & D. Vázquez (Edits.), *Los derechos humanos en las ciencias sociales: una perspectiva multidisciplinaria* (págs. 135-166). México: FLACSO.

Sierra, M. T. (2011). Pluralismo jurídico e interlegalidad. Debates antropológicos en torno al derecho indígena y las políticas de reconocimiento. En V. Chenaut, M. Gómez, H. Ortiz , & M. Sierra (Edits.), *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización* (págs. 385-406). México: CIESAS-FLACSO.

Stavenhagen, R. (1990). *Derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Tischler, S. (2005). La emergencia crítica de los sujetos en América Latina. En F. Escárzaga, & R. Gutiérrez (Edits.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* (págs. 487-493). México: Juan Pablos Editores.

Toledo Llancaqueo, V. (2005). Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina 1990-2004 ¿Las fronteras indígenas de la globalización? En P. Dávalos (Ed.), *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia* (págs. 80-96). Buenos Aires: CLACSO.

Untoja, F. (2001). *Retorno al ayllu. Una mirada aymara a la globalización*. La Paz: Fondo Editorial de los Diputados.

Valladares, L. (2011). El peritaje antropológico: Los retos del entendimiento intercultural. En J. Baeza, M. Gómez, & N. Ramón (Edits.), *Pueblos indígenas. Debates y perspectivas* (págs. 509-536). México: Programa México Nación Multicultural-UNAM.

Walsh, C. (2002). Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico. *Aportes Andinos*(2), 1-6. Obtenido de Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas 4(36): http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/543

Wolkmer, A. C. (2002). *Introducción al pensamiento jurídico crítico*. Sao Paulo: Saraiva.

Wolkmer, A. C. (2003). Pluralismo jurídico: nuevo marco emancipatorio en América Latina. En M. García Villegas, & C. Rodríguez (Edits.), *Derecho y sociedad en América Latina: Un debate sobre los estudios jurídicos críticos* (págs. 247-258). Bogotá: ILSA.

Yrigoyen, R. (2003). Derecho indígena en los países andinos ¿mecanismo alternativo o jurisdicción propia? *Revista CREA*(4), 171-193.

Yrigoyen, R. (2012). Pluralismo jurídico y jurisdicción en el horizonte del constitucionalismo pluralista. En H. Ahrens (Ed.), *El Estado de derecho hoy en América Latina. Libro homenaje a Horst Schönbohm* (págs. 171-193). México: Fundación Konrad Adenauer.

Artículo

Tiwanaku. La vida en torno al Takhi CACOT, lecherías y turismo.

"Todos somos la cara de Tiwanaku". Takhi CACOT, lecherías y arqueología en la cotidianeidad del valle

Lidia Iris *Rodríguez Rodríguez*
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
logossolar1@hotmail.com

Recibido: 15-01-2020
Aceptado: 30-03-2020

Resumen: El texto se enfoca al valle de Tiwanaku y la dinámica de su población en torno al Takhi, los circuitos productivos de leche y la organización entre los ayllus y la junta de vecinos. Elementos que generalmente se invisibilizan ante el enfoque público en el sitio arqueológico Tiwanaku, su empleo político y el turismo. En la dinámica política y económica cotidiana de la organización del valle de Tiwanaku se reconocerán diversos elementos que sustentan históricamente el comunitarismo aymara y su relación con la agenda política del Estado Plurinacional de Bolivia.

Palabras clave: *Tiwanaku, ayllu, circuito productivo, comunitarismo Estado Plurinacional.*

Tiwanaku. Life around Takhi CACOT, dairies and tourism. "We are all the face of Tiwanaku". Takhi CACOT, dairies and archeology in the daily life of the valley

Abstract: The text focuses on the valley of Tiwanaku and the dynamics of its population around the Takhi, the productive milk circuits and the organization between the ayllus and the neighborhood council. Elements that are generally invisible in view of the public focus on the Tiwanaku archaeological site, its political use and tourism. In the daily political and economic dynamics of the organization of the Tiwanaku valley, various elements that historically sustain Aymara communitarianism and its relation to the political agenda of the Plurinational State of Bolivia will be recognized.

Keywords: *Tiwanaku, ayllu, productive circuit, communitarianism, Plurinational State.*



Tiwanaku. Vida em torno de Takhi CACOT, laticínios e turismo. "Somos todos o rosto de Tiwanaku." Takhi CACOT, laticínios e arqueologia no cotidiano do vale

Resumo: O texto enfoca o vale de Tiwanaku e a dinâmica de sua população em torno do Takhi, os circuitos de produção de leite e a organização entre o ayllus e o conselho da vizinhança. Os elementos geralmente invisíveis ao público concentram-se no sítio arqueológico de Tiwanaku, em seu emprego político e no turismo. Na dinâmica política e econômica diária da organização do vale Tiwanaku, serão reconhecidos vários elementos que apóiam historicamente o comunitarismo aymara e sua relação com a agenda política do Estado Plurinacional da Bolívia.

Palavras-chave: *Tiwanaku, ayllu, circuito produtivo, comunitarismo, Estado Plurinacional.*

El valle de Tiwanaku comprende un territorio de 314 833 km², forma parte de la provincia Ingavi, departamento de La Paz. Juan Albarracín (1996, pág. 49) señala que el sector campesino del valle de Tiwanaku –aymaras principalmente y en menor parte por urus y quechuas- se conforma por comunidades organizadas en un sistema sindicalista, enlazadas con autoridades e instituciones gubernamentales a través de las autoridades sindicales. Como en tiempos prehispánicos, la población aymara constituye la mayor población y en nuestros días representa un fuerte bastión histórico de la organización social originaria de las comunidades tiwanakotas. El autor referido previamente (pág. XI) ha documentado la forma en cómo la continuidad de sus estructuras política, económica e ideológica ha permitido la reproducción social y cultural de la población originaria del valle de Tiwanaku. La organización basada en los ayllus y la marka, constituyen los elementos organizativos más importantes, que tienen "sus raíces en un proceso milenario de desarrollo" (pág. 72). El ayllu se caracteriza por ser una jerarquía al servicio colectivo y la marka: "constituye el elemento más elocuente de este principio, no solamente porque en ella convergen varios ayllus, sino porque en su estructura se integran varias identidades étnicas" (pág. 70). En la actualidad, el Estado Plurinacional de Bolivia se legitima históricamente en la conformación social del Qullasuyo Marka.

En recuento histórico de la región durante el período colonial, Choque y Mamani plantean que Tiwanaku formaba aparte de la provincia de Pakajaqi (Pacajes), compartiendo con "Qallapa, Qaqinkura, Axawiri (Caquiaviri), Machaqa la Chica, Machaqa la Grande", además de Waqi y Wiyacha", la última incorporada de Umasuyu. En el mismo período refiere Susana Mejillones (2012, pág. 233) "algunos pobladores conservaron sus sistemas de copropiedad comunal", por lo cual no fueron propiedad de una hacienda o de propiedad individual.

Mejillones retoma los estudios de Villamor en 1990, quien analiza los registros históricos de 1658 y 1693, de los cuales destaca que:

> En Tiwanaku existían los ayllus Kala Oka, Chambi, Achuta, Kasa, Wankollu, Achaca y Waraya". A principios del siglo XVIII, se consolidaron las estancias con la población procedente de otras provincias y en desmedro de los habitantes originales. Como resultado, surgieron nueve comunidades que sobreviven hasta el día de hoy: Chusekani, Pillapi, Kaluyo, Suriri, Kapiri, Wakullani, Kausaya, Yanarico y Korpa. En 1773 había diez ayllus con población originaria y nueve estancias con población forastera; además de una nueva comunidad denominada Yanamani (Mejillones, Tinta, & Nina, 2012, pág. 232).

Más adelante habremos de retomar dicha información para identificar la continuidad de algunos de estos ayllus en el valle de Tiwanaku. en un registro territorial provincial se ha identificado el registro de 1909, en donde se refiere que Ingavi se constituía por "Jesús de Machaca, Viacha, Tiwanaku, Guaqui, San Andrés de Machaca, Taraco y Desaguadero (Chaka Marka)" (Choque & Mamani, 2003, pág. 154). Es entonces que dicha información se recupera para la constitución oficial del municipio de Tiwanaku bajo la Ley del 22 de noviembre de 1947 (pág. 232) y desde entonces se le conoce con la denominación política contemporánea.

En torno a la conformación política originaria actual provincial resalta la organización "Suyu Ingavi de Markas, Ayllus y Comunidades Originarias" (SIMACO), el cual fue reconocido por el FJRR núm. 0203/2000, la Federación Departamental Única de Trabajadores Campesinos de La Paz-Tupaj Katari (FDUTCLP-TK) y la Confederación Sindical Única de. Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). La SIMACO fue reconstituida el 16 de septiembre de 1993, consagrada el 20 de septiembre de 1999, y reconocida con la



Imagen 1. Asamblea Ordinaria de la CACOT. Foto de Lidia Iris Rodríguez.

Ley 151 del 11 de julio de 2011 de Símbolos e Identidad de Autoridad Originario. La reconstitución fue elemento relevante en la década de los años noventa:

> Este proceso fue iniciado en el año 1993, por las comunidades de la provincia Ingavi (departamento de La Paz), que el 16 de enero decidieron volver a organizarse en ayllus y comunidades originarias, bajo el gobierno de sus autoridades propias jilaqatas y mallkus, retomando así el camino de la autonomía y libertad indígena. Ingavi dio comienzo a un proceso de regreso a lo propio y el abandono, casi vertiginoso, de una forma de organización impuesta por el Estado reformista de 1952, el sindicato campesino (Choque & Mamani, 2003, pág. 147).

En la práctica encontramos que ha existido una recuperación de la organización originaria, pero en alta coordinación con la estructura de sindicalismo campesino establecida desde la etapa de Revolución Nacional. Ahora bien, habrá que referir que lo anterior se suman los matices contemporáneos, con la ejecución de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. Ahora se reconocen cuatro niveles de gobierno en donde la autonomía está presente e

inicia con el Estado, a través del Órgano Ejecutivo, el Gobierno Autónomo Departamental, los Gobiernos Autónomos Municipales, y culmina con los Gobiernos Autónomos Indígenas Originarios Campesinos, lo cual se ha establecido como vía de relación directa entre gobiernos, dejando como intermediarios a los órganos sindicales. Las formas internas de organización social en la provincia Ingavi se dividen en cuatro niveles: *a)* las comunidades; *b)* las subcentrales; *c)* los cantones, y *d)* la Federación de Campesinos de la Provincial. Mamani comenta que:

> En la vida cotidiana estos niveles de organización se manejan de forma autónoma porque cada comunidad, subcentral, cantón tiene sus propias estructuras internas referidas a las decisiones que se toman, sus sistemas de legitimación, rotación de cargos y actividades deportivas. Pero en momentos extraordinarios [...] se articulan estos rápidamente para constituirse como unidades complejas y diversas con gran capacidad para movilizar sus fuerzas internas (Mamani Ramírez, 2005, pág. 60).

A la marka también se le llama cantón. Tiwanaku es Marka por su condición originaria, municipio, políticamente, y cantón desde la estructura sindical. La correspondencia originaria es: sayana,[1] ayllu, marka y suyu, y la política: municipio, provincia y departamento. En el valle de Tiwanaku como en otros espacios con estructuras político-sindicales similares, es habitual escuchar o leer el empleo intercalado de conceptos con origen que fluctúa entre lo originario, político moderno y sindical. Así, es habitual también referir a la central agraria, la cual corresponde al total de la estructura política municipal, de marka o cantón, de la cual Mamani refiere que:

> El nivel cantonal se convierte en la antesala de lo que se va a decidir a nivel provincial además, de ser un potencial espacio para las movilizaciones sociales. El nivel cantonal es el espacio de las decisiones para arriba (provincial) y hacia abajo (las comunidades). Es el espacio para el flujo de las decisiones

1 Tierra de propiedad privada, equivalente a parcela.

y contra decisiones. Aquí se articula la expresión mayor de la jerarquía horizontal de las organizaciones sociales indígenas en la región (Mamani Ramírez, 2005, pág. 72).

Al nivel de organización cantonal y su coordinación provincial y comunitario encontramos que la estructura sindical sigue siendo la forma de representación política ante el Estado. La CSUTCB es una de las mayores fuerzas políticas que subordina lo originario al sindicalismo. La estructura agraria establecida por la Revolución Nacional en 1952 sigue primando; en torno a la relación ayllu-sindicato, Esteban Ticona señala:

> La complementación unitaria parece el camino más viable y quizás una de las salidas más claras a la intención de injerto entre ayllu y sindicato [...]. Esta doble estructura, a la vez tradicional y sindical, en su nivel local no representa mayor problema para los comunarios. Por una parte les permite legalizarse como organización campesina fuera de la comunidad; pero por la otra, les permite legitimarse al interior de la propia comuna (Ticona, Rojas, & Albó, 1995, pág. 105).

El Proceso de cambio del Estado Plurinacional ha mantenido esta relación agraria-sindical sin mayor interés en cambiar su jerarquía organizativa, aunque si ha planteado matices en el campo político y administrativo con la garantía del cuarto orden de gobierno (comunitario) y las autonomías comunitarias y municipales. En el caso de la provincia Ingavi, el Suyu Ingavi de Markas, Ayllus y Comunidades Originarias (SIMACO) a nivel provincial tiene el tercer nivel de representación política, dependiente directo de la FDUCLP-TK (Federación Departamental Única de Trabajadores Campesinos de La Paz Tupaj Katari). Luego de reconocer la estructura política regional habremos de entrar en la organización política al interior de la Marka Tiwanaku.



Imagen 2. Subcentral zona Norte, 2013. Foto de Lidia Iris Rodríguez.

La cotidianeidad en el valle de Tiwanaku

De acuerdo a los datos recuperados por Susana Mejillones para lo proyectado en 2012 por el INE, Tiwanaku tendría un total poblacional de "14,913 pobladores" (Mejillones, Tinta, & Nina, 2012, pág. 237), quienes se distribuyen en 23 comunidades y tres centros poblados, en los cuales la actividad productiva principal es la "producción, transformación y comercialización de la leche" (pág. 231). La autora señala que la zona norte y zona centro son las más pobladas, de las cuales, Pillapi es el centro poblado al norte de Tiwanaku y cuenta con la carrera en Ciencias de la Educación por la UMSA. Achaca y Guaraya tienen 400 parcelas, y son las más grandes de la zona centro.

La organización principal se consagra en el Consejo de Ayllus y Comunidades Originarias de Tiwanaku (CACOT), el cual sesiona en reunión ampliada con las 23 comunidades y tres centros poblados, los días 30 de cada mes, con alrededor de 350 autoridades que conforman el *chacha-warmi* (dualidad andina) de cada comunidad, la junta de vecinos, el comité de vigilancia y el gobierno municipal (alcalde y concejales). Las comunidades, a la vez, tienen sus asambleas mensuales, generalmente los días 1 y 15 del mes -depende de las necesidades de la comunidad, pueden coordinarse reuniones extraordinarias- y cada subcentral o zona tiene su asamblea los mismos días por la mañana.

De acuerdo a los datos del PDM Tiwanaku (2007) y de la Fundación Tierra (Mejillones, Tinta, & Nina, 2012, pág. 237), el total de familias en Tiwanaku es de 3002, distribuidas de la siguiente forma:

Zona Este Asamblea: 15 c/mes. Familias:613	**Zona Centro Asamblea: 15 c/ mes Familias:869**	**Zona Oeste Asamblea: 15 c/ mes Familias:715**	**Zona Norte Asamblea: 30 c/ mes Familias: 1009**
Comunidad Calullyo (409)	Pueblo Tiwanaku (184)	Comunidad Achuta Grande (99)	Pueblo Huacullani (241)
Ayllu Originario San Antonio de Chusicani (88)	Ayllu Yanamani (86)	Ayllu Originario Chambi Grande (44)	Ayllu Originario Queruni (127)
Ayllu Originario Pircuta (36)	Ayllu Guaraya Originario (162)	Ayllu Originario Yanarico (209)	Comunidad Huancuyo (214)
Ayllu originario Corpa (80)	Ayllu Originario Achaca (222)	Comunidad Rosa Pata (43)	Comunidad Centro Huacullani (114)
Comunidad Causaya (76:86)	Ayllu Originario Huancollo (118)	Ayllu Originario Suriri (37)	Comunidad Capiri (78)
	Ayllu Kasa Achuta (57)	Ayllu Originario Umamarca (45)	Comunidad Huari Chico (235)
	Ayllu Originario Chambi Chico (40)	Pillapi San Agustin (197)	
		Consejo de Ayllus y C.O. Pillapi (41)	

Los mallkus y mama´tallas, representantes de zona junto con el mallku Jilliri, asisten a cuatro asambleas ampliadas provinciales cada tres meses en las oficinas del SIMACO. Mejillones dice que “en este nivel participan todas las autoridades originarias de Tiwanaku y el resto de dirigentes de las markas de la provincia, en total hay unos 3 500 miembros” (Mejillones, Tinta, & Nina, 2012, pág. 239). Las reuniones ordinarias de SIMACO se realizan los días 13 de cada mes, con las nueve markas del Suyu Ingavi. Se convoca a los mallkus principales del cantonal y subcentrales de Taraco, Tiwanaku, Desaguadero, Jesús de Machaca, San Andrés de Machaca,

Urinsaya y Aransaya, Achailata, Guaqui y Araksota;[2] por número poblacional, una de las markas principales es la del valle de Tiwanaku.

En Tiwanaku se cuenta con tres sistemas de producción en la ganadería lechera. Mejillones refiere la "1) Producción especializada en la lechería, para el mercado; 2) diversificada agropecuaria a secano para consumo familiar, y 3) siembra de hortalizas con riego, venta y consumo interno". Se cuenta con dos actores económicos productivos: "1) familiar y de reciprocidad comunitaria, y 2) pequeños y medianos productores" (Mejillones, Tinta, & Nina, 2012, pág. 240); así, también la relación de mercado se tiene con las empresas de lácteos con Pil, Delizia Ilpas. En las comunidades se tiene la figura de las asociaciones familiares que compran leche a sus vecinos y elaboran productos para el mercado.

El 12 de junio de 2013 pude presenciar el juramento de los representantes de la asociación civil de 25 lecheros de la comunidad de Kasachuta. Se le tomó juramento con la whipala por un año con el presidente, vicepresidente, secretario de actas y tesorero. Se realizó la cha´lla por la cooperativa y al final convidaron un apthapi para todos los asistentes. La ritualidad originaria se permeó de un sentido cívico por la constitución de una figura colectiva de producción de leche, lo cual se reflejó en la toma de juramento portando la bandera originaria y haciendo la señal de honor dependiendo de la formación política o religiosa de cada uno de los fundadores.

2 En las dos ocasiones que pude asistir a las asambleas trimestrales de SIMACO, constaté la asistencia de los mallkus y mama´tallas subcentrales, y del mallku Jilliri de cada marka que conforma la SIMACO; aproximadamente unas 90 personas. En la asamblea de junio de 2013 me percaté de un cartel con la leyenda "Cartas orgánicas municipales, participativas y con equidad ahora". En la misma se trató el tema del congreso del 11 y 12 de agosto del mismo en San Andrés de Machaca Urinsaya de la CSUTCB-Ingavi, del Congreso Orgánico del suyu Ingavi, los proyectos a registrar para el Fondo Indígena y el conflicto por posibilidad de autonomía de Viacha.

En los espacios rurales bolivianos es común ver juramentar con la señal de la cruz a los católicos y cristianos, y con el puño en alto o la mano en el pecho a los de corte más sindicalista. La matriz agraria y la reproducción ritual originaria se hicieron presentes en la combinación cívico-religiosa andina.

Actualmente, la producción de leche es la actividad económica más redituable y, en consecuencia, es prioritaria para los pobladores de Tiwanaku, como lo refiriera Alberto Cruz, ingeniero zootecnista de Kasachuta "antes trabajaba afuera y pagaban 6 000 BOB al mes, eso mismo gano en la producción de leche sin alejarme de mi familia" (Comunicación personal, junio de 2013). Un 10% de la gente de su comunidad se dedica a las artesanías y surten los kioskos del sitio arqueológico, por lo cual en 2010 se formó una asociación de productores lecheros para ganar proyectos.

La ganadería vacuna y la producción de leche, junto con el turismo en el sitio arqueológico, son las actividades de mayor relevancia. Aun así, la segunda no supera en importancia a la primera. Se podría decir que existe el consenso de dar prioridad a los proyectos productivos. Se sabe que algunos lecheros producen diariamente hasta 600 litros por comunidad, como en Achaca, Yanarico, Pillali y Huancoyo, las comunidades más grandes y principales lecheras de Tiwanaku; la feria de ganado los domingos contiene importancia en el mismo sentido. La cercanía con el núcleo familiar y la posibilidad de coordinar un circuito económico regional a partir de la producción lechera son algunas de las razones para entender por qué razón el área de venta de ganado vacuno cercana al centro de salud de la cabecera municipal de Tiwanaku se ha extendido en los últimos años, "el litro se lo venden a PIL a 3.5 BOB y la empresa les paga por quincena. Toda la comunidad trabaja para la empresa" (Roberto Choque, 16 años, de Achaca, comunicación personal, junio de 2013).



Imagen 3. Consejo de asesores de CACOT, 2013.
Foto de Lidia Iris Rodríguez.

Junta de vecinos. La oposición de lo compartido

A la par de la estructura de gobierno originario se ubica la Junta de Vecinos de-Pueblos de Tiwanaku y la alcaldía, ambos coordinados por el Ministerio de Culturas y Turismo, y entre dichos niveles de gobierno, más el departamental de La Paz y el estatal, conforman un núcleo en la toma de decisiones con respecto al sitio arqueológico más importante de Bolivia. "La marka o pueblo central es parte de la democracia y lógica andina, pero su monopolio sobre el contorno rural es una violación de esta democracia" (Ticona, 2003, pág. 143). Lo anterior se ve plasmado en la diferenciación que tanto vecinos como comunarios hacen entre el centro poblado y las comunidades de Tiwanaku, una relación de discrepancia cultural, que no tiene sustento histórico real. Sobre el tema Esteban Ticona reflexiona:

> La oposición comunario-persona y no-comunario-q'ara tiene su expresión más crítica en la relación entre los comunarios y los vecinos antiguos de los pueblos

> tradicionales, aun cuando los vecinos compartan muchos rasgos culturales y hasta lingüísticos con los comunarios a los que rechazan (Ticona, Rojas, & Albó, 1995, pág. 109).

En el Valle de Tiwanaku se presenta la relación que Esteban Ticona refiere, es habitual escuchar a la gente del pueblo referirse a la gente de las comunidades como "campesinos", lo cual toma una connotación de diferenciación de quienes habitan el pueblo y quienes viven alrededor y acuden al pueblo por actividades escolares, comerciales, de organización regional (CACOT), actividades administrativas, deportivas, etc. La relación se polarizó entre ambas partes después de la toma del sitio arqueológico en el año 2000 y el vuelco de toma de poder de las naciones originarias en el país. Aunque también el conflicto tomó tintes de dialogo en 2013, en donde se percibió una posibilidad más permisiva en el espacio de la junta de vecinos.

La junta de vecinos de junio del año referido, fue presidida por César Callisaya, dicha reunión se realiza en español y termina a las 5 pm "para que los residentes puedan regresar a La Paz", ambos elementos reiteran el deslinde con la población de los ayllus, quienes en sus reuniones de CACOT hablan el mayor tiempo en aymara, los vecinos hablan en español porque viven en el pueblo y varios de ellos sólo acuden desde la ciudad de La Paz, en lo cual se hace énfasis como una forma colectiva de diferenciar su sentido urbano en oposición al rural de los habitantes de los ayllus.

A pesar de la connotación referida, en ese año se trató de impulsar la integración al escenario político de Tiwanaku, en el cual la CACOT tiene el papel principal. Esa forma de empoderamiento, muy alentado por la estructura de gobierno, vía Ministerio de Culturas y Turismo, ha generado un conflicto velado entre los comunarios y el centro poblado. En la junta de vecinos del 14 de junio de 2013 se señaló: "Tiwanaku es la capital de la tercera sección de Ingavi, no centro poblado". Las comunidades tienen diferentes necesidades: "Nos hemos sentido discriminados, ambos convivimos y nos beneficiamos

de los proyectos"; "El inquilino nos está mangueando"; "Tiwanaku es la cara de Bolivia"; "Hay que darle vida al pueblo"; "No nos toman en cuenta por igual"; "En tres años de administración del alcalde no se ha inaugurado ninguna obra, todo se va a las comunidades"; "Somos la cara, necesitamos más recursos". Sin embargo, al no ser un conflicto radical, se perciben también las posibilidades de conjunción de fuerzas en momentos coyunturales en los cuales el centro poblado es la fuerza menor. En la reunión el presidente dijo: "Quisiera que no hubiera rencillas entre vecinos y mallkus porque todos somos la cara de Tiwanaku"; "Sí tenemos que asistir a las reuniones de CACOT, porque nosotros somos los culpables por no posicionarnos activos"; Un representante de la elaboración de la Carta Orgánica, miembro de las comunidades, les dijo: "Cómo quieren espacio en CACOT si ya con la toma de lista se están aburriendo. Ustedes son los culpables de que no los tomen en cuenta los mallkus; miren cómo están entre ustedes".

La estructura de gobierno local (alcaldía, autoridades originarias, y junta de vecinos) logra unirse en coyunturas políticas para conformar un bloque, en ocasiones frente a la estructura misma de gobierno estatal. La muestra de mayor fuerza política se realizó el 6 de agosto de 2000 con la toma del sitio arqueológico. El panorama indicaba visos de reconciliación, conjunción de fuerzas y superación de las contradicciones que se tuvieron años atrás en la relación del pueblo con las comunidades; los habitantes del valle de Tiwanaku darán cuenta de la solución, aunque existe la posibilidad de lograr relaciones más cordiales y de conjunción de fuerzas entre los habitantes comunarios y vecinos.

Takhi en el comunitarismo aymara. CACOT, mallku cantonal, subcentrales y los 23 ayllus de Tiwanaku

El Consejo de Ayllus y Comunidades Originarias de Tiwanaku (CACOT) es el órgano que coordina las 23 comunidades del municipio de Tiwanaku; los cargos son asignados por usos y costumbres y consiste en una estructura de cinco mallkus

principales; el primero, llamado mallku jilliri (máximo) y cuatro más representantes de las cuatro subcentrales de las zonas Norte, Este, Oeste y Centro del municipio. Cada comunidad asigna ocho mallkus que son votados por el número de parcelas de la comunidad; a la vez, ellos se integran a la estructura subcantonal y de ahí al mallku Cantonal. La estructura territorial empieza con el tupu (parcela), la sayaña (tierras familiares), el ayllu (comunidad), la marka (municipio) y el suyu (provincia).

Para conocer el camino o *takhi* que los habitantes de las comunidades de Tiwanaku realizan a lo largo de su vida como servicio a su colectividad primaria, zonal, central agraria y suyu, resulta necesario retomar los conceptos *ayllu* y *marka*. Con ello se puede reconocer la singularidad del cargo como parte de la universalidad andina en torno al sistema de cargos aymara. El Taller de Historia Oral Andina (THOA) (1995, pág. 11) afirmaba que el ayllu es "un modelo social originario, contrario y en resistencia a la dominación colonial"; con éste sobreviven los cargos y sus autoridades originarias. Esteban Ticona (2003, págs. 139-143) dice que el ayllu es un conjunto



Imagen 4. Celebración de toma de posesión de Evo Morales en el sitio arqueológico de Tiwanaku en 2010. Foto de Lidia Iris Rodríguez.

de dos parcialidades, conformadas a la vez por ayllus menores o pachaka[3] "arriba/abajo (araxa/manqha o alasaya/Masaya); considera que es el origen del sistema rotativo andino que se caracteriza por el permanente juego dialéctico "entre solidaridad y faccionalismo", en donde los ayllus se agrupan en torno a una marka con una cabeza para cada mitad.

El ayllu forma parte de "un conjunto de interayllus de niveles superiores", los cuales histórica y regionalmente tienen su origen en las markas, que a la vez formaban parte de los señoríos. En dicha geografía social, las actividades públicas de sus habitantes son de "carácter social, político, territorial, religioso o económico", las cuales le confieren un sentido de identidad a través de su territorialidad. Como menciona Mazurek: "del sentido de pertenencia a un lugar y a un comportamiento social especifico ligado a este lugar" (Mazurek en Andia, 2012, pág. 293). Así, el hombre y la mujer andina viven su comunitarismo, el cual ha tenido diversas lecturas en la literatura antropológica.

Xavier Albó (1989) plantea que la idealización de la armonía comunitaria y la igualdad al interior de la comunidad andina se explica por sus mecanismos que evitan la diferenciación "hasta niveles peligrosos", para lo cual el individualismo y comunitarismo se resuelve con el "individualismo de grupo", que se refleja en las instituciones de trabajo colectivo. Lo cual, Albó (1985, págs. 16-21) define y describe como Faena o phayna como trabajo conjunto; jayma o ayma como el trabajo del terreno de uso colectivo, cooperativa, comuna, colectivo, junta; el chuqu como el trabajo colectivo para beneficio de un individuo; la umarqa como el trabajo agrícola colectivo en rotativo; la achuqalla como el trabajo colectivo de techado de casa; la wayka como el trabajo extra; la uñaqa o uñaxa cuando

3 Tristan Platt piensa que el ayllu debe ser considerado en sus distintas dimensiones; su nivel más simple, el ayllu "mínimo" (Platt, 1982), se ha interpretado también como una estancia/comunidad (Izko, 1992) o un *jisk´a ayllu* (Rivera Cusicanqui en Albarracín- Jordán, 1996, pág. 52).

se toma de ejemplo el trabajo de otra comunidad y la uñasi como la faena para ayudar a las autoridades.

En el mismo sentido el autor refiere la funcionalidad de las instituciones de propiedad compartida, con lo cual Albó (1985, págs. 24-30) define las actividades en torno a la tierra y los tipos de propiedad. Así refiere a la tenencia de la tierra como la "base económica que explica en parte la prevalencia de la solidaridad al nivel comunitario"; la Aynuqa refiere a las tierras de comunidad para cultivo rotativo; la laki o uraq t'aqa es la actividad de distribución de terrenos; la jayma es la parcela colectiva con mayordomo responsable de la relación religiosa con los santos; la rama como la actividad de recaudación para fines comunitarios; el arka es la actividad de puesta en común de dinero. Albó (1985, págs. 30-31) también refiere la Mit'a o turno, actividad bajo la cual se da servicio a la comunidad, lo cual es posible a través de las instituciones y relaciones de reciprocidad, entre las cuales Albó (págs. 31-38) refiere como el intercambio de bienes o energía entre unidades individuales, entre estas la Yanapa o ayuda, a nivel más íntimo; el ayni, presente en todo el mundo aymara, el cual refiere el intercambio que exige reciprocidad estricta, en el mismo tipo de trabajo o bien recibido. El Chari, ch'arta'a, que es la actividad de dar en calidad de préstamo a alguien un producto agrícola o elementos domesticos; la Mink'a o pago al servicio inmediatamente, con lo que se tiene a la mano; la Sataqa o sathaqa, actividad en la cual el propietario de un terreno entrega algún surco a otro individuo. Es una forma de dar acceso a algo de tierra a los que no tienen. El Chiki, que es como la Sataqa pero implica más tierras y arreglos más estables; el Qhatichi, uñaqa, es parecido al Waki, y refiere al intercambio de tierra y semilla en pequeñas cantidades y entre iguales. Los medieros, actividad que refiere al arreglo análogo entre ganaderos y viajeros; la Manqharuña, Manq'ayaña, es en donde un ganadero asume la muerte o un animal del que menos tiene, quien después se lo regresará. El Awatir jaytata, es cuando se deja encargado a alguien de sus terrenos. Finalmente, el Turki o Trueque y el Kala, o trueque entre miembro de la misma comunidad.

Albó señala que el fuerte sentido comunitario de los aymara se manifiesta en tanto los intercambios ayudan a crear comunidad, razón por la cual estas formas de reciprocidad no se caracterizan por la retribución monetaria, sino en especie, con trabajo o productos: "el ideal de la reciprocidad es que el don devuelto exceda en generosidad al don recibido" (1989, pág. 56); el autor apunta una interpretación que integre la armonía en la vida comunitaria y los conflictos internos en la que se vea "la solidaridad y el conflicto comunitario como los dos polos de una realidad dialéctica" (pág. 57) del comunitarismo andino. Agrega:

> Otras manifestaciones son las fiestas y ceremonias religiosas, a todo nivel; el sentido de lealtad a los grupos a los que está adscrito un individuo por nacimiento; el papel de la comunidad y sus autoridades en la redistribución de recursos vacantes y en la ayuda a los miembros más necesitados; la organización residencial, con centros construidos casi exclusivamente para la interacción comunitaria (Albó, 1985, págs. 39-40).



Imagen 5. Wajta por el inicio de los trabajos arqueológicos en Tiwanaku, 2014. Foto de Lidia Iris Rodríguez.

En la comunidad andina "las celebraciones constituyen un elemento central de la vida y uno de los momentos en que el comunitarismo alcanza su mejor expresión. Las fiestas y los ritos ocupan todos los aspectos de la vida familiar y comunal" (Albó, 1989, pág. 58). Dicha característica es compartida con los pueblos originarios que se rigen por sistema de cargos, los cuales se identifican por el rito, la asamblea y el trabajo colectivo. El comunitarismo andino, específicamente aymara, es compartido en el valle de Tiwanaku en lo general, en tanto se reconoce el rito, la asamblea, el trabajo colectivo y la reciprocidad en la constitución de las comunidades y su relación a nivel de la marka.[4] La propiedad de la tierra es el criterio principal para ser miembro de una comunidad y delega las obligaciones de "prestar sus servicios en los trabajos comunales, aportar regularmente con cuotas, asistir a las asambleas, ´pasar´ los cargos públicos –políticos y religiosos- que el ayllu o la comunidad tienen establecidos, entre otros" (Ticona, 2003, pág. 128). El servicio que el individuo presta se llama "thakhi o thakhicha en aimara, o en quechua ñan o ñana significa ´camino´ " (*Idem:* 128), trayectoria de trabajo y responsabilidades por el bien de la comunidad.[5] Tiene como base el concepto *chacha-warmi* (Mamani Ramírez, 2012, pág. 87; Ticona, 2003, pág. 130): hombre y mujer como unidad básica andina. La elección de las autoridades se hace con el nombramiento de mallku y mama t'alla o mama mallku.

El cargo es familiar, aunque generalmente es el hombre el representante público; las mujeres viudas o de esposo migrante pueden cumplir el cargo con algún miembro de la

4 También se puede consultar la investigación de Omar Qamasa Guzmán Boutier en *Apuntes acerca del sistema de cargos en los ayllus bolivianos* (2011).

5 Esteban Ticona refiere tres caminos: el *jisk'a thakhi* (camino corto), el *taypi thakhi* (camino medio) y el *jach'a thakhi* (camino grande) (Ticona, 2003, pág. 129). Los dos primeros permiten el ejercicio del gobierno comunal, el tercero es para candidatear al cargo de jilaqata o mallku.

familia, como el hijo. Años atrás la organización política del ayllu era muy estricta, sin embargo ahora hombres y mujeres jóvenes, profesionistas o estudiantes universitarios, cumplen con el cargo: "ser autoridad para los jóvenes implica dejar de ser *lluqalla*"[6] (Quisbert, Callisaya, & Velasco, 2006, pág. 35), a ellos se les delegan funciones como secretario de actas o de deportes, lo cual permite optimizar la organización originaria al aprovechar su formación académica. Mario Pachaguaya (comunicación personal, mayo de 2013) comentó que antes la única forma de cumplir con un cargo era cuando las personas estaban casadas. Ahora, jóvenes solteros pueden cumplir con cargos y escalar en la posición política de su comunidad, subcentral y a nivel cantonal. La formación profesional se ha tomado como una posibilidad de compensar el estatus social, quienes aunque no están casados, se les considera "personas responsables".[7]

El sistema andino para la asignación de cargos en el ayllu es rotativo (Albarracín-Jordán, 1996, pág. 69; Mamani Ramírez, 2005, pág. 61; 2012, pág. 87; Quisbert, Callisaya, & Velasco, 2006, pág. 28; Ticona, 2003, pág. 139; 1995, pág. 90). La democracia rotativa del ayllu garantiza que cada comunidad tenga la oportunidad de cumplir con todos los cargos al interior del sistema, lo que a la vez garantiza igualdad de oportunidades y responsabilidades comunitarias en el ayllu y la marka (Mamani Ramírez, 2005, pág. 61). De esta manera, cada familia sabe con anticipación la responsabilidad de cumplir con el cargo que le sea asignado por rotación. El sistema de rotación de cargos o *muyta* se realiza en todos los niveles, ayllu, marka y suyu, o bien comunidad, subcentral, central

6 Significa "persona que no sabe".

7 En 2012, resaltaba Julio Apaza, técnico en turismo y asesor del mallku subcentral, zona Este. En cada asamblea de la CACOT pedía la palabra y era muy valorada su opinión por ser un joven con estudios. En 2013 se identificaba un grupo de jóvenes solteros que conformaban el grupo de intelectuales de la CACOT y cumplían cargos importantes en las subcentrales y en comunidades.

agraria, provincial y departamental. En la marka Tiwanaku, la división binaria se puede entender con las subcentrales, las cuales retoman la estructura sindical en nombre, pero a la vez retoman la estructura política originaria con los binarios Este-Centro y Norte-Oeste. Lo que se ha llamado confederaciones, son ahora el conjunto de dos subcentrales o zonas, en donde cada subdivisión tiene un jacha mallku por zona, al igual que cada ayllu; todos son regidos por el jacha jilliri mallku cantonal. La máxima autoridad en el ayllu es el jilliri mallku y la jilliri malku tayka; en la marka, el jach'a mallku y la jach'a mallku tayka.[8]

Esteban Ticona señala que los ayllus "siempre intentan combinar dos criterios, formulados idealmente como máxima participación y eficiencia. El primero, se asegura más por el camino de la rotación. El segundo, por la elección del más apto" (2003, pág. 137). En el equilibro se garantiza una buena gestión de los asignados para el cargo comunal. Máximo Quisbert y coautores (2006, pág. 28) afirman que la legitimidad de la autoridad se logra por su actitud generosa al repartir coca, refresco y alcohol, su poder de mando y de convocatoria en las asambleas y las actividades comunales, y el actuar de acuerdo a los usos y costumbres, lo cual inicia con el U*yu* o recorrido que los mallkus hacen por el ayllu buscando garantizar el bienestar del ayllu cuando se tome el cargo.[9]

Para la asignación del jilliri mallku de la central agraria se toman en cuenta varios candidatos propuestos por el ayllu o un grupo de comunarios; cuando no se tiene consenso se hace la votación por filas y se asigna al candidato que más gente agrupe detrás de él. Ticona (2003, págs. 136-137) señala que en el nombramiento también puede existir manipulación política

8 Los mallkus portan chicote, poncho, sombrero, chalina y ch'uspa. Las mama´tallas pollera, abarca, chicote e istalla (bolsa para la coca).

9 En el cargo se reflejan ideologías religiosas y políticas, de católicos, cristianos, indianistas, etcétera; se denota en el consumo de alcohol o la forma de hacer el juramento al recibir el cargo.

y personas que aprovechan el cargo para beneficio propio o que asumen cargos mayores sin el consentimiento de su ayllu. Mario Pachaguaya comentó que antes la votación se daba por el prestigio y respeto que la gente le tenía al postulante a mallku; ahora, existe corrupción: antes de la votación se puede ver a compañeros del postulante en las calles de Tiwanaku repartiendo Coca-cola a las personas y aconsejando por quién votar. Esta práctica puede llegar a cambiar las tendencias en la votación del mallku cantonal (comunicación personal, mayo de 2013).

En las últimas tres décadas el sistema electoral constituye una alternativa. En todos los niveles de asamblea se habla en aymara. La excepción se hace cuando se tiene la visita de algún funcionario hablante de castellano; entonces se emplean ambos idiomas para que éste se entere de la discusión, la forma más cordial para referirse a los presentes es a través del concepto de *hermanos(as)*. Cuando se generan conflictos al interior de la asamblea se opta por darle la palabra a la mayor parte



Imagen 6. Jalljas (guardias) en la celebración del Willkakuti (regreso del Sol) en el sitio arqueológico de Tiwanaku, 2014. Foto de Lidia Iris Rodríguez.

de oradores posibles, de manera que, mediante la votación y el diálogo, la discusión llegue a un consenso. Locual fue observado en asambleas de ayllus, subcentrales, CACOT (Valle de Tiwanaku) y SIMACO (Departamental de La Paz).

Mamani (2012, pág. 82) menciona los tipos de asamblea o tantachawis por jerarquía: Jach'a Tantachawi, Taypi Tantachawi y Taypi Tantawachi. La última es la asamblea ordinaria, y el Jisk'a Tantawachi la asamblea extraordinaria de los ayllus. Cuando los mallkus dejan el cargo se les retiran los símbolos de autoridad, reciben el *apxata* (Quisbert, Callisaya, & Velasco, 2006, pág. 42) y son celebrados con pan, fruta y cerveza por reconocimiento a su labor. Los salientes son nombrados como pasados *pas'aru* (Mamani Ramírez, 2012, pág. 79; Quisbert, Callisaya, & Velasco, 2006, pág. 42; Ticona, 2003, págs. 129-130); cuando han ocupado todos los cargos asignados se les trata como un mayor o anciano, y se convierten en consejeros o *amawta*,[10] y por su experiencia son personas muy respetadas.[11] En la asamblea tienen su lugar junto a los mallkus.

En Tiwanaku, el cambio de mallku cantonal se hace cada 20 de enero; la designación es en noviembre. Se eligen tres candidatos que tengan reconocimiento en la comunidad. Después se convoca a una asamblea y por lista se hace la votación; a los tres candidatos se les coloca al frente de la sala de juntas, donde se nombran los comunarios por lista y se colocan detrás de su candidato preferido. Al final de la lista se cuentan las personas en cada fila de los candidatos se levanta

10 Dirigente espiritual que también puede ser consejero de la comunidad.

11 En la asamblea del ayllu Kasachuta del 1 de junio de 2013, conocí a tío Tiburcio Márquez, mayor de Kasachuta, de 86 años, entonces. Fue cuatro veces mallku, catequista desde hace más de 30 años en su comunidad, y colaboraba en la misa dominical en el pueblo de Tiwanaku; su función como mayor era orientar a los comunitarios y mallkus de Kasachuta. (1 de junio de 2013). María Alejo, mama´talla de Kasachuta (originaria de Achaka, cumple el cargo de su esposo finado), dijo que se reconocen como mayores cuando ya pueden cobrar su bono.

un acta con las preferencias y se lleva a la asamblea cantonal para las reuniones de los días 30 de cada mes. En la asamblea cantonal se vuelve a hacer la votación con los Mallkus de cada comunidad y su comitiva. Aunque al inicio se respeta la decisión de la comunidad, al ser un representante cantonal se tiene que volver a hacer la votación, lo que no pasa con la asignación de Mallkus de comunidad, al final la decisión comunitaria extensa es respetada.

En 2012, el cargo de Mallku jilliri le tocó a la zona Este y en 2013 a la zona norte. Toda la estructura de gobierno originaria se reúne el día 30 de cada mes para tomar decisiones y articularse con las otras estructuras de gobierno. Fidel Choque, del ayllu Kasachuta,[12] refirió que para ser elegido como Mallku subcentral, las comunidades hacen una terna en donde evalúan la capacidad, experiencia y responsabilidad de los candidatos; "todo se consta a las comunidades, se les consulta"[13] (Comunicación personal, 8 de junio de 2013). La designación de cargos tiene variantes de acuerdo al número poblacional.

En las comunidades grandes se pasa la lista por sector y después la general, mientras que, en comunidades más pequeñas, sólo se toma la lista general. Al igual que los subcentrales, don Braulio Amaru Mamani, de la comunidad de Yanamani, mallku Jilliri de la CACOT zona Centro, en 2012 fue asignado por su comunidad y después aceptado por todas las comunidades (Amaru, comunicación personal, abril de 2012). En 2013 dicho cargo le correspondió a la zona Norte, presidida

12 Fue mallku subcentral de zona Centro de CACOT en 2012 y jefe del equipo de mantenimiento del sitio arqueológico de Tiwanaku en 2013.

13 Las reuniones de la subcentral zona Centro y Oeste son los días 15 de cada mes; Huancoyo y Guaraya son las sedes subcentrales respectivamente. Como mallku subcentral de zona Centro, representaba a seis comunidades. Entre sus funciones está apoyar en la gestión de proyectos seccionales, subcentrales, cantonales y municipales.

por el Jilliri mallku Benigno Rodríguez.[14] En las asambleas ordinarias del CACOT, los días 30 de cada mes se discuten los temas generales que competen a todas las comunidades del valle de Tiwanaku en su estructura interna como Marka, y los concernientes a la estructura de SIMACO y estatales, luego estos se llevan a las bases en las asambleas de cada ayllu.[15]

El cambio de cargos varía por ayllu o subcentral. La zona Norte desde hace 15 años, cambia cargos en julio pasando el año nuevo aymara. El resto de las zonas lo hacen en enero. La estructura política de los ayllus del valle de Tiwanaku, agrupados en el CACOT, es actualmente una fuerza política sumamente importante en la región y conforma la estructura política originaria que toma decisiones entre otras cosas, en torno al sitio arqueológico de Tiwanaku, el principal de Bolivia. La responsabilidad del CACOT con el patrimonio arqueológico se garantiza en la articulación de los Mallkus subcentrales en turno con los ex mallkus, trabajadores de la CIAAAT, quienes se distribuyen en 10 trabajadores de mantenimiento y 16 vigilantes del sitio arqueológico.

El boleto de ingreso que incluye el complejo principal Puma Punku, Museo Cerámico y Lítico, tiene un costo de $11 USD para extranjeros, $10 BOB para nacionales, y $2 BOB para estudiantes. Se entiende la importancia y constante disputa por su administración, que al año genera un monto de $4 000 000 BOB. Las ganancias del Willakakuti le corresponden a todos

14 La estructura completa del Mallku cantonal en 2013 fue: Mallku jilliri: Benigno Rodríguez (Rosapata, zona Norte); Sullka mallku: Vicente Mamani (Huacullani, zona Norte); Jalja: Víctor Quispe (Chambi chico, zona Centro); Jalja: Pablo Akayapir (Corpa, zona Centro); Golqi kamani: Domingo Flores (Achuta Grande), y Yanapiri kamani: Santiago Pati (Kasachuta, zona Centro) (Teófilo Choque, comunicación personal, 23 de julio de 2013).

15 En la asamblea ordinaria de Kasachuta, se pudo observar que se realiza el informe de la asamblea ordinaria del CACOT y después se discuten los temas propios del ayllu, tras lo cual se establece el orden del trabajo comunitario por cuadrillas asignadas por lista y se cobra 20 BOB el retraso y 40 BOB la inasistencia a la asamblea, monto que regula la obligatoriedad de asistencia en la asamblea ordinaria.

los sectores del municipio de Tiwanaku, y se divide entre 26 partes para los ayllus y una más para la Junta de Vecinos. Mario Pachaguaya comentó que en algunas ocasiones "las personas peleaban fuerte el cargo de mallku cantonal o de subcentral como plataforma al año siguiente para ser guardarruinas" (Comunicación personal, mayo de 2012).

Así como algunos de los guardarruinas son asignados por reconocimiento de su comunidad, otros cumplen el cargo por la responsabilidad de su ayllu con el CACOT. En 2012, el guardarruinas del ayllu Achuta comentaba que al él lo habían asignado porque nadie de su comunidad quería el cargo y alguien tenía que cumplirlo. Achuta es una de las comunidades productoras de leche más grandes del valle de Tiwanaku; trabajan para la empresa PIL; el guardarruinas decía que la gente de Achuta prefería trabajar en la producción de leche, pero en otros ayllus que no tienen la posibilidad de vivir como abastecedores de leche o algún otro producto redituable, el cargo de guardarruinas es bastante cotizado. Víctor Quispe Akarapi, del ayllu Corpa, comentó: "a partir de la toma del sitio, en la CIAAAT se integra a un trabajador por comunidad; antes todo era por parte del sitio y los arqueólogos eran quienes elegían a los trabajadores" (Comunicación personal, abril de 2012). Como factor común se puede referir que los asignados que obtienen el cargo de guardarruinas por el reconocimiento de su ayllu o que han cumplido como Mallkus muestran interés en la protección del patrimonio. Lo cual se matiza con la producción de leche como actividad económica principal de los ayllus mayores, como sucede en el ayllu Achaka, el más grande la zona Centro, quienes trabajan con la PIL (empresa boliviana) y otras comunidades trabajan con Gloria (empresa lechara peruana).

En Tiwanaku, ayllus y markas han sido atravesadas en su dinámica cotidiana por el patrimonio arqueológico. La relación del takhi con el patrimonio le asigna particularidades al sistema de cargos aymara. En otros lugares generalmente los cargueros desembolsan de su presupuesto familiar para cumplir con el



Imagen 7. Evo Morales y Álvaro García Linera en la celebración del Willkakuti en el sitio arqueológico de Tiwanaku, 2014. Foto de Lidia Iris Rodríguez.

cargo asignado, mientras que en Tiwanaku existen mayores posibilidades de recuperar lo invertido por tomar el cargo de guardarruinas. En la estructura del sistema de cargos existen cargos religiosos y civiles; los últimos, sobre todo en cargos altos, pueden ser remunerados. Sin embargo, éstos son asignados de manera obligatoria por el prestigio que genera el cumplimiento de cargos anteriores en la comunidad. En Tiwanaku no se presenta necesariamente el mismo esquema. La producción de leche y la relación con el mercado en gran escala con algunas empresas de lácteos, es el otro elemento que permite conocer la dinámica de su sistema de cargos.

El mayor cargo cívico, después de Mallku jilliri cantonal, subcentral, y Mallku jilliri de ayllu, es el de guardarruinas, pero el último, es el único que recibe pago monetario y no necesariamente tiene que contar con una trascendencia en el Takhi, lo cual se entiende por la relevancia que la producción lechera tiene en los ayllus más grandes, en donde a pesar de

que el cargo de guardarruinas es pagado, se considera que no compensa las ganancias que se pueden obtener con la actividad lechera. Lo anterior permite entender la razón por la cual la fuerte actividad económica de la región en torno a la producción de leche ha transformado la dinámica del prestigio que se da con el cargo de guardarruinas.

Así entonces, el valle de Tiwanaku presenta particularidades en el sistema de cargos aymara, la dinámica del Takhi es atravesada por una relación económica que rebasa la escala comunitaria a través del cargo de guardarruinas y las cooperativas lecheras. El patrimonio arqueológico en torno al cargo atribuye reconocimiento y obligación, según sea el caso, mientras que el circuito de producción de leche obliga a las personas de los ayllus a cumplir con el cargo, separando al jefe del núcleo familiar de la actividad con mayor derrama económica, lo cual en algún momento es compensada por el prestigio y reconocimiento del cumplimiento del Takhi a través de la CACOT y la relación que se establezca con la junta de vecinos.

Es entonces que en la dinámica cotidiana del Valle de Tiwanaku se reconocen diferentes momentos de relaciones socioculturales, las cuales se pueden definir en local, al interior del ayllu, la relación interayllu, a través de la CACOT, la relación entre las personas de los ayllus y los habitantes del pueblo. Lo regional, en la relación de CACOT con SIMACO, lo municipal con lo departamental, y lo estatal, en torno a las instituciones de los cuatro órdenes de gobierno en torno al sitio arqueológico de Tiwanaku, y con el vínculo con PIL, la empresa productora de leche más grande de Bolivia. Lo cual permite entender que el comunitarismo aymara no se produce de forma aislada, ni se produce únicamente en lo local, sino que es atravesado por la dinámica de las asambleas ordinarias de ayllu hasta la articulación política y económica con el sector empresarial y por la relación con la agenda política del Estado Plurinacional de Bolivia. Por tanto, el Valle de Tiwanaku se entiende en un marco en los cuatro órdenes políticos reconocidos en Bolivia, con lo

cual se inserta en un proceso histórico que se desarrolla entre la disputa por el reconocimiento, reconstitución y autonomía de las nacionalidades originarias y el proyecto desarrollista en el que se encuentre inmerso el Estado Plurinacional de Bolivia. A lo cual, el camino que los sujetos históricos de Tiwanaku y Bolivia transiten habrán de dar respuesta.

Referencias bibliográficas:

Albarracín-Jordán, J. (1996). *Tiwanaku: arqueología Regional y Dinámica Segmentaria.* La Paz: COTESU/Plural editores.

Albó, X. (1985). *Desafíos de la Solidaridad aymara.* La Paz: Alenkar [Cuaderno de investigación CIPCA No. 25].

Albó, X. (1989). Del ayllu a la comunidad mínima actual. Organización social. En X. Albó (Ed.), *Para comprender las culturas rurales en Bolivia.* La Paz: MEC, CIPCA, UNICEF.

Andia Fagalde, E. (2012). *Suma chuymampi sarnaqaña. Caminar con buen corazón. Historia del Consejo de Amawt'as de Tiwanaku.* La Paz: Plural Editores.

Choque, M., & Mamani, C. (2003). Reconstitución del Ayllu y Derechos de los Pueblos Indígenas: El Movimiento Indio en los Andes de Bolivia. En E. Ticona (Ed.), *Los Andes desde los Andes. Aymaranakana, Quichwanakana Yatxatawipa, Lup'iwipa* (págs. 147-170). La Paz: Ediciones Yachaywasi.

Mamani Ramírez, P. (2005). *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu.* La Paz: Editorial Aruwiyiri.

Mamani Ramírez, P. (2012). *Wiphalas y fusiles. Poder comunal y el levantamiento aymara de Achakachi-Omasuyus (2000-2001).* La Paz: WA-GUI.

Mejillones, S., Tinta, E., & Nina, P. (2012). Economía campesina articulada al mercado: Dinámicas productivas lecheras en Tiwanaku. En Fundación TIERRA (Ed.), *¿Comer de nuestra tierra? Estudios de caso sobre tierra y producción de alimentos en Bolivia.* La Paz. Obtenido de http://www.ftierra.org/

index.php?option=com_mtree&task=att_download&link_id=1&cf_id=49

Platt, T. (1982). *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Quisbert, M., Callisaya, F., & Velasco, P. (2006). *Líderes indígenas. Jóvenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria.* La PazPrograma de Investigación Estratégica en Bolivia: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

THOA. (1995). *Ayllu: Pasado y futuro de los pueblos originarios.* La Paz: Aruwiyiri.

Ticona, E. (2003). El Thakhi entre los Aimara y los Quechuas o la Democracia en los Gobiernos Comunales. En E. Ticona (Ed.), *Los Andes desde los Andes. Aymaranakana, Quichwanakana Yatxatawipa, Lup'iwipa* (págs. 125-146). La Paz: Ediciones Yachaywasi.

Ticona, E., Rojas, G., & Albó, X. (1995). *Votos y Wiphalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia.* La Paz: CIPCA/Fundación Milenio.

Entrevistas:

Braulio Amaru Mamani, abril de 2012 y 12 de julio de 2013.

Alberto Cruz de Kasachuta, mayo de 2013.

Mario Pachaguaya, abril y mayo de 2012 en La Paz, Bolivia.

Teófilo Choque, julio de 2013.

Víctor Quispe Akarapi, abril de 2012

Artículo

Desmistificando la dualidad andina, desde la violencia de género en Chipaya

Daniela *Ricco*
Investigadora independiente
driccoquiroga@gmail.com

Recibido: 15-01-2020
Aceptado: 30-03-2020

Resumen: Los uru chipayas habitan en el altiplano boliviano. Históricamente han sido víctimas de una fuerte discriminación y explotación por parte de sus vecinos: los aymaras. Esta exclusión, los empujó a ocupar las tierras más áridas, inhóspitas e improductivas y a desarrollar impresionantes sistemas de producción agrícola. En los últimos años, al calor de la revalorización étnica han cobrado mayor visibilidad en la sociedad nacional. Sus trajes exóticos, sus costumbres, su idioma y otros aspectos de su cultura han sido parte de varias notas de prensa y de interés de instituciones gubernamentales y no gubernamentales. En un escenario que busca conservar la pureza étnica, no hay espacio para cuestionar la idealización; se reivindican entonces conceptos como *chachawarmi*, que esconde frecuentemente relaciones brutalmente asimétricas. La investigación devela estas desigualdades.

Palabras clave: *Chipaya, chachawarmi, altiplano boliviano, relaciones de género.*



Demystifying the Andean duality, from gender violence in Chipaya

Abstract: The uru chipayas inhabit the Bolivian altiplano. Historically they have been victims of strong discrimination and exploitation by their neighbors: the Aymara. This exclusion pushed them to occupy the most arid, inhospitable and unproductive lands and to develop impressive agricultural production systems. In recent years, in the heat of ethnic revaluation, they have gained greater visibility in national society. Their exotic costumes, their customs, their language and other aspects of their culture have been part of various press releases and of interest from governmental and non-governmental institutions. In a setting that seeks to preserve ethnic purity, there is no room to question idealization; concepts such as *chachawarmi* are then claimed, which frequently hides brutally asymmetric relationships. Research reveals these inequalities.

Keywords: *Chipaya, chachawarmi, Bolivian altiplano, gender relations.*



Desmistificar a dualidade andina da violência de gênero em Chipaya (Bolívia)

Resumo: Os uruchipayas habitam o altiplano boliviano. Historicamente, eles foram vítimas de forte discriminação e exploração de seus vizinhos: os Aymaras. Essa exclusão os levou a ocupar as terras mais áridas, inóspitas e improdutivas e a desenvolver impressionantes sistemas de produção agrícola. Nos últimos anos, no calor da reavaliação étnica, eles se tornaram mais visíveis na sociedade nacional. Seus trajes exóticos, seus costumes, sua língua e outros aspectos de sua cultura fizeram parte de vários comunicados de imprensa e de interesse de instituições governamentais e não-governamentais. Em um cenário que busca preservar a pureza étnica, não há espaço para questionar a idealização; conceitos como chachawarmi, que muitas vezes esconde brutalmente relações assimétricas, são reivindicados. A pesquisa revela essas desigualdades.

Palavras-chave: *Chipaya, chachawarmi, altiplano boliviano, relações de gênero.*

Introducción

Las principales investigaciones antropológicas sobre los chipayas presentan una evidente ideología androcéntrica. La mayoría de los investigadores que llegaron al lugar eran hombres y les era difícil entrar en el mundo femenino; por tanto, las descripciones en relación a la vida de las mujeres son parcas o están relacionadas a explicaciones más generales sobre el mundo de los hombres, que ha sido y aún es entendido como la cultura en sí, como la representación de toda la sociedad. Llama la atención que cuando se trata de investigaciones cuyos informantes son hombres, éstas suelen referirse a temas de la sociedad en general. Mientras que cuando se incluye género, se especifica que se trata de una temática femenina o que la investigación incluye a mujeres

Consideramos que son varias las razones por las que no existen investigaciones que visibilicen las relaciones de género entre los chipayas.[1] Una de estas puede deberse a que, frente a las preguntas de extraños, los hombres responden con más diligencia que las mujeres, las mujeres son en general bastante más "tímidas" y recluidas a los espacios privados. Este factor ha podido ser restrictivo en el trabajo con mujeres y llevar a los investigadores a centrarse en las actividades de los hombres por ser este su punto de referencia. Pero, sobre todo, las actividades de los hombres han sido consideradas más importantes para entender el sistema de organización social, cultural y económico; lo que se presentaba como un sistema total que incluye hombres y mujeres, pero en la práctica

1 A lo largo del documento se mencionará Chipaya para hacer referencia a Santa Ana de Chipaya, compuesta por tres de los ayllus (Manasaya, Aransaya y Wistrullani) o al municipio compuesta por los 4 ayllus (los tres de Santa Ana más Ayparavi). Si bien el gentilicio del grupo es "uru – chipaya", se hablará de chipaya o chipayas para hacer referencia a la cultura o a los pobladores del lugar, ya que de esta forma se denominan a sí mismos y muy rara vez se utiliza la palabra "uru" que designa a su grupo mayor de referencia.

excluye la participación del mundo femenino o por lo menos no lo incluye de manera directa.

La invisibilización de las relaciones de poder entre hombres y mujeres, ha contribuido a idealizar el mundo andino. Estas relaciones frecuentemente ha sido entendidas como opuestos complementarios, y se ha resumido al ya conocido "chachawarmi".[2]

Los chipayas desde la colonia

Hay que resaltar que el Altiplano, antes de la llegada de los españoles, estaba compuesto por una serie de distintos grupos. Dentro de esta diversidad, bajo el nombre de urus se esconden sociedades heterogéneas de las que poco se conoce por la falta de fuentes históricas. Sin embargo, estos diferentes grupos de urus, tienen en común ser parte del eje acuático altiplánico y vivir (en diferente medida) de productos lacustres. Lo que ahora conocemos del pueblo uru, es el resultado de siglos de importantes cambios como la colonización española y el Estado Republicano en la zona andina.

Si bien los urus ocuparon una gran parte de lo que es el altiplano, fueron cediendo terreno a otros grupos, como los aymaras, y su territorio se redujo considerablemente. Al punto que, algunos grupos urus quedaron sin tierras y tuvieron que basar su subsistencia en productos lacustres. El acceso a tierras fue diferente para cada grupo, algunos accedían a espacios de tierra en las orillas, mientras que otros grupos tenían un acceso más limitado. A diferencia de sus vecinos aymaras, agricultores y pastores, los urus basaban su subsistencia en la pesca, la caza y recolección. Por lo menos hasta el siglo XVI, los urus se mantienen en base a los productos de la zona acuífera, principalmente pescados y plantas lacustres como la totora en algunos lugares o el *kiwi* en otros. De manera general, su agricultura, en el caso de los grupos que la practicaban, era marginal, pero no inexistente. Su base económica en torno a

2 En aymara *chacha* (hombre) y *warmi* (mujer), hace referencia a una unidad conyugal complementaria.

los productos animales y vegetales del agua es lo que los lleva a considerarse "jas soñi", hombres del agua, en oposición a los aymaras, denominados como "hombres secos", por basar su subsistencia en la agricultura y ganadería, actividades de la tierra y no del agua.

Estas catalogaciones del siglo dieciséis, conllevan jerarquías sociales en las que los urus son percibidos como gente inferior frente a sus vecinos agricultores: los aymaras; "fueron objeto de un rechazo verdaderamente racista, no solo por otros indios, incluyendo a nuestras mejores fuentes, quienes los ubican al margen de la humanidad "[3] (Wachtel, 1986, pág. 283). Este margen, que incluso pone en duda su humanidad, se sustenta en el salvajismo que se les ha atribuido por no tener como principal actividad la agricultura. Para entonces, las sociedades agrícolas suponían un mayor desarrollo civilizatorio, frente a las sociedades de cazadores – recolectores.[4]

> Ludovico Bertonio, en su Vocabulario de Lengua Aymara, de 1612 da cuatro significados para la palabra Uru: 1) 'Una nación de indios despreciados entre todos, que de ordinario son pescadores, y de menos entendimiento'; 2) 'Dizen de uno que anda sucio, andrajoso, o zafio,

3 Traducción propia del original: "Thus they were the object of a truly racist rejection, not only by other Indians but even by the best of our sources, who place them at the very edge of humanity".

4 Esta jerarquía se representa también en las relaciones de aymaras y quechuas con pueblos de tierras bajas de cazadores - recolectores, a quienes se denominaba indistintamente como "chunchus" y quienes constituían un estereotipo de desprecio. Ibáñez señala que "el término *chuncho* es de origen aymara y era empleado por los campesinos de las alturas (...) para referirse a sus vecinos 'salvajes' del piedemonte amazónico" (2011, pág. 45).
Nos arriesgamos a afirmar que esta jerarquía, aunque complejizada, se mantiene hasta la actualidad. Un ejemplo de ello, es la percepción de que las carreteras van a "despertar" a las sociedades de cazadores – recolectores de la selva, llevándoles desarrollo y civilización de la mano de sociedades de agricultores.

> Sayagües, rústico'; 3) 'El día'; 4) 'Pospuesto a los nombres significa Día, o tiempo de entender en lo que el nombre dize. Dia de entender en la chacara, en escribir, en orar, en trabajar' (Díez, 2009, pág. 50).

Los cronistas europeos han adoptado el punto de vista de los indios dominantes: los aymaras y describieron a los urus como "indios bárbaros". Polo de Ondegardo, señala que "Ellos nunca fueron considerados hombres y tampoco se consideraban ellos mismos así"[5] (Wachtel, 1986, pág. 288). Por tanto, no tuvieron el estatus de contribuyentes. Durante la colonial, la administración española impuso que los urus pagasen la mitad de tributo de lo que pagaban sus vecinos aymaras, lo que ratificaba su inferioridad y la idea de pobres y miserables frente a las sociedades de agricultores, capaces de tributar el doble.

Este ha sido un factor para que, desde muy temprano en la colonia, se dé un proceso de aculturación o "aymarización". Si bien, ser aymara implicaba pagar el doble de tributo, muchos urus prefirieron aymarizarse porque eso representaba un reconocimiento social de su integridad, dejaban de ser vistos como "salvajes" y pasaban a ser individuos ya no con una humanidad en duda. Wachtel llama la atención sobre el decrecimiento población de los urus en el siglo XVII, pues su población pasó de 16.950 habitantes (visita Toledo, 1573-5) a 1.243 (Visita La Palata, 1683-5) con una pérdida de más del 90 por ciento. De tal forma, "la mayoría de los urus ha desaparecido desde fines del siglo XVII, no por extinción física, sino por 'fusión' con el resto de la población indígena" (Wachtel, 2001, pág. 397).

Los urus que quedaron, fueron aún más discriminalizados. A falta de títulos de tierra y derecho de uso de la misma, por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XVII, el pequeño número de chipayas estaban reducidos a una situación de

5 Traducción propia del original: "They were never taken for men and did not consider themselves as such."



Imagen 1. Mujer chipaya entrando a la comunidad.
Santa Ana de Chipaya, 2016. Foto de Daniela Ricco.

servidumbre frente a sus vecinos aymaras. Los aymaras obligaban a los chipayas a cuidar su ganado y los chipayas debían pagar, por el ganado que se moría de viejo o enfermo; como no podían pagar, entraban en deuda con el dueño del ganado. Por los precios desequilibrados impuestos por los aymaras, los chipayas siempre terminaban debiendo a sus amos, a pesar de que trabajaban con sus mujeres y sus hijos para cubrir sus deudas.

Este sistema de servidumbre,[6] se basaba en un espiral de endeudamiento y cuando los deudores no podían pagar las deudas, los aymaras los vendían a los dueños de minas a cambio de la deuda pendiente. En el caso de muerte, la deuda era heredada a los hijos y la mujer que debían servir a los aymaras o a los españoles, dueños de minas, en caso de que el deudor haya sido vendido a las minas.

6 Este sistema de endeudamiento ha sido común en la Amazonía desde el siglo XIX y en muchas zonas del país se mantiene hasta la actualidad. Es frecuente que las personas que se endeudan provengan de sociedades de cazadores – recolectores que tienen una lógica económica que no privilegia el ahorro, a diferencia de las sociedades agrícolas (Ricco, 2016).

La relación con los aymaras, les permitió conocer los caminos a los valles chilenos donde los aymaras intercambian productos, práctica que más tarde adoptan los chipayas, de manera independiente, lo que les permitía contar con una variedad de productos de valles, de mar y de llanos. Adoptaron también el tipo de organización basado en ayllus[7] y esquematizado en dualidades complementarias. Antes de este periodo, los datos históricos nos llevan a señalar que los chipayas se organizaban en un solo grupo. Cereceda analiza que mientras que los tejidos aymaras cuentan con un *taypi* o centro que une las dos mitades complementarias, que están representadas de igual manera en la organización social; los tejidos chipayas no cuentan con un espacio central, lo que nos lleva a pensar que la organización en dualidades no era parte de su forma de vida. Si bien en la actualidad el sistema de ayllus entre los chipayas es reconocido como una forma ancestral de organización propia, es en realidad un modelo adoptado de los aymaras.

En la década del '40 del siglo XVIII, las autoridades coloniales reconocen a los chipayas un territorio en la zona lacustre, lo que indica su tipo de asentamiento y corrobora su forma de vida. Según los relatos de Wachtel (2001), unos años más tarde los chipayas se van instalando poco a poco en las dunas de arena de lo que ahora es Ayparavi (uno de los cuatro ayllus del pueblo Chipaya) donde empiezan a practicar agricultura en base al manejo de la arena. Con los años adquieren derecho sobre este territorio, en las primeras décadas del siglo XIX.

Antes de la década de 1920 del siglo XX, practicaban agricultura en las dunas de Ayparavi, bajo un sistema de propiedad individual que se mantiene hasta la actualidad. Es decir, cada familia "cría" su duna en la que produce quinua, las mismas que son heredadas a los hijos y a las hijas en ausencia

7 El ayllu es un tipo de organización política común en la zona andina, que define una estructura social familiar, un orden geográfico y productivo.

de hijos hombres. La distribución de la propiedad de las dunas es desigual, mientras algunas familias tienen varias dunas, otras apenas cuentan con una mitad. La importancia de las dunas está en la tierra fértil, con cierta humedad, que deja la arena al moverse con el viento. En estos espacios relativamente reducidos (se liberan de 10 a 20 metros de tierra fértil anual por el avance del viento), los chipayas siembran quinua. La arena que avanza, al tiempo de dejar tierra cultivable, estropea los cultivos; para evitar esto, los chipayas plantan paja con lo que direccionan el avance del viento y de tal forma "crían" dunas.

Hasta el siglo XX, la agricultura de los chipayas era marginal, su sistema agrícola - de inundación de campos para lavar la salinidad del suelo y acarrear sedimentos en los campos de cultivo – como lo conocemos hoy en día, es relativamente reciente:[8] "Varios datos permiten situar su aparición en los años 20 [del siglo XX] [...] Al secarse el clima vino un descenso de las aguas, de modo que los lagos dejaron una tierra húmeda y cultivable" (Wachtel, 2001, pág. 277). Los chipayas emepezaron a utilizar hace casi 100 años un sistema de producción de quinua lavando la sal de la tierra, que es una de sus características actuales. El sistema consiste en desviar agua del río, inundar una parte seca y después de un tiempo retirar el agua para que se seque. Por la alta salinidad del suelo, está técnica busca lavar la sal del suelo, al evacuar el agua, la tierra es más apta para el cultivo. Al año, el sal vuelve a subir a la tierra y el suelo se empobrece, se traslada entonces el cultivo a otro terreno preparado de la misma manera, con anterioridad. La preparación de la tierra cultivable son obras de ingeniería que demandan de mucha mano de obra y, por tanto, un trabajo colectivo de gran envergadura; mientras que el cultivo es dividido por parcelas de manera individual. Solo los hombres tienen acceso y derecho al uso de suelo para la producción agrícola.

8 Por ser reciente, no ha sido descrito por los primeros etnógrafos que visitan Chipaya a principios del siglo XX como Zenón Bacarreza y Posnansky.

El viraje de actividad económica hacia la agricultura como actividad principal, generó una verdadera explosión demográfica. Entre 1930 y 1970, la población se duplica. Este crecimiento y el resurgimiento de conflictos por el territorio con Huachacalla, han dado pie en primera instancia a la creación de un tercer ayllu: Ayparavi y posteriormente, al cuarto ayllu: Wistrullani.

De Chipaya a Chile

Las terribles condiciones del territorio Chipaya, extremadamente seco, frío y con alta salinidad del suelo, obligan a gran parte de la población a sobrevivir en base a los recursos obtenidos en periodos de trabajo en Chile. Hasta hace poco no era común que las mujeres dejen el ayllu, lo usual era que los hombres vayan a trabajar a Chile de manera temporal y retornen a Chipaya con dinero para vivir durante el año. Actualmente las mujeres migran más que los hombres.

La residencia chipaya es estrictamente virilocal y hasta hace unas décadas, los matrimonios eran endogámicos, estaba prohibido tener pareja que no fuera del propio ayllu y mucho menos de otra etnia; "la niña va donde su madre a visitar, prohibían su marido porque no quieren que vaya, es un tradición, 'traicionera' le decían".[9] Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XX, la situación ha ido cambiando. De todas maneras, las mujeres que se casan con hombres que no pertenezcan a los ayllus chipayas, no pueden llevarlos a vivir a su comunidad, además de que éstos no tendrían acceso a la tierra. Por esta razón, son más mujeres que hombres las que viven fuera de Chipaya. Actualmente es común que las mujeres chipayas que migran a Chile de manera temporal, se queden allá con una pareja chipaya, aymara o chileno. "Ahora con cualquiera están juntando las niñas [...] Algunas con chileno, con de La Paz, de Oruro, no sabemos quiénes son".[10]

9 Mujer adulta, Chipaya.

10 Mujer adulta, Chipaya.



Imagen 2. Foto de Miko Meloni. Ritual de agradecimiento por la cosecha. Ayllu Aransaya, 2016.

Tanto para hombres como para mujeres, los meses de migración dependen de la situación económica de las familias, los hombres de familias empobrecidas, migran una cantidad mayor de meses, mientras que los de familias con mejores ingresos (más ganado) migran únicamente un par de meses. Los hombres que son nombrados para ser autoridades originarias, se van a Chile con el fin trabajar y ahorrar dinero para afrontar los gastos de la responsabilidad con la comunidad. La migración temporal a Chile les permite a los chipayas sostener aspectos fundamentales para su cultura, como la rotación de las autoridades originarias que demanda elevados gastos.

A pesar de las altas tasas de migración, hay que señalar que los migrantes mantienen importantes lazos con los ayllus; esto se puede ver, entre otros factores, en la adquisición de terrenos en la comunidad. Muchos de los migrantes en Chile han comprado su lote en Chipaya; los más céntricos valen Bs. 2 (equivalente a 0,30 de dólar americano) por metro cuadrado y los más alejados Bs. 1,50 (equivalente a 0,22 de dólar americano). El hecho de que ya no existan lotes disponibles señala la intensión de muchos de volver a vivir en la comunidad. También es importante notar que los lotes han sido adquiridos

independientemente del ayllu de pertenencia de las personas, lo que sugiere que si bien en la actualidad la residencia se enmarca en el ayllu de pertenencia (con muy pocas excepciones), en un futuro puede ser que esta distribución varíe y que el tipo de asentamiento sea más mezclado, basado en una lógica urbana.

Sin hilacatas no hay comunidad

El sistema de cargos es el eje de la organización comunal de Chipaya. Todos, o casi todos los comunarios deben pasar cargo en algún momento de su vida, se considera este deber como un "servicio a la comunidad". Una persona que no pase cargo, es vista como alguien que no aporta, egoísta, que no contribuye al bienestar de todos. "Uno tiene que ser hilacata porque si no el pueblo te mira mal, dicen: 'él no ha pasado cargo, no ha aportado a su comunidad', por eso la gente quiere ser hilacata también". El aporte que se espera, es tanto de trabajo para la comunidad como de dinero que se invierte. Precisamente por esto, los cargos comunales están estrechamente relacionados a la jerarquía social y prestigio de cada familia dentro de los *ayllus*. Una autoridad que realice una buena gestión e invierta tiempo y dinero, va a obtener un reconocimiento social por parte de los miembros del ayllu y será visto como alguien que ha cumplido con sus deberes con la comunidad.

Al igual que en las comunidades aymaras, hay cierto "camino" que recorrer en los cargos que se asumen. Este sistema, implica un recorrido jerárquico de las autoridades. Generalmente, se empieza asumiendo cargos que no involucran mucha responsabilidad ni gasto, como la Junta Escolar, que es relativamente de reciente creación.[11] Si bien la Junta no es un

11 Las Juntas Escolares nacen con la Ley de Participación Popular en 1994, como una forma impulsar la participación ciudadana. A partir de la promulgación de la ley Avelino Siñani – Elizardo Pérez el 2010, las Juntas Escolares cambian de nombre a "Consejo Educativo Social Comunitario", a manera de hacer "borrón y cuenta nueva" con las políticas implementadas en los llamados gobiernos neoliberales. Sin embargo, se sigue manteniendo la organización y el nombre de Junta Escolar en la mayor parte de las escuelas de Bolivia.

cargo muy representativo en los ayllus, es importante porque la escuela es el principal eje dinamizador de las actividades de la comunidad.

Casi toda la organización de los ayllus está dividida en torno a dos mitades complementarias, como lo masculino y lo femenino. Un ejemplo de ello es que, en los coros musicales de las fiestas, hay un coro de hombres y uno de mujeres. En las reuniones hay una mitad de mujeres y otra de hombres (más numerosos). No solo el tipo de organización socio político, es decir el ayllu en su complementariedad dual, sino también el nombre de las autoridades, es un préstamo de sus vecinos aymaras,[12] quienes denominan a sus autoridades hombres "jilaqata" y a las mujeres "mamat'alla".

La máxima autoridad del ayllu es el *hilacata*. En Chipaya cada ayllu, como una unidad social y territorial, está representado por dos *hilacatas*: uno mayor y uno menor. El *hilacata* mayor asume este cargo desde principios de año hasta mediados de año, cuando pasa a ser menor o segundo y el menor pasa a ser mayor o primero. Este sistema es parte de la lógica dual de los ayllus: Un ayllu existe en contraposición y complementariedad con el otro, pero dentro de cada ayllu también existen mitades que se complementan y contraponen.

En Chipaya, las autoridades son hombres adultos, generalmente casados. Durante su gestión el *hilacata* debe estar acompañado de una mujer a quien se denomina "mama t'alla" o simplemente "t'alla" y que es frecuentemente su esposa. Las *t'allas*, tiene un rol principalmente ritual en las actividades como autoridad, pero también son las encargadas de distribuir la hoja de coca, pasar el sahumerio, cocinar y lavar. La representación de la mujer como autoridad es simbólica, pues son los hombres quienes toman las decisiones que involucran a la comunidad. Estas se refieren a asuntos agrícolas, como definir los lugares y los tiempos en los que se va a sembrar, los rituales que se van a realizar; además de la

12 Ver: marco histórico.



Imagen 3. Desfile cívico en el ayllu de Ayparavi, 2016. Foto de Daniela Ricco.

coordinación con autoridades nacionales. Aunque se dice que todas las mujeres en Chipaya son bilingües, lo cierto es que las adultas, de más de 50 años, tienen un manejo muy escaso del castellano y para muchas mujeres es imposible sostener una conversación rutinaria en castellano. Los hombres no solo son los representantes de los *ayllus*, sino que se asumen como los únicos aptos para decidir sobre los asuntos de la comunidad en general, pues su conocimiento de la sociedad nacional, a través del cuartel, la escuela y su manejo fluido de castellano los dotan de herramientas para negociar con instituciones nacionales y otros actores. Por esta razón, cuando se habla de las autoridades de los *ayllus*, se menciona solamente el nombre de la autoridad masculina y no así el de su *t'alla*.

El cargo de autoridad no es solamente un deber político, sino es además productivo y, por tanto, inevitablemente implica un carácter ritual. En tal sentido, una de sus responsabilidades más importantes, está ligada a los rituales agrícolas y a la organización de la comunidad. Se asume que la buena o la mala cosecha depende, en buena medida, de la gestión de

las autoridades. Debido, por un lado, a su habilidad técnica para organizar al ayllu y convocar a la realización de trabajos comunales en el momento oportuno. Y, por otro lado, las autoridades deben saber manejar a través de rituales el equilibrio entre las fuerzas de la naturaleza y la comunidad y saber en qué momento hacer qué rituales, pues son las divinidades quienes van a otorgar o negar una cosecha abundante. De tal manera, si se atraviesa por un año de mala producción se asume que las autoridades no han realizado los rituales correspondientes o que no han convocado de manera pertinente a la realización de trabajos comunales que garanticen los medios para buena cosecha. Es así que, una buena gestión va a reflejarse en la cantidad y calidad de cosecha que se obtenga en el año, pero también en lo que se pueda conseguir del gobierno central y de otras instituciones.

Uno de los rituales más importantes está relacionado al manejo de los vientos, pues una buena producción depende de la intensidad de los vientos que mueven la arena. Los vientos tienen características de personalidad de los humanos y una voluntad propia, si se coordina de forma correcta pueden ayudar a mover las dunas de arena; pero si los vientos son muy fuertes y no son controlados, pueden tapar los cultivos e imposibilitar una buena producción. Para los chipayas, los vientos son tres, "cuando agarramos al viento, es como persona, entre tres caminan, tres hermanos son, no es uno no más".[13]

Por tanto, para ser autoridad es necesario conocer los rituales, muchas veces las parejas que vuelven para ser autoridades después de varios años, se tropiezan con algunas prácticas que no conocen a cabalidad. De todas maneras, las autoridades ya no realizan los mismos ritos que hace algunos años. Se menciona que después de la entrada de las iglesias protestantes, se realizan únicamente los ritos más básicos, "ya no se hacen las costumbres como antes, lo más necesario no más hacen".[14]

13 Mujer adulta, Ayparavi.

14 Hombre joven, Chipaya.

Uno de los aspectos más destacables del ser autoridad, es el gasto económico que representa. En un año, el gasto mínimo para una pareja de autoridades es de Bs. 50.000 (alrededor de 7300 dólares americanos), pero con facilidad puede superar los Bs. 70.000 (más de 10 mil dólares americanos). Es muy común que antes de ser autoridad los hombres vayan a Chile a trabajar y ahorrar para afrontar el gasto; a pesar de ello, ser autoridad representa un sacrificio enorme y puede desestabilizar la economía de una familia.

Género en Chipaya

De manera habitual, en las investigaciones sociales, género se ha utilizado como un sinónimo de "mujer", bajo este entendido, muchas instituciones han dado pie al trabajo de la "equidad de género" incorporando a las mujeres a talleres u otras actividades, en la misma proporción que a los hombres. De esto ha resultado un trabajo de "equidad" que se visibiliza en el número de participantes, pero esconde las relaciones de poder en la cotidianidad. A eso se limitan los trabajos de género en Bolivia.

En relación a las investigaciones en la zona andina, una tendencia importante, ha sido mostrar la relación entre hombres y mujeres como parte fundamental de la "dualidad andina",[15] sin detenerse en las contradicciones que esto supone. Bajo esta mirada se ha impulsado la idealización de las relaciones de género en los Andes; mientras que los desequilibrios de estas relaciones, han sido vistos como ajenos a las culturas andinas, es decir, como introducciones foráneas. Una idea muy difundida es que el rol de las mujeres en los Andes, era más valorado antes de la llegada de los españoles y pierde importancia a partir de la imposición de la religión católica.

15 La dualidad andina es un tipo de organización social y política basado en una división de mitades opuestas y complementarias – arriba/abajo, femenino/masculino, día/noche, etc. Este esquema de organización se aplica por ejemplo en los ayllus, que tienen mitades complementarias – Aransaya/Urinsaya.

> En el pasado pre–hispánico, los pueblos andinos pensaban y organizaban las relaciones entre mujeres y hombres como complementarias, con sistemas paralelos en muchos contextos. Así por ejemplo, habían sistemas de autoridad femenina, incluyendo a la esposa del Inca. También las mujeres tenían sus propios cultos religiosos y el cosmos andino era visto como un equilibrio entre divinidades masculinas y femeninas.
>
> Tanto las leyes españolas como la religión católica obraron fuertes cambios en el estatus de las mujeres. Ya no les consideraron como autoridades independientes, y en la esfera religiosa predominaban un dios y sus sacerdotes, todos hombres (Harris, 1997, pág. 33).

Para el caso Chiapaya, Nathan Wachtel señala que según datos de los archivos, en el siglo XVIII, las mujeres eran también autoridad o pasantes de preste de manera independiente a los maridos: "Así nos enteramos de que las mujeres como tales (y no solamente como esposas del pasante) asumían cargos religiosos, lo que ya no ocurre en el siglo XX" (2001, pág. 309).

Por más que se quiera señalar las relaciones como simétricas, las mujeres antes de la colonia no tenían la importancia de los hombres, quienes eran los líderes del incario, por ejemplo. Nos arriesgamos a sostener que la colonia española y la religión católica se acomodaron o amalgamaron a una estructura de relaciones de poder entre hombres y mujeres ya existente. Así vistas las cosas, se descartaría que se ha impuesto algo completamente ajeno, pues no parece verosímil y únicamente contribuye a la idealización de una pureza étnica o cultural.

Ahora bien, en la actualidad chipaya, las mujeres son generalmente las encargadas de la casa, del cuidado de los hijos, de lavar la ropa, cocinar, pastear animales. Los hombres en cambio, tienen trabajos más duros como hacer los defensivos para el cultivo de la quinua, construcción de casa, la caza y la pesca. La mayoría de las mujeres, también participa de algunos



Imagen 4. Lago Chipaya. Foto de Miko Meloni.

trabajos de los hombres, en la construcción de defensivos por ejemplo; en el transporte de quinua en la cosecha o en la edificación de casas; aunque en este último, las mujeres se dedican a la cocina para atender en el *ayni*.[16]

El trabajo de las mujeres se considera más "liviano" que el de los hombres, que se caracteriza por ser "pesado" o "duro". Sin embargo, las mujeres tienen horarios de trabajo más prolongados; es decir, durante el día entero, pues al llegar a casa de una faena agrícola, por ejemplo, tienen que lavar, cocinar, atender a los hijos y hacer todos los quehaceres que no han sido realizados durante la jornada de trabajo fuera de casa. Es así que, en relación al trabajo femenino, los hombres tienen mucho más espacio para el ocio y el descanso.

Hasta la década de 1990, algunas mujeres hilaban, torcían y tejían a cambio de víveres para su familia. Actualmente, no es raro que se contrate a algunas mujeres para que tejan ropa. Si bien las mujeres no migraban, generaban también un

16 El ayni es un sistema de ayuda mutua bastante difundido en los Andes. Consiste en el intercambio de cantidades iguales de trabajo. Por ejemplo, si un individuo trabaja en la cosecha de algún producto o construcción de la casa de un amigo o pariente, como retribución el dueño de la casa o de la cosecha le va a devolver el trabajo cuando toque la construcción de casa o tiempo de cosecha.

aporte económico en bienes manufacturados. En la actualidad, muchas mujeres migran y contribuyen de manera importante en los ingresos de sus hogares. Por otro lado, algunas tienen una independencia económica, por ejemplo, junto con sus parejas o solas, han invertido en tiendas de abarrotes en Chipaya y son frecuentemente las mujeres las que atienden las tiendas, hacen pan y venden pollos, que son los negocios que hay en la comunidad.

La identidad de mujer está totalmente ligada a la de madre y lo que se espera de una unión matrimonial es la reproducción. No es concebible una mujer sin hijos, ésta es asemejada a una tierra infértil, algo que "no sirve", que "no da".

Idealmente, la maternidad es una consecuencia de la relación de pareja después de juntarse y no antes, aunque no siempre se da así. Por lo general, los noviazgos eran bastante cortos y una pareja podía juntarse incluso a los días de haberse conocido o de empezar a enamorar. Actualmente, suelen durar más tiempo, incluso años si los enamorados no viven en el mismo lugar, por ejemplo, algunos jóvenes mantienen relaciones de noviazgo a través de aplicaciones de teléfono como WhatsApp o sitios como Facebook, con sus pares que viven en Chile, en Oruro o en otros pueblos y se ven únicamente en vacaciones o en el campeonato de fútbol en Chipaya.

En general, es el hombre el que busca a la mujer y él, junto a sus padres, va a "rogarse" a los padres de la novia cuando se pretende formalizar la relación y establecer una familia. Los padres de la novia tienen un rol determinante en la elección de la pareja para su hija. Aunque en la actualidad, las jóvenes tienen mayor poder de decisión que antes, muchas de las mujeres que tienen más de 50 años, tuvieron matrimonios pactados por sus padres.

Algunos migrantes señalan que las mujeres chilenas son muy distintas, sobre todo en el hecho de que son ellas las que buscan a los hombres y no al revés. "En chile dicen ahora mandan las mujeres[17]" (también hace referencia a que en Chile

17 Hombre adulto, Chipaya.

tenían una presidenta mujer). Esta es una de las razones por las que son más frecuentes los matrimonios entre mujeres chipayas con hombres chilenos; mientras que son realmente escasos los matrimonios de hombres chipayas con mujeres chilenas, pues los hombres chipayas están acostumbrados a tomar las decisiones y esto puede originar un choque con las mujeres chilenas.

En cuanto al nacimiento de los hijos, los hombres tienen una preferencia dominante por los hijos hombres; esperan que las mujeres "les den un varoncito", sobre todo cuando es el primer hijo. El sexo del bebé es implícitamente atribuido a la responsabilidad de la mujer quien "da" los hijos. La preferencia de los hijos hombres, está relacionada, entre otros factores, con una jerarquía en la dualidad andina; es decir, si bien lo masculino y lo femenino son complementarios, no son equivalentes, pues están jerarquizados y lo masculino corresponde a lo superior, como se desarrollará más adelante.

Por otro lado, la preferencia por tener hijos varones está vinculada al derecho a la tierra y al linaje de los hijos. En Chipaya, la propiedad de la tierra es comunal y se reparte tierra a quienes trabajan en convertirla en tierra productiva. Sin embargo, los únicos que tienen derecho a acceder a la tierra son los hombres; las mujeres solteras acceden a la producción



Imagen 5. Paisaje. Foto de Miko Meloni.

agrícola por sus padres y las casadas a través de sus maridos. De esta manera, son los hijos hombres y sus mujeres los que van a trabajar en la habilitación de zonas productivas junto con el padre. Mientras que las hijas mujeres van a trabajar en las chacras de sus maridos que pueden ser de otro ayllu. La residencia virilocal determina que sean los hijos hombres los que se queden en el ayllu de sus padres y lleven a sus mujeres a vivir allá. Es así que, tener hijos hombres garantiza tener familias extendidas más numerosas y, por tanto, más fuertes; es decir, con mayor poder de decisión dentro del ayllu.

Violencia de género

Para los chipayas, el mundo alrededor, aparentemente inmaterial, está cargado de una valoración simbólica y mítica. La tierra, el viento, el agua, los cerros, entre otros, son seres que tienen vida y voluntad. También tienen un tipo de organización similar a la humana, se casan, tienen hijos, tienen emociones y deseos. En torno a ello, Cereceda menciona que: "Notamos que los vientos tienen necesidades físicas como cualquier mortal, y que no solo almuerzan para tener fuerzas antes de correr, sino que descansan y [...] coquean (mascan coca)" (Cereceda, 2010, pág. 108). En el mismo texto, Cereceda cita un mito sobre uno de los vientos: *soqo*. Nos interesa analizar la manera en la que estos personajes míticos se relacionan como pareja, y las relaciones de poder entre hombres y mujeres porque dan cuenta de la representación de las relaciones de género entre los chipayas.

> Una persona, dice, que estaba viajando en el camino y esa persona llegó al cerro... en el barranco dice que dormía una señora [...]. Por nada, dice, no despertaba. Después levantó su pierna, dice [...]. Entonces, terminando y abusando, el pasajero se fue por el camino. Se iba dice, tranquilo. Entonces, el viento, su marido, dice que llegó a su señora [...] el viento bien le había visto su pierna. ¿Por qué está usted tan mojada así? Alguien le ha hecho la

> burla dice que le había preguntado a su señora. La señora contestó "no, no he encontrado ninguna persona" [...]. El viento se enojó y le pegó a su señora. Y la señora que estaba llorando... el viento bien enojado, furiosos dice que estaba [...] (Cereceda, 2010, pág. 104).

El mito, muestra cómo la mujer es doblemente abusada, primero es violada sexualmente por un viajero y luego es golpeada por su marido por haber sido abusada; el abuso sexual queda impune. El marido furioso le pega a su mujer y la mujer llora, no se defiende. No podemos afirmar que la violencia hacia las mujeres está naturalizada, pero sí que es bastante general y frecuente, al punto de ser parte de los mitos.

Otro mito, señala cómo la mujer no es participe de las relaciones sexuales, sino, al igual que en el mito del viento, no es ella quién decide cuándo y cómo tener relaciones, sino es el hombre.

> El quirquincho andaba buscando el amor, entonces el quirquincho, observó a una chica muy linda, hija del rey que estaba tejiendo en la casa. Entonces el quirquincho al acercarse a la casa, se entró agujereando su hueco. Entonces él con dirección a la chica se puso debajo de la tierra. Se echó debajo de la tierra el uso sexual, entonces, la chica sintió "¿qué está andando en mi pierna?", diciendo. "¿Será una araña?" se lo sacudió su ropa, no había nada. Entonces, otra vuelta dice que sentó para tejer [...] y otra vuelta dice que lo echó hacia arriba apuntando derechito y le echo uso sexual el quirquincho y después dice que la chica también se paró. "¿Araña será?, ¿qué será?" diciendo, sacudió su ropa y nada, no había nada. Se lo rascaba su pierna, así. El quirquincho al terminar se fue a su lugar, la chica seguía tejiendo su trabajo. Entonces de unos cuantos meses se embaraza y se ponía en cinta [...].

En el mito del quirquincho, la mujer cría sola a su hijo con la ayuda de sus padres. Con el tiempo, se descubre que el niño es hijo del quirquincho, pero éste no recibe ningún castigo por haber mantenido relaciones sexuales sin el consentimiento de la mujer (de hecho, en el mito, la violación parece matizada). Más bien, el padre de la mujer la entrega para que su hija sea la mujer del quirquincho, quien luego engaña a su cuñada para mantener relaciones sexuales con ella.

Todo parece indicar que la violencia, tanto física como sexual, hacia las mujeres entre los chipayas es un tema habitual. Sin embargo, la mayor parte de las investigaciones han ignorado prácticamente por completo el tema o se lo han mencionado de manera pasajera, como una cuestión en la que no valdría la pena indagar o detenerse. Ejemplo de ello es el relato del mito del viento, recopilado por Cereceda que se enmarca en las representaciones simbólicas del territorio chipaya, sin detenerse en el análisis de las relaciones de poder.

De igual manera, Nathan Wachtel, que ha realizado el estudio más serio y sostenido entre los chipayas, no se ha preocupado en ver la situación de las mujeres. Hace una única referencia a la violencia a las mujeres, de manera muy fugaz en medio de un relato acerca de las preparaciones de Todos Santos:

> Más tarde Eduardo, apenas saliendo de la borrachera y completamente atribulado, se precipita a mi casa para pedir de nuevo mi ayuda. "¡Tuve una disputa con mi mujer a causa de su madre[18]; le pegué, ven a ver, está muy mal!".
>
> Algunos días antes de la fiesta de Todos Santos, me avisa Martin que solicitaron sus servicios en una ceremonia que seguramente me "interesará". Se trata de edificar una tumba y renovar ofrendas para Ángela [...] (Wachtel, 1997, pág. 29).

18 La madre es el 'alma' que se va a recibir. Todos Santos es una fiesta muy importante en los Andes, porque se considera que es cuando llegan las almas de los muertos a visitar a los vivos.

El relato continúa en torno a los ritos de Todos Santos y la importancia que tienen los muertos en la cultura chipaya. Sin embargo, pasa de largo el tema de la que la mujer de su amigo ha sido (¿brutalmente?) golpeada y que está muy mal.

Violencia legítima

Hasta hace unas décadas, era frecuente que la pareja sea elegida por los padres, de acuerdo a las relaciones entre familias dentro de sus ayllus. En la actualidad, los jóvenes tienen más posibilidades de elección, además que el matrimonio fuera de los ayllus chipayas ahora es permitido. Sin embargo, la unión de parejas sigue siendo mayoritariamente entre jóvenes chipayas, incluso entre jóvenes chipayas que viven en Chile y los que viven en los ayllus de Bolivia.

Una de las características más importantes en la elección de pareja es unirse a una persona trabajadora.

> Solamente miran que mujer es trabajadora, nada más ahora. Antes, quién hilaba, quién sabía tejer, eso miraban. Ahora no es así... quién trabaja. Su hijo puede ser trabajador, quieren una mujer que sea trabajadora, eso quieren. Hoy en día todas deben ser trabajadoras, todas van a trabajar a Chile.[19]

Asimismo, las mujeres mantienen valores semejantes en la elección de pareja. Una mujer joven indicaba que es mejor casarse con los hombres de Sabaya[20] (pueblo aymara vecino) porque ellos son más trabajadores que los hombres de Chipaya y tienen más plata. Por otro lado, una joven señalaba que "si te casas con uno de aquí hay que tejer para él [...] cuesta más tejer la ropa de hombre, da flojera tejer de hombre, con la ropa

19 Mujer joven, Chipaya.

20 Sabaya es un pueblo fronterizo con Chile que se especializa en el contrabando de productos a Bolivia. Los sabayeños son considerados como contrabandistas exitosos y por tanto, ricos.



Imagen 6. Cosecha de quinua. Foto de Miko Meloni.

de la mujer se avanza rápido, todo café, todo blanco [...]".[21] Sin embargo, se valora que los hombres de Chipaya no abandonan a las mujeres, a diferencia de algunos hombres aymaras o chilenos que dejan a las mujeres incluso con hijos.

Cuando una mujer es abandona por el marido o el padre de los hijos, se asume que esto se debe a que es floja. "Acá la gente habla mal de las madres solteras, algunas personas dicen que no tienen marido porque son flojas".[22] Sin embargo, las madres solteras mencionan que más bien ellas son más trabajadoras porque mantienen solas a sus hijos; si fueran flojas se buscarían rápidamente un marido que las mantenga. De todas maneras, el hecho de que una mujer sea abandonada por el hombre, es asumido como culpa de la mujer, no del hombre.

De manera general, se espera que las uniones conyugales sean permanentes, las parejas rara vez se separaban. "Antiguamente, la gente decía eso, 'la muerte a ustedes va a separar', decían. Ahora no... sea malo o sea bueno, tiene que vivir no más se decía".[23] Los únicos casos en los que las uniones de pareja se rompían, era con la muerte de uno de los

21 Mujer joven, Chipaya.
22 Mujer joven, Chipaya.
23 Mujer adulta, Chipaya.

conyugues o con el abandono del hombre que migraba a Chile u otro lugar y no retorna. En esos casos, la mujer debe buscar otro marido, sobre todo si tiene varios hijos. Generalmente, una mujer sola puede mantener sin mayores dificultades a un hijo, pero cuando son más, necesita ayuda económica.

Aparentemente, con la migración los casos de separación son más frecuentes. En Chile, no existe la misma presión que en los ayllus de Bolivia para mantener unidas a las parejas. "Cada cual se manda, si quiere casarse se casa, si quiere separarse, se separa también, no hay obligación. Si uno se porta mal, si ambos voluntariamente, se separan. Antes no, hay obligación [...] obligado a vivir [ya sea] el hombre malo o bueno".[24]

Es a partir del matrimonio cuando se es plenamente mujer u hombre, pues a partir de entonces se ejercen los roles de género correspondientes. El matrimonio como vínculo social y económico es indispensable. A través de esta unión la mujer accede a la repartición de tierras y a la posibilidad de siembra y cosecha, a lo que de otra manera no tendría acceso. Así también, para el hombre es fundamental contar con el trabajo femenino en el tejido y la cocina. El matrimonio representa para la mujer dejar la casa de sus padres, desligarse de esta protección para pasar a formar parte de la familia del marido porque la residencia es estrictamente virilocal, ello implica para las jóvenes mujeres una mayor dependencia al marido. En generaciones anteriores, en casos de matrimonios entre pares de distintos ayllus, se intentaba evitar que las mujeres visiten a sus familiares por lealtad al ayllu de su marido.

Por otro lado, en términos generales, la violencia de género es ejercida a partir del matrimonio, de manera legítima. La mayoría de las mujeres resalta el tema de los golpes dentro del matrimonio. Lamentablemente el maltrato hacia las mujeres es una realidad que no se circunscribe al mundo chipaya, sino que es parte de las relaciones de género en los Andes en general. Por esta razón, nos apoyamos en investigaciones de Harris, por

24 Mujer adulta, Chipaya.

ser uno de los pocos estudios que dan cuenta de esta situación en los ayllus y que nos permite entender el abordaje al tema por parte de los antropologos.

> Algunos hombres son conocidos por ser mucho más violentos que otros, pero todos los hombres casados son considerados como golpeadores de mujeres. Las viudas a menudo dicen 'no me quiero volver a casar y ser golpeada nuevamente' (Harris, 2000, pág. 150).[25]

Queda claro que el ejercer violencia es una cuestión de voluntad y de carácter y el hombre tiene derecho a ejercerla. Para el caso de los ayllus del norte de Potosí, Harris señala que:

> Pero la mayoría de la gente no aprueban cuando los hombres pegan a sus mujeres, ni los hombres se jactan de ello abiertamente (aunque a menudo se dice que persuaden sus novias para casarse con el fin de poderlas golpear) [...]. ¿Por qué entonces los hombres golpean a sus esposas? Pueden justificarse alegando que tuvieron muchos amantes antes de casarse, que pasaba demasiado tiempo con su familia de origen, que ella estuvo coqueteando con otro hombre, o había bebido demasiado (2000, pág. 154).[26]

25 Traducción propia del original: "Some men are known to be far more violent than others, but all married men are thought of as wife-beaters. Widows often say 'I don't want to remarried men and get beaten again'".

26 Traducción propia del original: "But mostly people do nor approve when men beat their wives, nor do men boast of it openly (although it is often said that they coax their girlfriends into marriage in order to be able to beat them)... Why then do men beat their wives? They may justify themselves by claiming that she had had too many lovers before getting married, that she spent too much time with her family of origin, that she was flirting with another man, or had drunk too much".



Imagen 7. Campo sembrado de quinua. Foto de Miko Meloni.

El matrimonio está directamente relacionado a la posibilidad (o el hecho) de sufrir violencia de género. Una cita de Harris en el Norte de Potosí hace referencia a lo evidente de ello: "ha de pegarme, marido es pues". Asimismo, la siguiente conversación, es un ejemplo que da cuenta de la percepción que las mujeres tienen sobre el matrimonio.

> A[27]: ¿Cuándo vas a tener tu marido?
> B[28]: No quiero marido yo, por ahí me pega
> A: Pero, uno buenito te vas a conseguir. El mio es malo. No le deseo ni a mi mejor enemiga uno [un hombre] de aquí.
> Daniela: ¿Por qué?
> A: Grave. Grave a mi me pega, casi me mata. Malo es, aquí todos son así.

El hecho de formar parte de una unión que es reconocida por la sociedad, le permite al hombre ejercer violencia porque la mujer pasa a ser de su propiedad o estar bajo su tutoría. La violencia es un derecho y una característica masculina y por eso es socialmente aceptada. En relación a la violencia

27 Mujer joven, casada, aymara.
28 Mujer joven, soltera, de Chipaya.

rutinaria, la defensora de la niñez de Chipaya, menciona que: "Si yo los llevo a un proceso tendría que llevármelos a todos. Si te das cuenta, violencia intrafamiliar existe en todo el pueblo, me llevo a todo el pueblo, sin comunarios se quedarían...".

Sin embargo, hay que señalar que no todos los hombres en Chipaya golpean a sus mujeres: "Algunos son buenitos, mi cuñado es así, mi hermana dice no conozco ni su patada, ni su puñete".[29] Es común hacer referencia a los hombres "malos" para aludir a los golpeadores y "buenos" para referirse a los que no lo son: "Mi marido malo es". Muchas mujeres adultas, tienen secuelas de las golpizas de sus maridos cuando eran más jóvenes: Cicatrices en la cara y el cuerpo, dolores de espalda, sangrado repentino de nariz y otros malestares.

Cuando preguntaba a las mujeres adultas por qué no se separaban si eran maltratadas, me decían como respuesta que estaban casadas, señalando que sencillamente no se podía remediar: "así es". En la sociedad chipaya, el matrimonio es una institución que no puede romperse por el hecho cotidiano o intrascendente de la violencia. Más bien, en los casos de separación es generalmente el hombre el que termina la unión, ya sea porque se va con otra mujer o porque migra a trabajar y no vuelve.

El maltrato físico a las mujeres, es más usual cuando los maridos están borrachos. Algunas mujeres comentaban que cuando sus maridos salen a tomar, ellas se escapan de sus casas, se van a dormir a la casa de algún pariente porque saben que él llegara y las golpeará. Un ejemplo de ello es la fiesta de la escuela, en la que muchos hombres se quedaron tomando por tres días,[30] llegaron algunas mujeres al hospital a solicitar un certificado que demuestre que han sido golpeadas, este certificado es requisito para denunciar la violencia contra las mujeres, aunque casi nunca se denuncia.

29 Mujer adulta, Ayparavi.

30 No todos los miembros del pueblo beben alcohol los tres días seguidos, pero muchos de ellos lo hacen y es ampliamente aceptado. Para dar un ejemplo, los 3 ayllus de Chipaya no tuvieron agua durante dos días porque el encargado del agua estaba borracho.

> Aquí no tratan de denunciar, a veces me comentan y yo estoy utilizando lo que es la ley, [que] dice: 'cualquier persona que sepa del caso de violencia tiene que ir [a denunciar]' y como defensoría lo que estoy haciendo es citar a las partes.[31]

Al ser legítima la golpiza que un hombre propine a su mujer, las autoridades originarias no intervienen. Si bien la mayoría de los hombres golpea a sus mujeres, "algunos exageran".[32] ¿Cuál es la frontera entre la violencia aceptable y la violencia exagerada?

"Algunos exageran"

Si bien la violencia de género es naturalizada en Chipaya, parece haber una frontera sutil en los diferentes tipos de violencia. Esta frontera es quizá cuando la comunidad critica los hechos, por ser "exagerados". Es decir, cuando a los hombres "se les va la mano" y los hechos llegan a ser públicos en la comunidad, aunque no se los denuncia a las autoridades nacionales. Tampoco en esos casos extremos las autoridades de la comunidad hacen algo al respecto. Un ejemplo de ello es el caso de una mujer adulta en Chipaya que fue víctima de violencia durante su primer matrimonio, como a tantas su marido "casi la mata", pero murió él primero de una manera trágica. Su hija, sin embargo, fue víctima de violencia hasta que su marido efectivamente la mató a patadas y dejó a una niña huérfana que vive con el padre. Después de la golpiza, sus familiares la llevaron al hospital de Oruro donde murió. A pesar de estos hechos, el caso no fue denunciado y el ex marido fue elegido autoridad y vive en la comunidad con su hija huérfana, su nueva mujer e hijos.

Otro tipo de hechos de violencia son menos "sonados", pero no menos brutales. Uno de estos casos fue relatado por la Defensora de la Niñez: "las amarran en la cama como si fuesen

31 Defensora de la Niñez y adolescencia.

32 Mujer adulta, Ayparavi.

animales, entonces ahí las amarran, las dejan días sin comer y las pegan más de paso. Mano y pie amarrada a la misma cama, a un lado de la cama...". Parte de esta violencia "exagerada" ha causado las olas de suicidio que surgieron entre mujeres chipayas hace una década. Una revista de periódico del año 2008, afirma la existencia de casos extremos de violencia:

> Resulta que la violencia intrafamiliar no tenía coto entre los chipayas. Los jefes de familia golpeaban constantemente a sus esposas por efectos del alcohol consumido en las fiestas. "Llegaban con hematomas" [afirma el médico de entonces]. Por ello, entre el 2005 y 2006, relata el galeno, hubo entre 10 y 20 casos de mujeres intoxicadas con shampoo y raticida. Todas ellas pretendían suicidarse. Romero [el médico de entonces] no tuvo más alternativa que comunicar su preocupación al Alcalde y los jilacatas. Estos tomaron medidas extremas. Comunicaron a los ayllus que las féminas que actuasen de esa forma no iban a ser enterradas en el cementerio de sus antepasados y también endurecieron las penas contra los abusadores. "Eso produjo un cambio rotundo porque en el 2007 solamente tuve un caso de esas características. Es increíble el respeto que tienen a los muertos" (*Revista Domingo. La Prensa*, 28/01/2008).

En el relato se menciona que los hilacatas y el alcalde endurecieron las penas contra los abusadores. Se ha intentado conocer cuáles son las penas a los hombres que ejercen violencia sexual o física contra las mujeres. Sin embargo, ninguna mujer ha mencionado que existan penas a los hombres violentos, ni siquiera en casos de feminicidio; más bien los golpeadores son las mismas autoridades de la comunidad. Se señaló que las autoridades no hacen "nada" al respecto o que los casos de violencia nunca llegan a las autoridades, se "resuelven" en la familia porque se considera un tema interno y frecuentemente se justifica la conducta de los hombres argumentando que estaban borrachos o que son celosos.



Imagen 8. Cosecha de quinua. Foto de Miko Meloni.

Queda claro que las mujeres decidían suicidarse como un único recurso de cortar con las relaciones de violencia. No obstante, se ha optado por frenar los intentos de suicido amenazando y atemorizando a las mujeres para que sean ellas, y no los hombres violentos, las que cambien de conducta. La solución que se le ha encontrado al problema, en realidad no lo resuelve, sino solamente reprime aún más a las mujeres, quienes no tienen un poder de decisión ni siquiera sobre su propio cuerpo y su vida. Si en realidad no se ha penado a los hombres por ejercer una violencia extrema, es porque la sociedad no encuentra un problema en ello.

La interpretación dualista

Pocas investigaciones han abordado el tema de la violencia de género en los Andes. Algunos estudios se han centrado en entender la relación entre hombres y mujeres como parte del universo complementario de lo femenino y masculino que es fundamental en la forma de ver el mundo en las sociedades andinas. En base a estos principios, se desarrolla el concepto de "chacha-warmi" que es principalmente un discurso ideal, más que una realidad social. En su visión idealizada hace referencia al hombre y la mujer como dos polos opuestos, que se complementan en una unidad armónica. En el fondo, este

concepto ha actuado más como catalizador de los discursos de género y ha logrado esconder los desequilibrios de poder entre hombres y mujeres en las sociedades andinas.

Ciertamente, los estudios antropológicos en los Andes si han abordado la violencia de género, lo han hecho de manera marginal. Muchas veces, los antropólogos han tomado un camino más fácil explicando que la violencia hacia las mujeres es causa de factores externos, como la influencia de la colonia en general y del catolicismo en particular; sin hacer un trabajo de campo sostenido para indagar el tema. En general, los hechos de violencia han sido vistos como desviaciones de una situación armónica y complementaria precedente a la influencia externa.

Si bien es cierto que las relaciones sociales y el mundo alrededor en las sociedades andinas están caracterizados por una sexualidad masculina o femenina; (por ejemplo, los cerros y montañas, las aguas, las piedras etc.), estas frecuentemente no son relaciones equitativas, sino más están jerarquizadas. Lo masculino forma parte de lo "superior" y de "arriba" frente a los femenino o "inferior" y de "abajo".

> Zuidema (1964) ha señalado cómo, de acuerdo a muchas fuentes del siglo dieciséis, las relaciones jerárquicas entre grupos eran según género, y llamó a esto 'jerarquía de conquista'; de la misma forma, Platt ha indicado divisiones de género en las dualidades andinas –la mitad superior corresponde a los guerreros y la fracción inferior juega el rol de las mujeres (Harris, 2000, pág. 152).[33]

33 Traducción propia del original: "Zuidema (1964) has indicated how, according to many sixteenth – century sources, hierarchical relations between groups were gendered, and termed this the 'conquest hierarchy'; Platt has similarly pointed to the gendering of the dual divisions or Andean society- the upper moiety being the warriors and the lower moiety playing the role of women".

De cualquier modo, se debe evitar abordar las relaciones de género en los Andes como relaciones forzadamente equitativas y complementarias, pues se corre el riesgo, como sucede, de esconder tras de esta percepción, relaciones muy asimétricas y frecuentemente violentas.

En las comunidades andinas y también en Chipaya, cuando la violencia hacia las mujeres es "exagerada", es común que se busque equilibrar la situación. De tal manera, los familiares de la mujer golpeada, los hermanos, por ejemplo, golpean en contrapartida al marido agresor. Esta relación de equilibrio de fuerzas ha sido interpretada por muchos antropólogos andinistas como un equilibrio simétrico del mundo andino.

> Mientras que una relación de género que es manifiestamente desequilibrada, en la que un hombre golpea a su esposa se equilibra por formas culturales que entran en el patrón de la simetría andina, cuando la mujer es reemplazada por su hermano que toma venganza (Harris, 2000, pág. 160).[34]

Por un lado, hay que tomar en cuenta que esta "venganza" se da cuando la violencia es "exagerada" y ha pasado un límite "legítimo" y no en casos de una violencia cotidiana legitima. Por otro lado, el maltrato a las mujeres no cambia y más bien puede legitimarse más, en el sentido que, al ser el marido también golpeado, se vuelve a un "punto cero", en el que se supone que la situación está equilibrada. Además de ello, hay que entender que el marido golpeador es golpeado como un castigo, pero la mujer que ha sido golpeada en primera instancia está recibiendo un castigo que no merece recibir. Por último, hay que destacar que no todas las mujeres tienen la posibilidad de ser protegidas por sus familias, sobretodo tomando en cuenta

34 Traducción propia del original: "While a gender relationship which is manifestly unbalanced, in which a man beats his wife is adjusted by cultural means into one that follows the Andean canon of symmetry, when de woman is replaced and avenged by her brother".

que es cada vez más frecuente que las mujeres dejen su ayllu para ir a residir con su marido y su familia. Por tanto, muchas veces los familiares de la mujer no viven en el mismo lugar y no se enteran de lo que ellas pasan o no están en condiciones de vengarlas.

En este contexto, consideramos necesario esquivar las posturas esencialistas, en la que se ve "al otro", como completamente distinto, al punto que se los exime de sufrimientos, dolores o traumas. Un ejemplo de ello es la cita de Harris, quien plantea que el impacto psicológico que viven las mujeres golpeadas en el occidente dista mucho de las mujeres del Norte de Potosí.

> (...) Ya que todas las mujeres lo padecen (aunque en distintos grados), no tiene las consecuencias psicológicas familiares que tiene en occidente, donde las mujeres se sienten humilladas y aisladas, incapaces de decir a los demás lo que está sucediendo y en cierto sentido responsables de ello, y en el que su autoestima sufre un grave deterioro (Harris, 2000, pág. 154).

Tras la violencia de género siempre hay una relación desigual de poder y control del hombre sobre la mujer, más allá de la cultura a la que se pertenezca. Es importante desmitificar las relaciones entre hombres y mujeres y ver estas relaciones como un problema social que afecta a la comunidad en su conjunto independientemente de la identidad étnica del colectivo. Sostener que a las mujeres indígenas la violencia de género no les genera los mismos traumas, podría entenderse incluso como un tipo de racismo, pues implica que ellas están acostumbradas a soportarla, a diferencia de una mujer mestiza de la ciudad. Consideramos que, lo último que se debe hacer es esconder la violencia de género, bajo el velo de una sociedad armónica con prácticas ancestrales, como si esto garantizara bienestar.



Imagen 9. Trabajando la tierra. Foto de Miko Meloni.

Conclusiones

Un aspecto muy presente en relación al origen y la historia del pueblo chipaya ha sido la situación de marginalidad frente a los aymaras; la carencia de tierra y la discriminación han marcado su memoria histórica. Sin embargo, en el último siglo, los chipayas han logrado cambiar esta situación, han obtenido tierras y desarrollado un sistema de producción con obras de impresionante ingeniería, en base al manejo hídrico. Como consecuencia de tantos años de relacionamiento con sus vecinos aymaras, la sociedad chipaya lejos está de ser un enclave aislado de las influencias culturales y económicas de las sociedades que la rodean. En tal sentido, se han visto los importantes prestamos culturales de sus vecinos, que han sido apropiados por ellos y que actualmente son reconocidos como aspectos netamente chipayas.

La vida en Chipaya se da en condiciones límites, gran parte de los relatos de los chipayas están impresos por una memoria de pobreza extrema. Pese a haber obtenido tierras y mejorado su sistema de producción agrícola en el último siglo, las dificultades de habitar un territorio que presenta una serie de limitaciones para obtener recursos, ha empujado a la población a buscar alternativas económicas en Chile. Esta

migración se da con mayor ímpetu en la segunda mitad del siglo XX, con la creación de zonas francas en Chile y una mayor participación de las comunidades andinas en la economía de mercado. Actualmente, todas las familias chipayas tienen más de un familiar trabajando al otro lado de la frontera y de manera general, hay una tendencia a la migración femenina.

En este contexto, un tema que ha resaltado en la investigación fue la violencia de género y los relatos desgarradores de varias mujeres. Este tópico ha permitido un análisis de la manera en la que se ha abordado la etnicidad andina. En tal sentido, la antropología en Bolivia ha emprendido una búsqueda de manera forzada de la simetría armónica en las sociedades andinas, aunque las relaciones de género señalan exactamente lo opuesto. Por tanto, consideramos que esta postura refleja, de manera encubierta posición moral de apoyo al indio, siendo una visión recortada de la realidad. Durante siglos los pueblos andinos han sido vistos por las clases medias como sinónimo de salvajismo y suciedad, hasta hace 60 años aproximadamente, los indios y campesinos no podían entrar a la plaza principal de la sede de gobierno. Sin embargo, en las últimas décadas la antropología en Bolivia ha contribuido a cambiar está visión de indios brutos por pueblos armónicos y sabios. Sin embargo, si bien hay una visión positiva es igualmente estereotipada y se limita a un amor por lo indígena que ha dificultado ver problemas internos de desigualdades y subordinación.

Referencias bibliográficas:

Cereceda, V. (2010). Una extensión entre el Altiplano y el mar. Relatos míticos chipaya y el norte de Chile. *Estudios Atacameños*(40), 101-130.

Díez, A. (2009). Los Uru Chipaya: cultura y soberanía alimentaria. En *Uru Chipaya y Chullpa. Soberanía alimentaria y gestión territorial en dos culturas andinas* (págs. 25-128). La Paz: Plural Editores.

Harris, O. (1997). *Somos los hijos de los ayllus. Pasado y presente de los pueblos indígenas del Norte de Potosí.* La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano/Secretaría de Participación Popular.

Harris, O. (2000). *To Make the Earth Bear Fruit: Ethnographic Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia.* London: Institute of Latin American Studies.

Ibáñez, P. (2011). *El martirio de Laureano Ibáñez. Guerra y religión en Apolobamba, siglo XVII.* La Paz: Foro Boliviano sobre medio Ambiente y Desarrollo.

Ricco, D. (2016). *En este mundo todo tiene su dueño. Un acercamiento a la religión mosetén.* La Paz: ISEAT.

Wachtel, N. (1986). Men of the water: the Uru problem (sixteenth and seventeenth centuries). En J. Murra, N. Wachtel, & J. Revel (Edits.), *Antropological history of Anden polities.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wachtel, N. (1997). *Dioses y Vampiros. Regreso a Chipaya.* México: Fondo de Cultura Económica.

Wachtel, N. (2001). *El Regreso de los ancestros. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI.* México: El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica.

La ronda campesina como recurso político-jurisdiccional de la gestión pública en un contexto de inseguridad ciudadana: un análisis procesual de su implementación

Jimy *Soto Osorio*
Universidad de Buenos Aires, Argentina
js.osorio1809@gmial.com

Recibido: 15-01-2020
Aceptado: 30-03-2020

Resumen: El artículo analiza el proceso de organización e implementación de rondas campesinas como recurso político-jurisdiccional, y por iniciativa del gobierno local distrital en el contexto de crisis de seguridad de 2014 y 2015, en varias comunidades de la circunscripción política del distrito de Independencia, provincia de Huaraz, departamento de Ancash: En este caso nos ceñiremos a la primera de ellas, a la Comunidad Campesina de 24 de junio. El gobierno local y la comunidad campesina, convienen constituir e inscribir legalmente rondas campesinas, con la asesoría y asistencia administrativa y legal del Municipio de Independencia. El proceso de instauración de una política pública tiene a conformarse en tres etapas: 1) el reconocimiento o identificación de la situación problemática, 2) la concepción ideológica del problema y la propuesta de solución y 3) la inyección de la política al espacio de acción social. Sin embargo, el objetivo del artículo no corresponde estrictamente al análisis del proceso en su temporalidad burocrática o constitutiva, sino principalmente institucional, en función del estado del arte en el academicismo doctrinario y social, la institucionalidad de los organismos estatales y no estatales y la objetividad de la problemática territorial y la coyuntura. Este artículo analiza el fenómeno de conformación de rondas como respuesta de la política pública desde los factores desencadenantes del problema hasta la viabilidad, eficacia e impacto de la misma.

Palabras clave: *comunidad campesina, análisis procesual, comunidad, institucionalidad, rondas campesinas, justicia comunal, apropiación de derechos.*



The peasant round as a political-jurisdictional resource of public management in a context of citizen insecurity: a procedural analysis of its implementation

Abstract: The article analyzes the process of organization and implementation of peasant rounds as a political-jurisdictional resource, by initiative of the local district government in the context of the security crisis of 2014 and 2015. It occurred in several communities of the political district of the district of Independencia, province of Huaraz, department of Ancash: In this case, we will stick to the first of them, to the Peasant Community of June 24. The local government and the peasant community agree to constitute and legally register peasant rounds, with the assistance and legal and administrative assistance of the Municipality of Independencia. The process of establishing a public policy use to be structured in three stages: 1) the recognition or identification of the problematic situation, 2) the ideological conception of the problem and the solution proposal and 3) the injection of the policy into the space of social activity. However, the objective of the article is not strictly the analysis of the process in its bureaucratic or constitutive temporality, but mainly institutional, as in the function of the state of the art in the doctrinal and social academicism, the institutionally of the organisms (governmental and non-governmental) involved in the process and the objectivity of the territorial problematic and the conjuncture. This article analyzes the phenomenon of the conformation of the rounds as a response of public policy from the factors that trigger the problem to its viability, effectiveness and impact.

Keywords: *social organization, objectivity, process analysis, community security guard, public policy, policy tool, peasant community, communal justice.*



A rodada camponesa como recurso político-jurisdicional da gestão pública em um contexto de insegurança cidadã: uma análise processual de sua implementação nos Andes centrais do Peru

Resumo: O artigo analisa o processo de organização e implementação de rodadas camponesas como recurso político-jurisdicional e por iniciativa do governo local do distrito no contexto da crise de segurança de 2014 e 2015, em várias comunidades do círculo eleitoral político do distrito de Independência, Província de Huaraz, departamento de Ancash: neste caso, manteremos o primeiro, a Comunidade Camponesa de 24 de junho. O governo local e a comunidade camponesa concordam em estabelecer e registrar legalmente as rondas camponesas, com o aconselhamento e assistência administrativa e jurídica do Município de Independência. O processo de estabelecimento de uma política pública tende a obedecer a três etapas: 1) o reconhecimento ou identificação da situação do problema, 2) a concepção ideológica do problema e a solução proposta e 3) a injeção da política no espaço de ação social. No entanto, o objetivo do artigo não corresponde estritamente à análise do processo em sua temporalidade burocrática ou constitutiva, mas principalmente institucional, dependendo do estado da arte do acadêmico doutrinário e social, da institucionalidade das organizações estatais e não estatais e da objetividade da problemática territorial e da conjuntura. Este artigo analisa o fenômeno das rodadas conformes como uma resposta das políticas públicas, desde os gatilhos do problema até sua viabilidade, eficácia e impacto.

Palavras-chave: *comunidade camponesa, análise processual, comunidade, institucionalidade, rodadas camponesas, justiça comunal, apropriação de direitos.*

Objetivo

El objeto del artículo es describir y analizar el proceso de implementación de una política pública desde su concepción, como respuesta a un problema recurrente, la inseguridad ciudadana, tomando la institucionalidad de un ente propio de la ruralidad y de las esferas exoestatales para solucionarlo, adentrándonos y observando así, con más detalle, la configuración de una institución campesina pero objetivada o instrumentalizada desde la política pública.

El contenido comprende la identificación del impacto de la política en la seguridad y el desarrollo local por parte de esta "alianza" interinstitucional – que comprendería i) El nivel de comisión de delitos y percepción de seguridad y ii) Los niveles de "apropiación de derechos" como parte de la fase de fortalecimiento de capacidades – pero principalmente, el énfasis recae sobre el proceso (más que temporal, institucional) de conformación y construcción de esta iniciativa.

Antecedentes y factores desencadenantes

Demografía e estatalidad

Independencia es uno de los doce distritos que conforman la provincia de Huaraz y el de más reciente creación política –hace apenas 24 años, el 16 de noviembre de 1992–. Independencia limita y es contiguo al distrito de Huaraz, capital del Departamento de Ancash, por la salida norte al callejón de Huaylas. Ambos centros urbanos constituyen la totalidad de la ciudad de Huaraz.

La zona urbana de este distrito es principalmente residencial y contiene instituciones públicas importantes en su territorio, como el Hospital II de Huaraz o Essalud, la Superintendencia Nacional de Registros Públicos (SUNARP), la Universidad Nacional Santiago Antúnez de Mayolo y la sede central del Gobierno Regional de Ancash. Asimismo, Independencia es el distrito con mayor volumen de población rural; cuenta con 101 caseríos, 15 centros poblados, 3 rondas

campesinas y una población de 73 556 habitantes (INEI, 2015a), de la cual el 34% –25 mil habitantes aproximadamente– vendría a ser población rural: Este nivel de población rural es el más alto toda la región Ancash a nivel distrital, siendo incluso mayor que la población absoluta de algunas provincias.

La debilidad institucional del Estado es uno de los factores permanentes que condicionan los procesos sociales y políticos del país (Meléndez, 2012) y a pesar de la cercanía geográfica con la capital, estos poblados rurales no cuentan, en su gran mayoría, con la estructura administrativa y burocrática suficiente para el aprovisionamiento de servicios básicos, como agua potable, alcantarillado y saneamiento, indicadores especialmente desalentadores en el área rural. En Independencia, el 54% de la población utiliza pozos ciegos, el 25% no tienen servicio alguno y sólo el 12% tiene acceso al servicio de desagüe (ELB-2011, Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico). En ese sentido, resulta claro que las plataformas públicas de acceso a la información y a la justicia, como parte de políticas públicas estratégicas, no serían prioridad en jurisdicciones que no satisfacen los servicios primarios de su población. Además, el sistema de justicia se encuentra tan deslegitimado, al punto que ocupa el segundo puesto en percepción institucional de desconfianza a nivel nacional (Mejía Huaraca, 2015), que no significaría una opción atractiva para los usuarios potenciales de sus servicios y la población en general (Hernández Nieva, 1994). A pesar de ello, autores como Gitlitz (2013) señalan que, en ciertos casos, los mismos implicados en las disputas –especialmente en el ámbito rural –optan por la justicia regular, aduciendo sesgo en las decisiones de la justicia alternativa: es decir la ronda.

Otro indicador, más acorde al tema investigado, refiere a la logística destinada al resguardo y seguridad ciudadana. En ese respecto, la PNP cuenta con 143 unidades vehiculares para toda la región Ancash, con una población de 1.1 millones de habitantes, 20 provincias y 166 distritos (INEI, 2015b), mientras que, entre los municipios de Huaraz e Independencia,

apenas suman 15 unidades vehiculares para el resguardo de la seguridad. Pero más allá del alcance de la presencia institucionalizada del Estado, la población rural rehuiría al uso y aprovechamiento de la oferta de servicios y plataformas públicas de justicia y seguridad, entre otros factores, por la percepción de injusticia, desigualdad y corrupción (Mejía Huaraca, 2015). En dichas circunstancias, la población no atendida por el aparato gubernamental tiende a sortear las plataformas, canales e instituciones estatales y canaliza sus intereses, necesidades y demandas sociales a través de intermediadores, agentes, organizaciones locales u externas que las atiendan y representen (Meléndez, 2012; Hernández Nieva, 1994).

La economía regional

El factor económico y sus estructuras modeladoras de las dinámicas sociales y políticas no pueden ser obviados en la definición y planteamiento del problema, pues, como veremos a continuación, ha constituido uno de los componentes esenciales, tanto en el nivel local como nacional, de los procesos sociales ante los que nos encontramos.

De acuerdo al informe de caracterización anual del Banco Central de Reserva del Perú, la región Ancash es la sexta economía a nivel nacional por la magnitud de su aporte al valor agregado bruto nacional (VAB), sustentada principalmente en el alto nivel de inyección de capital privado en el sector minero, la cual tiene su punto de inflexión en el inicio de operaciones de Barrick, en 1998, y, particularmente, en el de Antamina, que fue el proyecto de mayor inversión a nivel mundial entre 1998 y 2001: El inicio de sus operaciones permitió que el subsector minería creciera en 24.7% sólo al segundo semestre de 2001 (DGAES-MEF, s/f).

La economía de la región es pues, principalmente, exportadora de materias primas, lo que le representa un 48% del VAB regional, muy por encima del segundo mayor aportante, el sector manufactura, con sólo 7.5% al VAB (BCRP,

2015). Desde el año 2007, los montos transferidos a nivel nacional por concepto de canon minero, han sobrepasado los 3 mil millones de soles hasta 2014, cuando comienza el descenso de la recaudación por este concepto por una baja general del índice de los precios de los metales a nivel internacional.

Áncash, a 2013 recibió por este concepto el monto de 953 millones de soles. A 2014, 731 millones y a 2015, 415 millones, el 43.5% de lo capturado por canon 2013.

En general, la distribución de estos recursos se concentra principalmente en las zonas pobres, rurales y andinas del interior del país; según cifras de la Sociedad Nacional de Minería, Petróleo y Energía del Perú, las tres cuartas partes de estos ingresos se concentran en las regiones de Arequipa, Moquegua, La Libertad, Cajamarca y, evidentemente, Ancash.

Por otro lado, es imprescindible señalar que, a partir del año 2013, como consecuencia del descenso del precio de los *commodities*, la economía nacional y regional –especialmente en los departamentos tradicionalmente mineros, como es el caso de Ancash –experimenta un declive sustancial, pues el canon minero, que representaba hasta el 30% del presupuesto regional y hasta el 60% del origen del financiamiento de la ejecución de obras de infraestructura.

Indudablemente, la presencia y, o, ausencia de este capital en los espacios locales, genera impacto en la dinámica social y acarrea consecuencias económicas y políticas, como el incremento inédito del nivel de participación ciudadana, expectativas de empleo, etc.

Así, a finales de 2015 el Consejo de Ministros declara las provincias de Casma y El Santa en estado de emergencia por el desborde de la delincuencia.[1]Y aunque la zona andina de la región no fue intervenida de la misma manera, las cuotas de

1 De acuerdo a los Informes Técnicos sobre Estadísticas de Seguridad Ciudadana de los años 2014, 2015, 2016 y 2017 indican que 2015 fue el año en que la comisión de delitos y la percepción de inseguridad encontró su tope, precisamente, en el año 2015. Ver: https://www.inei.gob.pe/biblioteca-virtual/boletines/estadisticas-de-seguridad-ciudadana/1/

delito se incrementaban visiblemente. En la región, algunos gobiernos locales, como es el caso de Independencia, retomaron la figura de las rondas campesinas a la agenda de seguridad pública, como paliativo a la deficiencia de administración y gestión de recursos del gobierno central.

En conclusión, creemos que el origen de este proceso de implementación y organización de rondas campesinas podría encontrarse en la conjugación de los procesos políticos (judicialización de los actores políticos y grave descenso de los niveles de legitimidad de los gobernadores regionales), económicos (la fluctuación, con aguda tendencia a la baja, de los ingresos por concepto de canon minero, principal fuente de financiamiento de proyectos de infraestructura) y sociales (expectativas no satisfechas de empleo, incremento de los niveles de comisión de delitos y el abigeato y auge del crimen organizado en la costa norte-centro del Perú).

Sin embargo, aunque el estudio ahonda en el proceso político e institucional en que se desarrolla este fenómeno, intentará responder a las interrogantes respecto a los niveles de eficacia obtenidos en la reorganización de rondas campesinas como parte de una política pública municipal, destinada a la contención del abigeato, la comisión de delitos y los bajos niveles de percepción de seguridad.

El desarrollo institucional de las organizaciones rurales como plataformas de acción política y social

La implementación de los mecanismos de participación política –que comprende a las plataformas públicas de acción social y política –desde las organizaciones sociales de base, cuyos vínculos activos permitieron la colocación eficaz de las políticas municipales respecto a las rondas campesina son, sin duda, las comunidades campesinas. El desarrollo de la judicatura y los espacios de acción de las comunidades campesinas es básico para la expansión de otras formas de organización social en la región Ancash, pues la Ronda Campesina no está asentada en las dimensiones de Cajamarca y la sierra norte del Perú.

Es así que las rondas campesinas en Ancash y las dos que estudiamos se adscriben a la comunidad campesina que rige en sus territorios, siendo clave dedicar un espacio a su desarrollo institucional y social como parte del proceso de apertura a la ronda.

La Comunidad Campesina, su desarrollo legal, social e institucional

Las comunidades campesinas son unidades sociales, cuyo origen responde a un complejo proceso de integración que, si bien ostentan reconocimiento legal desde la constitución de 1920 (como comunidades indígenas en su artículo 58), así como la protección e imprescriptibilidad de sus bienes y territorios. Asimismo, en 1920 se promulgó la afamada Ley de Conscripción Vial, que Basadre coronó como "mita republicana" que, sin duda, trucaba la ley de manera que los que no podían pagar la omisión del trabajo gratuito, debían de trabajar en la construcción de caminos: es decir los campesinos, indígenas y pobres. Por ello, es recién con la promulgación de la Constitución de 1979, con la reforma agraria, la exterminación del latifundio y los planes de concentración parcelaria cuando inician su constitución real.

En el proceso histórico-social, las comunidades se han desarrollado sostenidamente, aunque el activismo ha recaído desde los años 90, sobre todo por el contexto social y político como la creación de FONCOMUN, el fortalecimiento de los gobiernos locales, la globalización, la migración, entre otros; sin embargo, un cambio importante en la naturaleza de las comunidades sería que cada vez son espacios e instituciones políticas antes que económicas (Monge, 1994; Diez, 2007). Como sostiene Alejandro Diez, "asumiendo que las principales funciones que cumplen efectivamente las comunidades campesinas las configuran como instancia de organización, regulación y solución de conflictos entre sus miembros, de interrelación con el exterior y los agentes externos, y de defensa de su integridad territorial frente a terceros. Sólo en

contados casos cumpliría un papel central en la regulación y el control de los recursos de propiedad colectiva".

Habiendo planteado la posibilidad de que la reactivación de las rondas campesinas, generen desarrollo en el corto y mediano plazo a las comunidades que las contienen, es importante conocer de qué manera se relacionan, cómo coordinan actividades en favor de la localidad, si las hacen, y cuál es el procedimiento que siguen para ello. Pues, como sostiene el profesor Gitlitz, "la fortaleza de las rondas siempre se ha sustentado en el papel protagónico que desempeñan para resolver las necesidades de los campesinos que agrupan" (1995, pág. 45). En ese sentido, la ronda como parte fundamental de las comunidades campesinas de la región, puede constituirse como pivote en esta nueva corriente pluralista que asoman las organizaciones sociales y las nuevas tendencias de desarrollo, cuya base inequívoca es la autonomía, la autogestión y el autogobierno.

La Ronda Campesina: surgimiento, objetivos e institucionalidad

> La primera ronda se fundó en Cuyumalca, estancia contigua a la ciudad de Chota, a las 2 pm del 29 de diciembre de 1976. Esta histórica decisión la tomaron los padres de familia de la escuela, y fue ratificada en días siguientes por todas las familias de Cuyumalca. El Nombre original fue Rondas Nocturnas (Rojas, 1990, pág. 89).

Las rondas campesinas se crean en el norte del Perú en medio de una crisis social y económica. "Una serie de factores confluyen en el surgimiento de las rondas campesinas. La crisis económica, el abigeato, la corrupción de la justicia y el vacío de autoridad estatal aparecen mencionados de modo prácticamente unánime en los estudios" (Degregori & Ponce M., 2000, pág. 395). No cabe duda que una institución de

tales características, es decir, un sistema de administración de justicia alternativa, cuya naturaleza recoge los mismos objetivos que las obligaciones del estado que las contiene, sólo puede surgir en situaciones extremas de la sociedad, en momentos irreversibles para una sociedad golpeada por el desgobierno.

Respecto a la personalidad de la ronda, Starn (1991), propone que estos tipos de organizaciones nos muestran que el activismo campesino representa modos alternos de visión e identidad política y factores organizativos alternos. Es decir, que la ronda, además de la funcionalidad que cumple y las razones de su fundación, en los lugares donde existe, representa un modo diferenciado de visión política, económica, cultural y, probablemente, con prioridades de desarrollo diferentes a las de otros entes sociales.

Por ello, uno de los principales objetivos de la investigación es si la constitución de rondas campesinas en esta zona, acarrea cierto nivel de desarrollo local, circunscribiéndonos a la ideología de la comunidad con respecto a sus nociones de desarrollo. John Gitlitz, en un nutritivo artículo "Decadencia y supervivencia de las Rondas Campesinas en el norte del Perú" (1995), sostiene que las rondas, durante su época más organizada, finales de los años 80, consiguió remover no sólo el abigeato y la inseguridad, sino emprender proyectos de desarrollo y un clima de solidaridad y cooperatividad.

El gobierno peruano, en el contexto de lucha contra las fuerzas terroristas, y para legitimar y legalizar las actividades de las rondas y los comités de autodefensa, promulga el 7 de noviembre de 1986 la Ley N 24571, que las definió como organizaciones destinadas al servicio de la comunidad, contribuyendo con el desarrollo y la paz, mediante la cooperación con las autoridades para la eliminación de cualquier delito (Defensoría del Pueblo, 2006).

Capturada la cúpula senderista, disuelto el congreso, se convoca a elecciones constituyentes. El año 1993, durante la elaboración de la Carta Política del 93, se ratifica la ley de rondas y se le eleva a nivel constitucional con la promulgación

de la Ley 149, que reafirma un ámbito jurisdiccional comunal para las comunidades y rondas campesinas.

Pero no será hasta la publicación de la Ley 27908, Ley de Rondas Campesinas, el 7 de enero de 2003, aprobada con decreto supremo N 25-2003-JUS, que estas organizaciones comunales empezarán a contar con una estructura y régimen jurídico sistemático e integral.

A mi consideración, la creación del Ministerio de Cultura marca un hito en el proceso de reconocimiento de las instituciones comunales e indígenas, pues les aporta institucionalidad política a nivel ordinario, que influye positivamente en el proceso de reconocimiento y legitimidad de sus actividades.

Así pues, la Ronda es una institución sumamente compleja en su estructura, con sistemas de obligaciones en diferentes aspectos, jurídicos, culturales, administrativos y políticos. En el artículo presentado, abordaremos esta complejidad en un entorno de acceso a la información, a la justicia y a la educación. La conducta de su institucionalidad varía de acuerdo a los influjos a los que es vulnerable. En este caso particular, el gobierno local, como operador político, interviene desde el inicio de la constitución rondera, creando un sistema especial de relaciones y obligaciones que, posiblemente, le den una forma particular de despliegue a las actividades de la ronda. Posiblemente, como sostiene el profesor Gitlitz, siendo interlocutores entre los proyectos y programas estatales y/o de la sociedad civil y haciéndose protagonistas e ideólogos de sus propios emprendimientos.

Plataformas gubernamentales de participación ciudadana

Aunque los procesos descentralizadores posteriores a la transición democrática –el llamado gobierno de transición de Valentín Paniagua de 2000 a 2001 –crearon instancias regionales de gobierno y mecanismos participativos para la rendición de cuentas y fiscalización política, en un contexto

de crisis y atomización partidaria, no fueron suficientemente efectivos para el desenvolvimiento del entramado social en estas plataformas. Sin embargo, ciertos procesos participativos como los Planes Concertados Distritales, los Consejos de Coordinación Local, Comités de Vigilancia y las recientes Audiencias de rendición de cuentas sí se lograron consolidar a nivel local, especialmente en el área de complejidad intermedia, que correspondería al área de los municipios distritales capitales de región y los gobiernos regionales.

Del trabajo de campo y la investigación se desprenden dos conclusiones al respecto:

Los vínculos activos de las organizaciones sociales de base permitieron que los mecanismos de participación ciudadana funcionen y traduzcan la demanda social en prácticas y políticas municipales.

El cabildo o audiencias públicas, de acuerdo a la investigación de campo, fue donde surgió por primera vez la idea de fomentar la constitución de rondas como medida ante la creciente inseguridad en dichos años y la escaza cobertura de la Policía Nacional del Perú y los agentes municipales.

La implementación de la política municipal: La conformación de las rondas campesinas

Una política pública se representa en el entendimiento del análisis político e institucional como la respuesta a un fenómeno social a través de cierta acción –o inacción –que emana del aparato gubernamental y/o de actores ungidos de autoridad política.

La política pública puede responder a un fenómeno problemático como a la intención de desarrollar nuevas y mejores condiciones de vida, es decir, prevenir alguna situación problemática. Hablar de políticas públicas es involucrar todas las acciones que desarrollan los actores gubernamentales y/o que poseen autoridad política para desenvolverse en la sociedad, tanto en sus relaciones intergubernamentales como entre ellos y sus gobernados.

Pero no vamos a dedicarnos a la epistemología de este fenómeno, sino específicamente al proceso de implementación de una: a la política pública de un municipio específico, dirigido hacia un problema específico.

Las políticas públicas poseen institucionalidad dentro del aparato gubernamental y, según el impacto, la gravedad o la naturaleza del problema y la forma de su colocación y ejecución, pueden presentar precisiones técnicas, éticas, culturales y legales.

FICHA TÉCNICA DE LA POLÍTICA DE CONFORMACIÓN E INSCRIPCIÓN DE RONDAS CAMPESINAS Municipalidad Distrital de Independencia - Periodo 2015 - 2018	
Características	**Descripción**
Tipo de intervención	Seguridad Ciudadana en sus áreas legal y social
Periodo de Implemetación:	2015 - 2018
Periodo de investigación:	2015 - 2016
Institución impulsadora:	Municipalidad Distrital de Independencia
Marco Legal:	LOM 27867, Ley 27783, DS 010-2014-IN, Ley 27908, Resolución Ministerial 001-2015-IN
Causales.	Abigeato, Inseguridad Ciudadana, Crisis Política
Entidad demandante:	Comunidad Campesina 24 de Junio
Plataforma de canalización de la demanda:	Audiencia Pública Distrital
Espacio de cobertura:	Ámbito Rural de Distrito de Independencia
Meta:	10 Comunidades Campesinas
Primer resultado:	Conformidad e Inscripción de la Comunidad Campesina 24 de Junio
Indicador	Número de Ronda Campesinas inscritas en registros públicas
Dependencia responsable:	Sub Gerencia de Participación Ciudadana
Cantidad de personal delegado:	4 personas
Formación académica del personal delegado:	Personal administrativo / Sin estudios profesionales
Productos entregados:	*Fortalecimiento de capacidades:* Charlas Informativas, Sensibilización (por parte del personal de la municipalida y por parte de entidades como Fiscalía, Juzgado, PNP) sin ningún programa o plan de fortalecimiento. Las actividades se daban en función de la disposición de tiempo de los funcionarios mas no existía un programa que guíe este aspecto de la política municipal. *Insumos y bienes:* Linternas, chalecos, megáfonos, carnéts de identificación, ponchos, gorras.

Tabla 1:Ficha Técnica de la Política Municipal Implementada.

Casi todos los autores coinciden en las etapas de la implementación de una política pública:

1. Formulación o Gestación: Que supone la identificación de las necesidades, problemas, el agendamiento o priorización de las acciones que ha de tomar el organismo gubernamental.

En nuestro objeto de análisis, la formulación o gestación de la misma nace de una nueva lógica de articulación y generación de políticas: es la municipalidad distrital la que promueve y alienta la conformación e inscripción de rondas ante el problema de la inseguridad. Esto inicia con la gestión del entonces recién electo alcalde de Independencia: Eloy Alzamora. Hemos podido ver en los primeros. De acuerdo a las declaraciones del ex presidente de la Ronda Campesina 24 de junio,[2] "la conformación de rondas campesinas fue idea de la municipalidad, que se dijo cuando pedimos que se incremente la seguridad en la zona, pues había de robos cada vez más graves, más peligrosos, además de que el abigeato también se incrementaba".

Es decir, si bien el problema es identificado entre la comunidad y el gobierno, la construcción de la situación problemática parte del gobierno con el fin de solucionarlo de acuerdo a su stock de bienes y servicios, de los cuales carecía incluso para controlar la inseguridad en el continuo urbano del distrito de Independencia.

La identificación del problema a nivel de seguridad ciudadana en general se da desde el gobierno distrital, provincial e incluso nacional. No hacía falta mayor análisis, pues la zona de Casma y Chimbote se encontraban en estado de emergencia y la comunidad 24 de junio se encontraba en plena ruta, sin ningún control o vigilancia, a disposición de los delincuentes.

En tanto, Huaraz y las provincias del interior, se encontraban en alerta a raíz de la declaratoria de emergencia y por el incremento de homicidios por modalidad de sicariato, los

2 Entrevista realizada *in situ* el 11 de noviembre de 2016 al entonces Presidente de la Ronda Campesina 24 de Junio, Don Pedro Natividad Cochachin.



Imagen 1. Vista parcial del Territorio de la Comunidad Campesina 24 de junio. Independencia, Región Ancash. Foto de Jimy Soto Osorio (2016).

escándalos de la región y los millonarios ingresos por canon en el Callejón de Conchucos, que terminaban en muertes, ajustes de cuentas y fugas de alcaldes con el tesoro público

En tanto, Huaraz y las provincias del interior, se encontraban en alerta a raíz de la declaratoria de emergencia y por el incremento de homicidios por modalidad de sicariato, los escándalos de la región y los millonarios ingresos por canon en el Callejón de Conchucos, que terminaban en muertes, ajustes de cuentas y fugas de alcaldes con el tesoro público.

2. Legitimación y Diseño: Podemos creer que el diseño de la política es un proceso principalmente técnico, pero la configuración de la misma, la construcción de las bases para su implementación está cargada de *tensiones* – recursos vs objetivos, patrones viejos vs patrones nuevos y otros – las cuales dependen de la carga ideológica o digamos de la formación académica y la visión política de los ingenieros sociales o los encargados del diseño.

Asimismo, la legitimación está identificada la fase de aprobación de la arquitectura de la política; sin embargo, la legitimación de las políticas municipales en el distrito de independencia se da durante la fase de gestación a través de dos plataformas de participación ciudadana mencionadas en capítulos anteriores: El cabildo y la audiencia pública.

La legitimación de una política pública ascendente no presenta puntos de discusión o "puntos muertos" en su realización cuando es impulsada por el tomador de decisiones, en este caso, el alcalde distrital.

La instancia de legitimación tiene dos etapas en este caso específico: i) la política, que se da en los cabildos o audiencias públicas, ya mencionadas y ii) la técnica, que en este caso es representada por el CODISEC, donde se discute la programación, la agenda y la problemática general a abordar.

Un paso fundamental previo a la implementación de la política en sí es la selección de miembros del CODISEC o, en su defecto, su ratificación. La conformación del CODISEC es mandatorio para los gobiernos locales en el Perú, sin embargo, su pronta y efectiva conformación es básica y determinante en el decurso de las políticas en materia de seguridad que se implementen en la localidad. En ese sentido, la Municipalidad Distrital de Independencia ha conformado adecuadamente y en el tiempo oportuno los CODISEC, de manera que la fase de implementación de esta política en particular se diera en un corto periodo de tiempo: nueve meses desde la asunción del cargo en enero de 2015 hasta setiembre, cuando se constituye la primera ronda bajo el auspicio de la MDI.

3. Implementación. Esta etapa contempla la colocación de las medidas y acciones que involucra la política en el espectro social, la cual debe darse a través de un Plan de Acción, que incluyan los aspectos administrativos, presupuestales y comunicacionales a tomar en cuenta.

A esta etapa también se le ha denominado "Puesta en marcha" y comprende una secuencia de acciones programadas

de la que forman parte actores y operaciones diversas, con el fin de alcanzar los resultados esperados y diseñados en la fase anterior.

La conformación y formalización de la Ronda de la Comunidad Campesina 24 de junio se concretó en el mes de agosto del año 2015. Esta comunidad pertenece al distrito de Independencia pero se ubica en la zona rural, a pocos kilómetros del abra de Punta Callan, que conecta la zona andina de Ancash y el descenso hacia la costa de la región en la provincia de Casma.

Como ya se mencionó líneas arriba, esta zona registró alertas de robos a mano armada, asesinatos e incremento del abigeato durante los años 2014 y 2015, razón por la cual fue prioridad de la política de conformación e inscripción de rondas campesinas en el distrito y la provincia en base al mutuo acuerdo entre el Municipio de Independencia y los dirigentes de la Comunidad Campesina.

La política de conformación de rondas está expresada en el Plan Distrital de Seguridad Ciudadana del distrito de Independencia (2015) como apoyo y coordinación con las rondas campesinas y juntas vecinales para asegurar y garantizar la seguridad ciudadana en el distrito. Ésta incluía, además de la asesoría y acompañamiento en la conformación de la ronda y su inscripción en registros públicos, lo siguiente:

- Capacitación y fortalecimiento de capacidades en cuanto a las funciones que desempeña la ronda.
- Equipamiento básico de los ronderos.
- Identificación y empadronamiento de los ronderos.
- Asistencia en el fortalecimiento de relaciones interinstitucionales entre la organización rondera y las instituciones públicas de justicia (Ministerio Público–Fiscalía, Juzgados, Policía Nacional del Perú).

Después de la inscripción de la Ronda Campesina ante la Superintendencia de Registros Públicos (SUNARP),

correspondería iniciar con estas actividades de fortalecimiento de la organización, dirigida por el Comité Distrital de Seguridad Ciudadana (CODISEC), ente encargado de dirigir los planes y acciones en materia de seguridad ciudadana y que está comprendido dentro del Sistema Nacional de Seguridad Ciudadana (SINASEC), creado con el objetivo de desarrollar las estrategias para erradicar la inseguridad ciudadana, el problema más álgido durante aquellos años.

El CODISEC está conformado por las instituciones que desempeñan funciones en materia de seguridad ciudadana en el distrito, siendo una de ellos la Ronda Campesina, además de las instituciones públicas, como el Ministerio Público o Fiscalía, los Juzgados, la Policía Nacional del Perú, la Prefectura, los Gobiernos Locales y demás entidades con competencia.

Fueron dos organismos de la Municipalidad Distrital de Independencia las que ejecutaron la implementación de la política: el CODISEC y la Subgerencia de Seguridad y Participación Ciudadana.



Imagen 2. Miembros del CODISEC del distrito de Independencia durante una reunión comunal en la que se entrega chalecos y otros bienes a la ronda, como los que viste el expositor. Distrito de Independencia, Región Ancash.
Foto de Jimy Soto Osorio (2016).

La primera a través de funciones de coordinación, capacitación y liderazgo –tanto al interior del mismo municipio como externamente– mientras que la Subgerencia de Seguridad y Participación Ciudadana a través del i) acompañamiento en todo el proceso de inscripción a la Superintendencia de Registros Públicos; ii) de la dotación implementos, como chalecos, linternas, gorras y credenciales y iii) del soporte logístico para las actividades en favor de las rondas campesinas, es decir, transporte, y alimentación de funcionarios en las charlas o actividades de sensibilización o capacitación cuando se realizaban en el territorio de las rondas o actividades académicas, talleres, congresos o encuentros en la ciudad de Huaraz.



Imagen 3. Miembros de Fiscalía y Juzgados arribando a la Plaza de Armas de la Comunidad Campesina 24 de Junio para desarrollar acciones de fortalecimiento de capacidades a la Ronda Campesina. Independencia, Región Ancash.
Foto de Jimy Soto Osorio (2016).

Tabla 2. Acciones que desarrollan la política municipal.

Eje	Actividad	Resultado	Objetivo	Observación
Legal	Acompañamiento y financiamiento en la inscripción de la ronda en Registros Públicos	Ronda Inscrita en registros públicos	Otorgar respaldo legal a las organizaciones ronderas para el libre y legal desempeño de sus funciones.	La inscripción legal no es condición sine qua non para el desempeño de las funciones de la ronda. Ley 27908, Convenio 169 de la OIT, Art. 149 de la Cnstitución Política.
Legal	Talleres, charlas y capacitaciones sobre la forma en que deben operar las rondas	Se dan diversas charlas y talleres en las comunidades o localidades donde se ubican las rondas ya inscritas	Brindar de herramientas legales para la operación de las facultades ronderas	No se brinda información oportuna sobre legislación indígena, tratados internacionales, ni siquiera se repasa y explica la Ley de Rondas, su reglamento o los derechos humanos. El objetivo, de fondo, es cumplir con la programación del CODISEC y no la apropiación de derechos de los ronderos.
Logístico	Se brindan implementos de guardianía y vigilancia	Se otorgan chalecos, linternas, gorros y camés de identificación	Implementar la actividad rondera, otorgándole herramientas para el desarrollo de sus funciones, además del respaldo y empoderamiento que generan los fotochecks, camés de identidad y, en general, cualquier documentación que acredite su condición o posición.	Estos elementos sí empoderan superficialmente la función rondera, pues la documentación, identificación son de gran valor en la zona rural, deprovista de títulos de propiedad y condiciones documentarias mínimas.
Social y Político	Se realizan congresos regionales y eventos nacionales sobre la función rondera	El Gobierno Local organizó dos congresos regionales de rondas, además de seminarios y eventos sobre el tema.	Promover el intercambio de experiencias, la difusión de casuística, la elección de autoridades y la discusión de asuntos importantes con respecto a la función rondera.	Los eventos generaron impacto en la población, conociendo la problemática nacional y observando de cerca la forma en que rondas más institucionalidas y experimentadas les dieron solución. Su utilizó esta plataforma para la elección de nuevos representantes regionales y la difusión de la institución rondera a nivel regional, impulsando su conformación y su renovada institucionalidad.

Fuente: Elaboración propia con base en la información recogida del trabajo de campo.

Resultados

Negativos

El CODISEC, a pesar de ser la entidad dispuesta según el reglamento del SINASEC en la coordinación y liderazgo de las actividades que promuevan el fortalecimiento de la seguridad ciudadana, no cumplió dicho rol. Según pudo observarse, durante el acompañamiento del trabajo de campo, por las siguientes razones:

1. El Presidente del CODISEC, es decir el alcalde, no acompañaba ni coordinaba directamente las actividades programadas, sino la secretaria técnica, una funcionaria sin la mínima preparación para abordar, coordinar o dirigir las acciones y planes programados por este Comité. EL secretario técnico o representante del alcalde debe conocer mínimamente literatura, tener formación o experiencia profesional en la práctica sobre seguridad ciudadana, derecho o desarrollo social.
2. Las entidades públicas competentes que integran el CODISEC participaban de las actividades sin ningún plan de acción. Ofrecían charlas y disertaciones generales, con poca o ninguna relevancia práctica para las rondas campesinas;

con poco o nulo conocimiento de la legislatura propia de las comunidades campesinas, rondas y pueblos indígenas, como el Convenio 169 de la OIT, la Ley 27908 de Rondas Campesinas (OIT, 2014).

3. No se brindó material de lectura sobre la Ley de Rondas, la Ley de Comunidades Campesinas, el Convenio 169 de la OIT, la Constitución Política del Perú u otras publicaciones que puedan facilitar el acceso a la justicia autónoma de los pueblos.

Las actividades del eje de fortalecimiento de capacidades constituyeron el aspecto más débil de la implementación de la política, lo cual es profundamente negativo en tanto que constituye la principal herramienta de sostenibilidad de la política.

Positivo

1. La iniciativa municipal generó que el número de rondas se incremente en el distrito, de cero (0) en 2014 a once (11) en 2018 (Tabla 3). Asimismo, se incluyó por primera vez en el CODISEC y el Plan Local de Seguridad Ciudadana a un representante de la Ronda Campesina. Ver Tablas 4 y 5.

Tabla 3: Rondas campesinas organizadas en el ámbito de la MDI a 2018

RONDAS CAMPESINAS					
N°	**APELLIDOS Y NOMBRES**	**DNI**	**CARGO**	**RESOLUCIÓN DE ALCALDIA**	**RONDA CAMPESINA**
01	ALBERTO TARAZONA LUCIO		PRESIDENTE	INSCRIPCIÓN EN SUNARP	24 DE JUNIO
02	DAMIAN NORABUENA YANAC		PRESIDENTE	INSCRIPCIÓN EN SUNARP	RAMON CASTILLA
03	ELSA INFANTES REYES		PRESIDENTE	INSCRIPCIÓN EN SUNARP	SAN MIGUEL – CHICNEY
04	PRUDENCIO TREJO MACARIO		PRESIDENTE	INSCRIPCIÓN EN SUNARP	TUYU GRANDE
05	VICTOR FIGUEROA GRANADOS		PRESIDENTE	EN TRAMITE EN SUNARP	PACUASH
06	AMERICO MEJIA CHUCHO		PRESIDENTE	EN TRAMITE EN SUNARP	CANSHAN
07	PEDRO SARZOSA		PRESIDENTE	EN TRAMITE EN SUNARP	SAN JUAN DE PISCO
08	EMILIANO ALVINO CACHA		PRESIDENTE	EN TRAMITE EN SUNARP	YANACANCHA
09	CRISANTO TAHUA		PRESIDENTE	EN TRAMITE EN SUNARP	URPAY
10	MACEDONIO GUERRERO SORIANO		PRESIDENTE	EN TRAMITE EN SUNARP	CHINCAY
11	FRANKLIN LAZARO DE LA CRUZ		PRESIDENTE	EN TRAMITE EN SUNARP	CARHUASH JIRCA

Fuente: Minucipalidad de Independencia, 2018.

Tabla 4: Miembros CODISEC MDI–2015

N°	NOMBRES Y APELLIDOS	INSTITUCIÓN	CARGO
01	**Ing. Eloy Félix ALZAMORA MORALES**	**Municipalidad Distrital de Independencia**	**Presidente**
02	Edwin Moisés MAGUIÑA ROSALES	Teniente Gobernador de Independencia	Miembro
03	Dr. Adrián Fortunato TORRES LÓPEZ	Representante del Ministerio Público	Miembro
04	Dra. Norma Graciela SÁENZ GARCÍA	Representante del Poder Judicial	Miembro
05	MY. PNP. Willan PÉREZ DÍAZ	Representante de la Comisaría de Huaraz	Miembro
06	Tnte. PNP. Jorge Luis AGUILAR ACEVEDO	Representante de la Comisaría de Monterrey	Miembro
07	Tnte. PNP. Miguel Ángel TALLA GODOY	Representante de la Comisaría de San Gerónimo	Miembro
08	Cmdte. PNP. Edgardo COLP ESPINOZA	Representante del Departamento de Tránsito	Miembro
09	Lic. María Dolores DÍAZ LUNA	Representante de la UGEL de Huaraz	Miembro
10	Lic. Laura Esther NÚÑEZ ARAOZ	Representante de la Red de Salud Huaylas	Miembro
11	Lourdes Felicitas ALVARÓN BEDOYA	Representante de las Juntas Vecinales	Miembro
12	Inocencio Víctor ÁGUEDO DEXTRE	Representante de los Centros Poblados	Miembro
13	Marco Felipe OBREGÓN LÁZARO	Representante de los Centros Poblados	Miembro
14	Mardonio JAMANCA CERNA	Representante de las Comunidades Campesinas	Miembro
15	**Eudocia Haydeé HUAMÁN REVATTA**	**SECRETARIO TÉCNICO DEL CODISEC**	

Fuente: Portal Transparencia: Resolución N°022-2015-MDI.



PLAN LOCAL DE SEGURIDAD CIUDADANA
DEL DISTRITO DE INDEPENDENCIA – HUARAZ



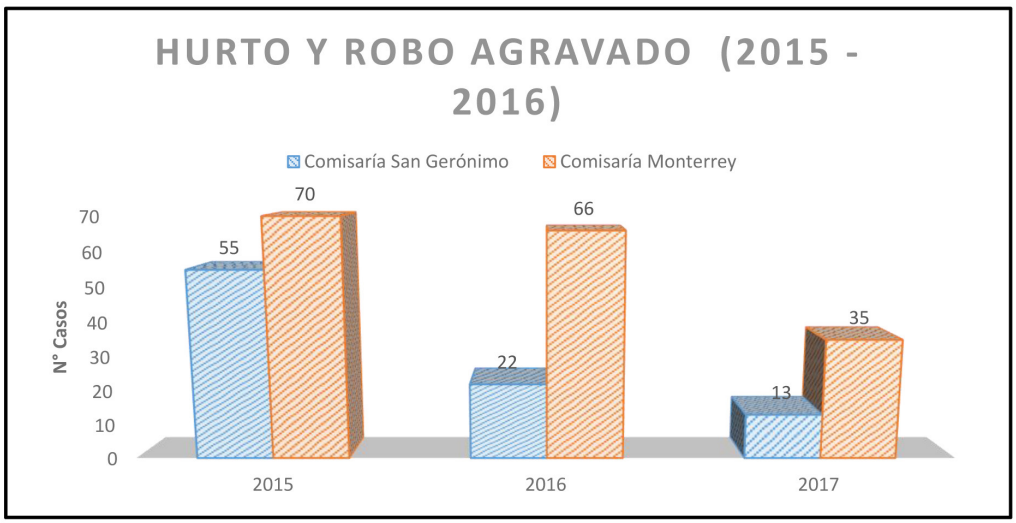
FORMULARIO DE ACREDITACION DE LOS INTEGRANTES DEL COMITÉ DISTRITAL DE SEGURIDAD CIUDADANA Y SECRETARIO TECNICO

MIEMBRO DEL COMITÉ	REPRESENTANTE	TELÉFONOS	CORREO ELECTRÓNICO
Ing. ALZAMORA MORALES, Eloy Félix	PRESIDENTE	#948030056	alcaldiamdi@gmail.com
Sr, CACHA DE PAZ, Jorge	SUB PREFECTO DE INDEPENDENCIA.	#990873297	Jorgecachadepaz@hotmail.com
Dr. TORRES LOPEZ, Adrián Fortunato	RPTE DEL MINISTERIO PUBLICO	#940478534	Atl2911l@hotmail.com
Dra. MANRIQUE GAMARRA, Karina	RPTE DEL PODER JUDICIAL	#943485749	leoncioasis@hotmail.com
Cmdt. PNP. ANTEQUERA TINOCO, Marco Antonio	COMISARIO DIST. DE HUARAZ	#979093336	Markantoni68@ hotmail.com
My. PNP. ESCUDERO RAMIREZ, Fredy Arturo	COMISARIO DE SAN GERONIMO	#945721163	Faers748@yahool.es
Alf. PNP. AVALOS JAMANCA, Cristhian	COMISARIO DE MONTERREY	#943573124	Cristian_20nov90@hotmail
Prof. CABALLERO RAMOS, Néstor Ricardo	RPTE DE LA UGEL HUARAZ	#941918443	Necara06@hotmail.com
Lic. MEZA PABLO, Sandra M.	RPTE DE LA RED SALUD HUAYLAS SUR	#950092516	Zarebia17@hotmail.com
Sra. ALVARON BEDOYA, Lourdes F.	RPTE DE JUNTAS VECINALES	#951097474	lourdesalvaronb@hotmail.com
Sr. BONIFACIO TAHUA, Agustín	RPTE DE ALCALDES DE CENTROS POBLADOS	#983914559	Municipalidadatipayan05@hotmail.com
Sr. SILIO DE LA CRUZ, Ambrosio	RPTE DE ALCALDES DE CEN. POBLADOS	#985375873	
Sr. NORABUENA YANAC, Damián Félix	RPTE DE RONDAS CAMPESINAS	#945570543	danorabuenay@gmail.com

Tabla 5: Miembros CODISEC MDI–2017

Por otro lado, un aspecto positivo, aunque con responsabilidad de un sesudo análisis es, la efectiva reducción de los casos de hurto y robo agravado en las dos comisarías rurales del distrito y, especialmente en el abigeato, donde la reducción de casos ha descendido considerablemente especialmente en la Comisaría de San Gerónimo, aquella que atiende a los caseríos y comunidades campesinas de la ruta Huaraz – Casma y que fue la zona más sensible durante los años 2014 y 2015, es también donde se ubica la ronda objeto de estudio de la presente investigación, la Ronda y Comunidad Campesina 24 de junio. (Ver Tablas 6 y 7).

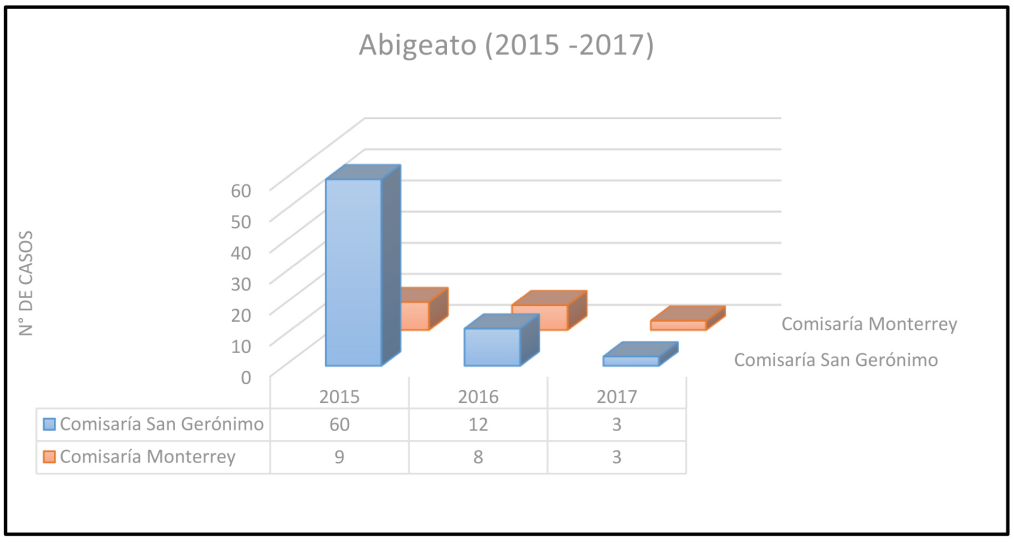
Tabla 6: Indicadores por tipo de delito en el distrito de Independencia.



Fuente: Municipalidad de Independencia (2016; 2017).

Si observamos la Tabla 7, podemos verificar que el descenso de los casos de abigeato es incuestionable: de 60 casos en 2015 a 8; 2016 y a 3 hasta finales de 2017. Sin duda, existen dos factores que decantan en tal drástica variación: En primer lugar, el descenso en general de la criminalidad, aunque en los últimos meses la percepción de inseguridad ha alcanzado el 57%, como 2014, ésta se concentra en lima y las densas concentraciones urbanas, a diferencia de 2014 y 2015, cuando la sensación de criminalidad agobiaba todos los estratos de la región, incluso en la zona rural.

Tabla 7: Niveles de abigeato en el distrito de Independencia (2015-2017).



Fuente: Municipalidad de Independencia (2016; 2017).

El documento del gobierno local incide en que la reducción del abigeato es producto del trabajo articulado entre las rondas campesinas y la Policía Nacional de Perú y coincidimos en este aspecto, pues si bien las rondas no están fortalecidas completamente, a través de la apropiación de derechos y sobre la funcionalidad y la legalidad de sus actos, la misma institución rondera se presenta como un disuasivo ante los intentos de robo, por poner un ejemplo laxo, como la instalación de una nueva garita o una comisaría en una localidad con alto índice de criminalidad.

Conclusiones y recomendaciones

Finalmente, es propicio subrayar la relevancia de las actividades fundamentales de las políticas públicas de corte estructural, como es la organización y el fortalecimiento de la sociedad civil para cualquier objetivo.

Si bien los resultados pueden resultar favorables a uno o dos años de implementada la política, esto no será sostenible si la acción que daría consistencia a la organización no se ejecuta cabalmente. La explicación es evidente

1. Cualquier bien o servicio proporcionado ante una demanda real, acarreará resultados inmediatos.

2. Los resultados inmediatos, en una situación de necesidad real, serán positivos. Satisfarán la demanda que la produjo. Como una vereda o un puente que fue necesario en determinadas circunstancias, al entregarse será útil; sin embargo, si no se planificó la construcción y asfalto de toda la zona, ese espacio quedará descontinuado, fuera de un marco programático y será destruido para construir la obra completa, desperdiciando recursos. En segundo lugar, esta obra también puede desgastarse y destruirse gradualmente a causa de insumos de baja calidad. La pequeña obra se destruirá y será prácticamente inútil, pudiendo generar accidentes.

Los resultados o *outputs* no son el fin último de una política pública, sino aquella situación o condición a la que se ha llegado a través del impacto de la política pública. Cabe decir, la conformación de las rondas es el producto de una acción de la política y una consecuencia inmediata de ello será, probablemente, el incremento de la percepción de seguridad de los pobladores de la localidad y la disuasión de los delincuentes a la idea de realizar delitos en esa zona. Pero en cuanto esa institucionalidad (la ronda) no se mantenga en movimiento y se desarrolle, no será solución ni barrera a la delincuencia, mucho más aprehensiva, dinámica y violenta. El objetivo de una política estructural, repito, como el fortalecimiento organizacional en una zona rural, es precisamente ese, fortalecer decididamente a la población objetivo en cuanto a sus derechos y funciones, de manera que la institucionalidad de la ronda se torne fuerte y estridente, como una gran *alarma social*.

Las rondas campesinas vienen tomando fuerza en la región y la Municipalidad Distrital de Independencia ha jugado un papel importante. Es verdad que la política implementada no ha sido integral y hay muchísimo material de análisis para otra investigación, pero la iniciativa, dentro de una evaluación general, resulta positiva. SI bien el fortalecimiento de capacidades no funcionó, sí lo hicieron los congresos y

encuentros ronderos financiados por la MDI. La ronda empieza a mutar, empieza a colocarse como herramienta, como un recurso político y jurisdiccional de los municipios que, como gran parte de los gobiernos locales del interior, no poseen los recursos suficientes para resolver las necesidades de sus gobernados de manera ortodoxa.

La ronda, cubierta de la institucionalidad que el Ministerio del Interior les aporta desde su espacio de asesoría y control, desde la legislatura y la visibilidad del Ministerio de Cultural y desde su provechosa jurisprudencia nacional e internacional, puede haber encontrado un espacio en el cual hacerse fuerte y legítimo ante la sociedad civil y ante los mismos organismos impregnados de poder político y económico, resolviendo problemas, valuándose y posicionándose como una institución importantísima este compuesto social en que nos desarrollamos.

Como sabemos, la ronda campesina tiene presencia legal en los CODISEC, que son las instancias locales y más descentralizadas, si cabe el adverbio, en seguridad interna; sin embargo, de acuerdo al Sistema Nacional de Seguridad Ciudadana, no existe espacio para ellas en el Comité Provincial de Seguridad Ciudadana ni en el Comité Regional de Seguridad Ciudadana ni menos en el Directorio del Consejo Nacional de Seguridad Ciudadana, aun cuando existen organizaciones de corte regional y nacional que agrupan a las rondas campesinas y que las representan. Estaremos atentos al avance de la sociedad rural organizada, en la autovaloración de sus fortalezas y en la reafirmación de su autoentico desarrollo.

Referencias bibliográficas:

BCRP. (enero de 2015). *Ancash: Síntesis de Actividad Económica*. Obtenido de Banco Central de Reserva del Perú: https://www.bcrp.gob.pe/docs/Sucursales/Trujillo/2015/sintesis-ancash-01-2015.pdf

BCRP. (septiembre de 2017). *ANCASH: Síntesis de Actividad Económica*. Obtenido de Banco Central de Reserva del Perú: https://www.bcrp.gob.pe/docs/Sucursales/Trujillo/2017/sintesis-ancash-09-2017.pdf

Constitución Política del Perú. (1993). Obtenido de http://www4.congreso.gob.pe/ntley/Imagenes/Constitu/Cons1993.pdf

Defensoría del Pueblo. (2006). *El reconocimiento estatal de las rondas campesinas. Normas y jurisprudencia, 2a edición*. Lima: s.p.i. Obtenido de https://www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/informes/varios/2005/rondas_campesinas.pdf

Degregori, C. I., & Ponce M., M. (2000). Movimientos sociales y estado: el caso de las rondas campesinas de Cajamarca y Piura. En C. Degregori (Ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana* (págs. 392-412). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

DGAES-MEF. (s/f). *Boletín de Transparencia Fiscal. Informe especial*. Obtenido de https://www.mef.gob.pe/contenidos/pol_econ/documentos/N15BTFInforme.pdf

Diez, H. A. (2007). ¿Qué sabemos de comunidades campesinas?, organización y poder en las comunidades, rondas campesinas y municipios. *Revista ALLPA*.

Gitlitz, J. S. (1995). Decadencia y supervivencia de las rondas campesinas en el norte del Perú. *Debate Agrario*(28), 25-53.

Gitlitz, J. S. (2013). *Administrando justicia al margen del Estado: las Rondas Campesinas de Cajamarca*. Lima: Instituto de estudios Peruanos.

Gobierno Regional de Ancash. (s/f). *Portal de Transparencia*. Obtenido de https://www.transparencia.gob.pe/enlaces/pte_transparencia_enlaces.aspx?id_entidad=10129#.XrrMIWhKiUl

Hernández Nieva, J. (1994). *Entre democracia y violencia: Aspiraciones y contradicciones de las rondas campesinas en una provincia de la sierra septentrional de los Andes peruanos (Sahuay, Anacash) [Tesis de Licenciatura en Antropología].* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

INEI. (2008). *Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda.* Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática. Obtenido de https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1136/libro.pdf

INEI. (2015a). *Perú: Síntesis Estadística.* Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática. Obtenido de https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1292/libro.pdf

INEI. (2015b). *III Censo Nacional de Comisarías 2014. Resultados definitivos.* Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática. Obtenido de https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1254/index.html

INEI. (s/f). *Boletín: Informe Técnico de Seguridad Ciudadana (2014-2017).* Obtenido de www.inei.gob.pe/biblioteca-virtual/boletines/estadisticas-de-seguridad-ciudadana/1/

Ley N° 27908 de Rondas Campesinas. (2003). Obtenido de http://www.justiciaviva.org.pe/acceso_justicia/justicia_comunal/1.pdf

Mejía Huaraca, M. (20 de septiembre de 2015). Tremenda desconfianza: opinión ciudadana sobre instituciones. *El Comercio.* Obtenido de https://elcomercio.pe/politica/actualidad/tremenda-desconfianza-opinion-ciudadana-instituciones-387489-noticia/?foto=2

Meléndez, C. (2012). *La soledad de la política: Transformaciones estructurales, intermediación política y conflictos sociales en el Perú (2000-2012).* Lima: Mitin.

Monge, C. (1994). *Transformaciones en la sociedad rural.* Lima: SEPIA.

Municipalidad de Independencia. (2016). *Plan Local de Seguridad Ciudadana. Independencia 2016.* Obtenido de https://www.

muniindependencia.gob.pe/data_files/PLSC-2016FINAL.pdf

Municipalidad de Independencia. (2017). *Plan Local de Seguridad Ciudadana. Independencia 2017*. Obtenido de https://www.muniindependencia.gob.pe/data_files/plan_local_seguridad_ciudadana_2017.pdf

Municipalidad de Independencia. (2018). *Plan Local de Seguridad Ciudadana. Independencia 2018*. Obtenido de http://munidi.gob.pe/principal/wp-content/uploads/2018/04/Plan-local-de-seguridad-ciudadana-CODISEC-Independencia-Huaraz-Ancash-2018.pdf

Municipalidad Distrital de Independencia. (2019). *Municipalidad Distrital de Independencia. Al Servicio del Ciudadano*. Obtenido de www.munidi.gob.pe

Municipalidad Provincial de Huaraz. (2013). *Plan de Desarrollo Municipal Provincial Concertado Huaraz al 2021*. Huaraz: Municipalidad Provincial de Huaraz. Obtenido de https://www.munihuaraz.gob.pe/documentos/instrumentos_de_gestion/plan_de_desarrollo_concertado_al_2021.pdf

OIT. (2014). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Lima: Organización Internacional del Trabajo.

Rojas, T. (1990). Rondas, poder y terror. *Alternativa, Revista de Análisis del Norte*(13), 83-120.

SNMPE. (s/f). *Sociedad Nacional de Minería, Petróleo y Energía*. Obtenido de www.snmpe.org.pe

Starn, O. (1991). *Con los llanques todo barro. Reflexiones sobre Rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Artículo

La ronda campesina en el Perú. La comunidad y el estado

Leif *Korsbaek*
Escuela Nacional de Antropología e Historia, México
leifkorsbaek1941@gmail.com

Recibido: 15-01-2020
Aceptado: 30-03-2020

Resumen: En la primera parte del texto se presentan los rasgos generales de la institución comunitaria conocida como la ronda campesina, algo de su trayectoria histórica y su proceso de difusión a través del país. En la segunda parte del texto se presentan resúmenes etnográficos de cinco casos de la ronda campesina, tres casos de comunidades campesinas mestizas en el norte del país y dos casos de comunidades indígenas con población hablante de quechua. Los datos etnográficos provienen de mi propio trabajo de campo y se hace referencia a mis publicaciones de las cuales provienen. En la tercera parte del texto, la conclusión, se hace hincapié en el notable hecho de que la ronda campesina es la única institución comunitaria que ha llegado a manifestarse a nivel nacional, participando en las elecciones presidenciales en 2016.

Palabras clave: *Perú, comunidades campesinas, comunidades indígenas, instituciones comunitarias, defensa de la comunidad.*



The peasant round in Peru. The community and the state

Abstract: The first part of the text presents the general features of the institution known as the “ronda campesina”, parts of its historical career and its process of dissemination throughout the country (Peru). The second part contains a series of ethnographic cases of the peasant round three cases of peasant communities with mestizo inhabitants in Northern Peru, and two cases of Indian peasant communities with Quechua speaking inhabitants in Southern Peru. The ethnographic information derives from publications of mine; in each case, the origin of the information is indicated. In the concluding part of the text it is mentioned that the peasant round is the only community institution in the world that has reached nationwide distribution, as proved in its participation in the presidential elections in 2016 in Peru.

Keywords: *Peru, peasant communities, Indian communities, community institutions, defense of the community.*



A ronda camponesa no Peru. A comunidade e o Estado

Resumo: A primeira parte do texto apresenta as características gerais da instituição comunitária conhecida como rodada camponesa, parte de sua trajetória histórica e seu processo de difusão em todo o país. A segunda parte do texto apresenta resumos etnográficos de cinco casos da rodada camponesa, três casos de comunidades camponesas mestiças no norte do país e dois casos de comunidades indígenas com uma população de língua quíchua. Os dados etnográficos provêm do meu próprio trabalho de campo e é feita referência às minhas publicações de onde provêm. Na terceira parte do texto, destaca-se a conclusão do fato notável de que a rodada camponesa é a única instituição comunitária que passou a demonstrar em nível nacional, participando das eleições presidenciais de 2016.

Palavras-chave: *Peru, comunidades camponesas, comunidades indígenas, instituições comunitárias, defesa da comunidade.*

Introducción[1]

En la primavera del 2007 inicié la estancia de mi año sabático como profesor invitado de la Universidad Mayor de San Marcos en Lima, lo que causó un dramático cambio en mi vida. Yo soy de Dinamarca, pero desde 1977 vivo en México, donde he sido profesor en varias universidades, y a partir de 2000 soy profesor del posgrado de antropología social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

Durante la mayor parte de mis años en México he estudiado la institución conocida como el sistema de cargos en varias partes de la República (en Chiapas, Michoacán, Guerrero, Estado de México y Milpa Alta), según Andrés Medina soy *cargólogo*. En 1996 publiqué una especie de "biblia de la cargología", *Introducción al sistema de cargos*, con una excelente introducción de Andrés Medina, y unos años después publiqué, junto con el Dr. Fernando Cámara Barbachano, que en paz descanse, una *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas en el Estado de México* (Korsbaek & Cámara B., 2009), y mi última publicación del sistema de cargos es, junto con Martín Ronquillo Arvizu, un estudio de los cambios en el sistema de cargos en las comunidades otomí en el municipio de Acambay en el Estado de México (Korsbaek & Ronquillo Arvizu, 2018).

Todo eso cambió con mi estancia en el Perú, a partir de 2007, pues allá el sistema de cargos no forma parte del repertorio antropológico. Si existe, pero no ha sido estudiado como en Mesoamérica. Mi *Introducción al sistema de cargos*, que publiqué en 1996, incluye una bibliografía razonablemente exhaustiva en aquel entonces, de cerca de 400 títulos, y solamente uno de esos títulos se refiere al sistema de cargos

1 Quiero agradecer la valiosa contribución de Marcela Barrios Luna tanto en la elaboración de este texto como en los trabajos de campo en los que se funda. Ella es licenciada en economía por la UNAM y ha terminado una maestría en estudios latinoamericanos en la UAEM en Toluca

en el Perú. En otra ocasión sugerí explorar la hipótesis de que la ronda campesina (una institución comunitaria que se conocerá en el transcurso del artículo) y demás "instituciones de defensa de la comunidad" tengan su origen en el sistema de cargos, tanto en Mesoamérica como en los Andes.[2] Eso será para una investigación en el futuro, pues por el momento no tenemos suficiente información del sistema de cargos en el Perú, y la información de casos de instituciones de defensa de la comunidad es muy parcial en México.[3]

En junio 2007 fui al norte del Perú, a Cajamarca, y en una reunión conocí a Don Jorge. Hicimos amistad e intercambiamos historias de vida, la suya era bastante más interesante que la mía: él era presidente de la ronda campesina en el pueblito La Toma en el distrito de Niepos en la provincia de San Miguel, en la región de Cajamarca. Unos meses antes de nuestro encuentro en Cajamarca, once ronderos habían apresado en su ronda nocturna en La Toma a tres abigeos y, como marca la ley, los habían detenido veinticuatro horas antes de entregarlos a las autoridades del estado. Tan pronto como habían sido entregados a las autoridades, se habían coludido con las mismas autoridades, demandando a los ronderos de La Toma, acusándolos de secuestro, portación ilegal de armas de fuego y tres delitos más. Ese fue mi primer encuentro con la ronda campesina y con su permanente conflicto con las autoridades del estado, manifiestos en el sistema de derecho constitucional.

Desde entonces he ido al Perú, casi siempre con mi esposa Marcela Barrios Luna, por lo menos dos veces al año, estudiando

2 La propuesta fue presentada en el Congreso de Americanistas (2015) y el concepto de "instituciones de defensa de la comunidad" lo forjé en Korsbaek (2009b).

3 Ya se mencionó la abundancia de información del sistema de cargos en Mesoamérica y la escasez de estudios del sistema de cargos en la región Andina, las protestas contra el estado en México son más recientes, y el surgimiento de instituciones de protesta son también recientes, en uno de los números de la revista electrónica *Pacarina del Sur* edité un dossier con ocho artículos acerca de diversas instituciones de este tipo en México (Korsbaek, 2014).



Imagen 1. Asamblea de ronderos arriba de Ccarhuayo.
Foto de Leif Korsbaek, 2007.

la ronda campesina en varias partes del Perú. He publicado artículos acerca de aspectos específicos de la ronda campesina –de los diversos tipos de ronda campesina (Korsbaek, 2011a), de sus fundamentos legales (2011b) y acerca de algunos aspectos políticos de la ronda (Korsbaek & Barrios, 2014), entre otros– pero la presente relación etnográfica de la ronda campesina es, aparte de una breve presentación general de la institución (Korsbaek, 1996), el primer intento por presentar en conjunto el material etnográfico de la ronda campesina. Si así se quiere, el texto se puede tomar como una radiografía de mi investigación de la ronda campesina en el Perú, o se puede tomar como el adelanto de un libro acerca de la ronda campesina que he prometido terminar en el transcurso del año 2019.

En seguida se presentan las características generales de la ronda campesina, en su contexto histórico, y luego unos esbozos etnográficos de la ronda campesina en tres comunidades campesinas y dos comunidades quechua. Se requiere un comentario aquí: la ronda campesina es, como el sistema de cargos, una institución comunitaria, y la descripción etnográfica de las comunidades campesinas e indígenas es la especialidad de los antropólogos, pero, los antropólogos, que

por lo regular cobran su sueldo del estado, hasta hace poco nunca estudiaron al estado. Me da pena que no cabe un estudio del estado peruano en el artículo pues, como se desprenderá a través del texto, el origen de la ronda campesina se tiene que buscar en el funcionamiento del estado –o bien en su disfunción.

La ronda campesina debe su existencia a dos factores y su interacción: el estado y la comunidad indígena y campesina, lo que también merece un comentario. El estado peruano es un estado neoliberal permeado por corrupción y, como he señalado en varias ocasiones, definitivamente no es el estado de los campesinos ni de los indígenas. El estado se basa en su filosofía occidental, de la cual surge su constitución (que no vale mucho más que el papel sobre el cual está escrita) y el derivado derecho constitucional, y solamente precariamente toma en cuenta las 5680 comunidades campesinas registradas en el censo de 2002.

Históricamente nació la ronda campesina en un momento de crisis, cuando en 1976 la situación había llegado a un nivel que los campesinos ya no estaban dispuestos a aceptar. Los esbozos etnográficos de la ronda campesina en cinco comunidades y regiones en el Perú provienen de los artículos que he publicado en revistas en México, Chile, Chequia, India y Perú, representan una especie de auto-plagio; en cada instancia se indica el origen de la información.

La ronda campesina

"La primera ronda se fundó en Cuyumalca, estancia contigua a la ciudad de Chota, a las 2 p. m. del 29 de diciembre de 1976. Esta histórica decisión la tomaron los padres de familia de la escuela, y fue ratificada en los días siguientes por todas las familias de Cuyumalca. El nombre original fue *Rondas Nocturnas*" (Rojas, 1990, pág. 89),[4] como se desprende del

4 De donde proviene también el siguiente documento citado. Firmaron legiblemente en las dos páginas seguidas del cuaderno donde está el acta, los siguientes ciudadanos: José Isael Idrogo Marín, Artidoro

Acta Histórica de la Fundación que reza como sigue:

> En la estancia de Cuyumalca, siendo las 2:00 pm. del día veintinueve de diciembre de mil novecientos setenta seis, reunidos los ciudadanos de dicha comunidad, luego de intercambio de ideas se llegó al acuerdo de organizar "Rondas Nocturnas" para defender los intereses del centro educativo y de toda la comunidad a consecuencia de los continuos robos que se vienen suscitando en agravio de dicho centro y de algunos vecinos. Esta acta tiene la finalidad de organizar a la comunidad y solicitar la licencia respectiva a fin de que sea posible comprar sus armas.

Lo anterior es el momento de nacimiento de la ronda campesina, su inicio histórico para así decirlo, pero quedándonos en la dimensión histórica podemos descubrir algunos antecedentes de esta institución: según algunos, "en las rondas parecen confluir tres vertientes institucionales: las guardias de las haciendas por su función, la comunidad campesina, por su organización, y el servicio militar obligatorio, como requisito para ejercer algunos roles", según otros, "es posible afirmar que no existe sino un solo fenómeno –a diferencia de lo que creen algunos estudiosos de las rondas– que se puede considerar como antecedente de esta organización: las guardias campesinas de las haciendas, encargadas por el hacendado de vigilar su propiedad y de perseguir a los abigeos" (Zarzar, 1991, pág. 108).[5]

Huanambal, Arturo Díaz Campos, César Benavides Mejía, Aladino Burga Huanambal, Santos Saldaña Gálvez, José Oblitas C., Octavio Benavides H., Régulo Oblitas Herrera, Clodomiro Idrogo Marín (Siguen trescientas firmas).

5 En varias otras ocasiones –entre otros lugares, en Korsbaek (2009a)– he señalado que "los antropólogos somos particularmente torpes en nuestro tratamiento del factor tiempo", y creo que esta debilidad ha afectado también nuestra capacidad para captar la dinámica presente en el nacimiento de las rondas campesinas.

Hay varias cosas que llaman la atención en el caso de la ronda campesina. Es un movimiento de protesta que se manifiesta en la creación de una institución que es, a todas luces, comunitaria. Pero la ruptura con el estado no es total, como se desprende de la siguiente cita. Que proviene del documento anteriormente citado:

> El encargado de organizar las rondas será el Teniente Gobernador, quien previo empadronamiento de la ciudadanía, distribuirá el personal; será también el encargado de seguir los trámites correspondientes para el buen desempeño de sus funciones.
> Con lo que se dio por terminado el acta siendo las 3:15 pm.
> Copia de la presente acta será remitida a las autoridades respectivas de la provincia a fin de solicitar garantías y parejas de Guardias Civiles cuando el caso lo requiera. Asimismo, la comunidad acordó dirigirse, mediante un memorial, al Presidente de la Corte Superior de Justicia de Lambayeque pidiendo el nombramiento de un juez único de primera nominación por intermedio del juez instructor de nuestra provincia.



Imagen 2. Ronderos arriba de Ccarhuayo. Foto de Leif korsbaek, 2009.

La ronda campesina es netamente una institución comunitaria, y bajo la presión de la intolerancia del neoliberalismo se ha desarrollado como lo que en otra ocasión se ha llamado una "institución de defensa de la comunidad". Sin embargo, desde el primer momento de su existencia la ronda campesina es un movimiento de protesta bajo la autoridad de un empleado del estado (Korsbaek, 2012a).

Un detalle que merece nuestra atención es el hecho de que la decisión de fundar la ronda fue tomada en una asamblea de la asociación de padres de familia. En México se destaca el detalle de que la escuela es una institución impuesta, no pertenece a la comunidad (un hecho que subraya la arquitectura típica de la escuela, la escuela pertenece al estado y no a la comunidad). En el norte del Perú es diferente; durante los veinte años de violencia, del 1980 al 2000, las dos organizaciones insurgentes, Sendero Luminoso y Túpac Amaru causaron 69.000 muertos y desaparecidos, antes de que el gobierno lograra controlarlos y eliminarlos. Es sabido la importante participación de la ronda campesina para que el gobierno lograra la pacificación y, lo que al principio me sorprendió mucho cuando empecé a trabajar en el norte del Perú, en Cajamarca, es que sobrevive con mucha fuerza Patria Roja, que es el brazo político de Sendero Luminoso, con mucha influencia en la educación pública. Eso significa que la decisión de establecer la institución comunitaria de la ronda fue tomada en un espacio donde exactamente Sendero Luminoso tiene mucha influencia.

Otro de los detalles más impresionantes de la ronda campesina es la velocidad con la cual se extendió, como incendio forestal. Desde el momento de creación de la primera "ronda nocturna" en Chota en 1976, las rondas campesinas se multiplicaron con una sorprendente rapidez, y puede ser que "el efecto de demostración de las primeras rondas esto es, su inesperada eficacia para combatir el abigeato, puede considerarse como el factor de impulso más importante para explicar su masiva aceptación y su rápida difusión en todo el departamento de Cajamarca" (Zarzar, 1991, pág. 109), y al

principio de los años 1990 leemos que "actualmente se calcula que en la sierra norte, en Cajamarca y Piura, existen más de 3,500 rondas que aglutinan alrededor de 280,000 ronderos" (Vargas & Montoya, 1993, pág. 71).[6] Las cifras más actuales no son menos impactantes:

> A partir de la información recogí 200,000 y 250,000 ronderos, los cuales se encontrarían agrupados en unos 8,000 comités de rondas. Los comités de Rondas Campesinas del norte, a pesar de no tener el dinamismo y participación masiva que tuvieron en los 80, son actualmente las organizaciones ronderas más numerosas a nivel nacional, estimándose que actualmente sus integrantes suman entre 120 y 130 mil. En Cajamarca, cuna de las rondas campesinas, se cuentan unos 100,000 ronderos activos, en Piura con unos 15,000 y un número similar de ronderos actúan en los departamentos de La Libertad, Amazona, San Martín y Ancash (Laos, Rodríguez G., & Paredes D. C., 2003, pág. 20).

En una conferencia que di en la DEAS hace unos años mencioné que "puede ser que hay como dos millones de ronderos campesinos en el Perú", pero inmediatamente después me sentí mal y sentí que tal vez hubiera exagerado. En consecuencia, me di a la tarea de entrevistar a líderes de la ronda y checar varias evidencias. Como se verá a través de las etnografías que en seguida serán presentadas, es una impresionante fuerza social. A eso volveré en la conclusión.

La ronda campesina, no obstante que su nacimiento fue decidido en una reunión en una fecha determinada, no nació de la noche a la mañana, y "una serie de factores confluyen en el surgimiento de las rondas campesinas. La crisis económica, el abigeato, la corrupción de la justicia y el vacío de autoridad estatal aparecen mencionados de modo prácticamente unánime

6 Haciendo referencia a Degregori (1992, pág. 431).



Imagen 3. Ronderos arriba de Ccarhuyao. Foto de Leif Korsbaek, 2009.

en los estudios" (Degregori & Ponce M., 2000, pág. 395), mientras que Orin Starn añade otra razón: "la recompensa cultural que en el campo norteño tiene el ser rudo, terco y temerario" (1991, pág. 38). Ya he mencionado que podría ser interesante estudiar más el sistema de cargos (o, como se llama en los Andes, el sistema de fiestas) como antecedente de la ronda campesina, pero eso sería todo un proyecto de investigación.

Una definición genérica de las rondas campesinas: "son órganos de vigilancia y protección propia de las comunidades campesinas; su función es cautelar la vida, la integridad y el patrimonio de los comuneros frente a la existencia de posibles actos que vulneren sus derechos fundamentales" (Machaca, 2000, pág. 9).[7] Según otro investigador, "son organizaciones de campesinos que en forma voluntaria realizan labores comunales de seguridad de sus pueblos, resuelven pacíficamente los conflictos en sus comunidades y participan activamente en el desarrollo de sus localidades" (Laos, Rodríguez G., & Paredes D.

7 A lo que César Rodríguez Aguilar comenta que "es incompleta porque no incorpora otras funciones que ejercen estas organizaciones, limitándolas solamente a ejercer funciones de seguridad y paz comunal" (2007, págs. 14-15).

C., 2003, pág. 13). Mientras que para la Defensoría del Pueblo "las rondas campesinas son formas de organización comunal y campesina, que representan y organizan la vida comunal, ejercen funciones de justicia, interlocución con el estado y realizan tareas de desarrollo, seguridad y paz comunal, dentro de su ámbito territorial" (Defensoría del Pueblo, 2004, pág. 13).

La ronda campesina es una institución que tiene su origen en la situación histórica de injusticia en el país, así que es en primera instancia una institución legal, para quedarnos en la terminología peruana, pertenece al espacio de la "justicia comunitaria" (en México, por lo regular se habla de la justicia indígena, tradicional o consuetudinaria) pero, como se verá a través de las etnografías que se presentarán en seguida, tiene también un aspecto político, hasta tal grado que podemos decir que es netamente una institución política.

Históricamente, la ronda campesina tiene su origen en el norte del país, pero como se señaló, se difundió por todo el país y, ya que las condiciones naturales y las tradiciones históricas son muy diferentes, las rondas campesinas que existen en diversas partes del país son de características muy diferentes. La ronda campesina nació sobre las ruinas de la disfunción del estado y, ya que el estado no puede admitir su propia disfunción, está desde 1976 involucrado en un intento por legalizar la ronda campesina, evidentemente una misión imposible, el intento por "legalizar la ilegalidad".

En mis estudios de la ronda campesina he desarrollado una tipología de cuatro diferentes tipos de rondas campesinas: "Un primer tipo de rondas campesinas son aquellas surgidas sobre la base de los caseríos, donde no han existido comunidades campesinas, como en el caso de Cajamarca, San Martín y Amazonas fundamentalmente. Un segundo tipo son las que han surgido dentro de las comunidades campesinas como es el caso de las de Piura, Ancash, La Libertad y del sur andino (casi todas las rondas campesinas de Carabaya en Puno y de las provincias de Espinar y Canas y del distrito de Quispicanchis en Cusco),

que cumplen el papel de órgano auxiliar de las comunidades y dependen de éstas. Un tercer tipo son las rondas campesinas de comunidades nativas de la selva peruana. Y finalmente, un cuarto tipo son los denominados "comités de autodefensa" que nacieron en la década de los 90 impulsados por el estado para la lucha contra la subversión en la época de la violencia política, y que han surgido indistintamente al interior de las comunidades campesinas y parcelas o caseríos donde no hay presencia de comunidades campesinas" (Rodríguez Aguilar, 2007, págs. 17-18).

Es evidente la importancia de esta tipología, pues es indispensable tomar en cuenta que los diferentes tipos de la ronda campesina, que es en todos casos una institución importante en la comunidad donde se encuentra, le imprimen muy diferentes dinámicas.



Imagen 4. Construcción de la carretera interoceánica, Ccarhuayo, Cusco. Foto de Leif Korsbaek, 2007.

La ronda campesina en La Toma[8]

La Toma es una comunidad campesina en el distrito de Niepos, que se encuentra en la provincia de San Miguel en la región de Cajamarca en el extremo norte del Perú; tiene alrededor de 400 habitates, y de un primer censo que hemos levantado en La Toma, en unas cincuenta casas hay 38 ronderos, lo que significa que pocas casas carecen de ronderos, es una fuerte tentación postular que la ronda es tan general que constituye la estructura social de la comunidad.

Una entrevista con uno de los habitantes de La Toma nos da una impresión del lugar que ocupa la ronda campesina en la comunidad:

> Bueno yo tengo 40 años de vida, y como rondero tengo como 15 años, yo nací aquí mismo en la Toma. La escuela la estudie aquí mismo en la Toma. Tengo 4 hermanos que también son ronderos, aunque uno de ellos falleció hace como 3 años. Llegué a la etapa de ciudadano (mayoría de edad) y decidí dedicarme a la agricultura. Mi padre y mis hermanos mayores también hacían lo mismo, así que yo también lo hice. Me casé de diecinueve años, entré a la ronda de 25 años. Con la ronda tengo bonita experiencia, combatimos el abigeato. Si no esta gente nos lleva los animales, Ahorita estamos en un problema con dos animales que nos robaron, a mí y a mi hermano. No hemos tenido problemas grandes con estos abigeos, pero hoy han denunciado a 13 ronderos. Nosotros rescatamos estos animales allá por ese sitio Agua Blanca, entonces el dueño del terreno donde nosotros rescatamos el ganado, nos dice que ese ganado era suyo. Nos dijo que dos señores del Tingo le habían vendido esos animales. Entonces fuimos a buscarlos y la ronda los capturó. Nos

8 La etnografía de La Toma aquí presentada es un extracto de Leif Korsbaek, et., al. (2008).

> abrieron proceso por secuestro y no sé de qué más. Los mismos que robaron nos abrieron proceso con la policía, diciéndonos que ellos no son.

"El centro" de La Toma es la principal concentración de viviendas, y es el centro en el sentido literal, pues las demás viviendas están dispuestas como una rueda alrededor de "el centro", y además la carretera que viene de Niepos y pasa por "el centro", continua hasta Miravalles, un caserío que se encuentra a una distancia de otras dos horas de caminata. Recientemente, es decir a partir de 2006, han construido la carretera de Niepos a Miravalles, y pronto se extenderá a San Miguel, pasando por Aguas Blancas, de manera que la costa quedará comunicada con Cajamarca, la capital de Departamento. En "el centro" viven unas veintiséis familias, y allí se encuentran los pocos edificios públicos: la escuela primaria, el jardín de niños, la casa de los ronderos y se está construyendo una capilla.

La contradicción entre Estado como propietario del monopolio del poder y la violencia no admite de alguna amanera poderes paralelos que puedan desarrollarse, ejemplificando mejores salidas ante problemas cotidianos, pero no por eso menos importantes. Estos tipos de organizaciones nos muestran que el activismo campesino representa modos alternos de visión e identidad política (Starn, 1991), factores organizativos alternos. Pero de ninguna manera debe de idealizarse a la ronda en este caso específico, ya que de alguna forma entre factores positivos también conviven factores contradictorios como el mutualismo que existe. En la práctica esta definición argumenta que, si roban el ganado de alguna persona afiliada a la ronda, ésta defiende los intereses del afiliado, pero la persona perjudicada no pertenece a la ronda, ésta no hace nada por ayudarle, ante esto ¿La justicia es para todos? ¿O caemos en las mismas segregaciones de siempre? Por otro lado, también tuvimos una conversación con el presidente de la ronda, el cual nos manifestó que a pesar de lo que algunos entrevistados nos expresaron, la ronda de la Toma también ha

sido “tomada” por intereses políticos ajenos a la organización de protesta rural que puede llamarse a la ronda campesina. A lo largo de toda la literatura sobre rondas campesinas en el Perú, se ha podido apreciar que el factor debilitador de la organización es la afluencia de personas con afanes políticos interesados, observando a la ronda como una presa fácil de sus apetitos políticos. Pero a pesar de todo, el presidente de la Ronda de la Toma, expresó que era una de las más organizadas (si no la más organizada) del sector.

Por otro lado, está creciendo un nuevo interés a lo largo de las investigaciones sobre movimientos sociales en el ámbito rural. Es la relación que tienen estos movimientos con la intrusión de las industrias extractivas en sus respectivos contextos. La Toma no ha sido ajena a este tipo de intrusiones. Cada cierto tiempo llegan ingenieros de Yanacocha con el propósito de evaluar el subsuelo, ya que pruebas iniciales han expresado que en el subsuelo de esta parte de Cajamarca existe oro. Hace medio año ya tuvieron roces con dicha empresa, fueron a protestar hacia las instalaciones de la minera, ocasionando algunos desmanes y expresando que la minera no entraría de ninguna manera a sus propiedades. Como vemos existe un nuevo contexto, pero ante esto ¿qué papel toma la Ronda como movimiento social que se propugna de alguna manera como sistema alternativo de justicia? Este es un gran problema para los agricultores, ¿Cómo no darle una solución alterna si el Estado lo único que hace es hacer concesiones este tipo de empresas, las cuales no establecen planes de impacto ambiental serios? Esto es materia de análisis para futuras investigaciones en la línea de los movimientos sociales y la protesta rural.

La ronda campesina en La Toma es un ejemplo de una ronda en una comunidad en la región de Cajamaca, donde la reforma agraria de Velasco Alvarado de 1969 ha eliminado las haciendas, con el resultado de que todos los campesinos son granjeros independientes. En este tipo de comunidades no existe una estructura social establecida y la ronda campesina realmente se convierte en el vehículo de las decisiones políticas



Imagen 5. Ronderos en San Marcos, Cajamarca. Foto de Leif Korsbaek, 2010.

y jurídicas. Virtualmente todos los habitantes participan en la ronda, y en mi última visita a La Toma estaban terminando la construcción de una "casa de la ronda campesina", con funciones como de una casa de la cultura. La casa incluía dos celdas para los detenidos por la ronda.

La ronda campesina en San Marcos

El desarrollo reciente de la ronda campesina en San Marcos refleja una doble tendencia muy complicada, que se repite en muchas partes del país. Por un lado, bajo la presión de la particular modernidad que ha logrado producir el neoliberalismo, los jóvenes tienden a perder el interés en la ronda campesina y similares instituciones como herramientas para forjar su vida, mirando en otras direcciones, como la moda, la música, el comercio, etc. Por otro lado, con el cambio de rumbo que significa la victoria de una izquierda muy poco radical en las recientes elecciones, y un tímido alejamiento del rumbo del mismo neoliberalismo, en varias partes del país, la ronda campesina está saliendo de una especie de letargo y está volviendo a adquirir fuerza e iniciativa (Korsbaek, 2012b).

En 1993 fue designado Agapito Pollongo Tirado coordinador de los comités de autodefensa de la provincia de San Marcos, que en 2003 cambió a ser la Central Única Provincial de Rondas Campesinas, San Marcos.

El movimiento de rondas campesinas en San Marcos ha sido víctima de las mismas tendencias que rigen en otras partes del país: cuando hablé con Agapito Pollongo Tirado en 2009, la Central que dirigía tenía como 9,000 ronderos, una cifra que, en este momento, en abril 2012, se ha reducido a entre 2000 y 3000 ronderos, que se dividen en entre 180 y 200 bases. Un reflejo de estos conflictos es que Agapito Pollongo Tirado se retiró durante un año y medio de la presidencia, dejándola en mano de Alejandro Abundio, lo que según él causó su decadencia y dio pie al movimiento de restitución que encabeza ahora.

La decadencia de la ronda campesina en San Marcos, que se manifiesta en la balcanización de la organización, con la consecuente fuga de unos 6000 ronderos –la diferencia entre los cerca de 9000 que había en 2009 y los 2000 o 3000 que hay en 2012– tiene que ver con las elecciones de alcalde en 2009 y revela uno de los aspectos del poder personalizado en el escenario político en el campo en el Perú. Ganó las elecciones de alcalde Carlos Machuca Romero, postulado por el partido político Alianza para el Progreso, un partido que nació hace unos diez años en Trujillo, La Libertad, como brazo político de la familia Acuña, y que cuenta con una posición relativamente sólida en términos del poder político a nivel nacional a partir de hace unos cinco años. Agapito Pollongo Tirado intentó usar la ronda campesina como su instrumento político para alcanzar el poder municipal en el puesto de alcalde, perdió y le costó caro, tanto a él como a la ronda campesina, hasta tal grado que la ronda ahora se encuentra en un proceso de restructuración –bajo el liderazgo de Agapito Pollongo Tirado.

Uno de los aspectos de la decadencia fue la cancelación de una serie de convenios con dos ONG's, PROJUR y Servicios Educativos Rurales (SER) que, con financiamiento de Suiza y

Alemania, organizaron la capacitación de los ronderos. Las dos ONG's mencionadas ocupan en el Perú un lugar destacado en el movimiento a favor de lo que se llama "la otra justicia", es decir, los esfuerzos por tomar en serio, acatar y respetar no solamente la letra sino también el espíritu y el contenido del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que ha sido firmado y ratificado por el Gobierno del Perú, con sus consecuentes modificaciones en la Constitución. De manera que la Central Única Provincial de Rondas Campesinas, San Marcos se encuentra hoy encogida y huérfana, abandonada por sus avales y patrocinadores, un claro reflejo de los efectos del neoliberalismo desenfrenado que se desarrollaba en el segundo periodo presidencial de Alan García, de 2005 a 2010.

El presidente de la Central Única Provincial de Rondas Campesinas, San Marcos, Agapito Pollongo Tirado, tiene sus propias ideas acerca de la misión de la ronda campesina en San Marcos: según él, se distinguen las rondas de San Marcos de las demás rondas en intentar crear un programa que no es solamente de justicia, sino de desarrollo social. Una de sus críticas a las demás rondas es que algunas de ellas son radicales,



Imagen 6. Construcción de la carretera interoceánico, Ccarhuayo, Cusco. Foto de Leif Korsbaek, 2007.

dedicándose solamente a movimientos de protesta, sin pensar en para qué les va a servir el poder, mientras que otras son netamente de la derecha, coludiéndose con las minas y los ricos.

Uno de los argumentos de Agapito Pollongo Tirado es que "él conoce la vida, tiene mucha experiencia en muchos campos", entre otras experiencias conoce bien al país, pues viajaba ampliamente con su padre por muchas partes del país. Como se mencionó, San Marcos es de las pocas partes de Cajamarca que llegó a sentir la presencia del movimiento terrorista Sendero Luminoso que en los años entre 1980 y 2000 intentó cambiar al Perú por la vía armada y revolucionaria. En julio de 1992 el Sendero Luminoso no solamente asesinó brutalmente a casi toda la familia de Agapito Pollongo, a sus padres y a su hermano, él mismo escapó milagrosamente, sino en el entierro perpetraron un asalto y lo convirtieron en una masacre. Dice Agapito Pollongo que a partir de esta experiencia se opone a la violencia en todas sus formas, y tiene un discurso político muy peculiar: tiene la teoría que los demás líderes de rondas solamente buscan ventajas personales y los llama "políticos" y, además, tacha a los de la izquierda como "radicales", a diferencia de su propia posición.

Uno de los cambios que propone Agapito Pollongo Tirado en su programa de restructuración de la Central de Rondas es una modificación de los principios de la ronda, ampliando el periodo de la presidencia de dos años a tres o cuatro años.

Hoy existe un comité central de 20 miembros que toman las decisiones y participan activamente en los juicios que se llevan a cabo en la ronda campesina en San Marcos.

En lo jurídico, la ronda campesina en San Marcos desarrolla una febril actividad. Recientemente, es decir a partir de enero de 2012, se han llevado a cabo 46 juicios, tan sólo en el local de la ronda campesina en San Marcos, sin contar los litigios y los convenios que se han llevado a cabo en las diversas comunidades del distrito.

La ronda campesina en Jaén

A raíz de la experiencia en Chota surgieron las rondas campesinas años más tarde en la norteña provincia de Jaén en Cajamarca, al principio de los años 80´s, y pocos años después, en 1983, nació la federación de rondas campesinas. Cajamarca en el norte del Perú no es solamente la cuna de la ronda campesina, es también la región donde mejor está organizada, en efecto la organización de la ronda es impresionante en esta región.

La organización de la ronda campesina es piramidal, y empieza con la base. Una base de rondas se organiza a nivel de caserío, comunidad (comunidad campesina o nativa) o sector (grupo de familias pertenecientes a un caserío, pero ubicadas a cierta distancia del caserío). No puede existir una base que tenga menos de once personas, porque el comité directivo tiene 11 cargos (presidente, vicepresidente, secretario de actas y archivos, secretario de prensa y propaganda, secretario de organización, secretario de disciplina, secretario de asuntos femeninos, secretario de derechos humanos, secretario de justicia campesina, secretario de educación, cultura y deporte, secretario de medio ambiente). Por lo tanto, el número de ronderos por base puede variar entre 11 y el número total de habitantes de un caserío, sector o comunidad.

La base se organiza en grupos de ronda que puede variar en número de integrantes, desde 5 a 15 personas, de acuerdo al número de ronderos que cuenta la base y de acuerdo al número de turnos a la semana. Generalmente se da el caso, que en un caserío coexistan una base de ronda femenina y una base de ronda masculina; sin embargo, cuando sólo hay una ronda masculina, se trata cada vez más de integrar la presencia de las mujeres.

Las bases por ubicación geográfica (microcuenca, valle, centro poblado, etc.) y cercanía territorial, pero sobre todo por decisión propia, junto a otras bases conforman un comité sectorial. El número mínimo de bases para conformar una

sectorial, puede variar desde 4 a 20 bases. por ejemplo, la Sectorial de Sambimera (Bellavista) tiene 4 bases (La Huayaba, La Cerma, Sambimera, Pushura).

Generalmente las sectoriales que pertenecen a un mismo distrito se organizan y conforman un comité distrital a la que denominan Federación Distrital de Rondas Campesinas.

Las federaciones distritales pertenecientes a una provincia (de acuerdo a la división política del Perú) conforman un comité a nivel provincial, al que denominan Federación Provincial de Rondas Campesinas y Urbanas. El número de federaciones distritales que integran una provincia, va a depender de la cantidad de distritos que tenga la provincia.

La Federación Regional está integrada por las federaciones provinciales (incluida la subregional), de las provincias donde hay rondas organizadas hasta ese nivel. Por ejemplo, la federación regional de rondas de Cajamarca, tiene 11 federaciones provinciales (de sus 13 provincias), puesto que Cajamarca como provincia y Cajabamba no han logrado estructurar sus rondas a nivel provincial.

Arriba de la base se organiza la ronda campesina en la federación subregional de Jaén, que tiene un número aproximado de 500 bases (25.500 ronderos y ronderas), que abarca 12 distritos de la provincia de Jaén, 4 de la provincia de San Ignacio, Sectoriales del segundo sector de Cutervo (Cajamarca) y 1 distrito de la provincia de Ferreñafe en la región de Lambayeque.

La ronda se ha hecho parte de la vida cotidiana en las comunidades campesinas en la provincia de Jaén y, como se ve, se ha creado toda una estructura social con características de burocracia, con un permanente peligro de burocratización y corrupción. Y así sucedió, en los años alrededor de 2007 y 2008 se convirtió la federación subregional de Jaén en exactamente contra lo cual habían protestado con la creación de la ronda campesina: un nido de corrupción, con venta de plazas y de todo tipo de prebendas.



Imagen 7. Rondero, Ccarhayo, Cusco. Foto de Leif Korsbaek, 2007.

La reacción sucedió en 2008, en la forma de un movimiento de protesta dirigido contra el secretario general de la federación Segundo Lozada Mondragón, y una feroz lucha por el control político de la ronda campesina

Después de las desviaciones de Segundo Lozada Mondragón la federación de la ronda campesina ha logrado recuperar su prestigio y confianza entre los agremiados, a raíz de la asamblea en marzo de 2009, donde fue destituido y elegido como secretario interino Esteban Ortiz Vázquez, y la asamblea al principio de agosto de 2009, cuando fue elegido como secretario general de la federación Juan Manuel Estela, que posteriormente ha sido reelegido en al mismo cargo para otro periodo.

Parte de las características de la ronda las encontramos en los castigos aplicados, que constituyen una mezcolanza de rasgos culturales tradicionales, de una historia incaica y campesina, y rasgos modernos con tintes científicos.

Por un lado, se aplican los antiguos castigos de amarrar a los delincuentes y meterlos en el agua del río; se hace referencia a la creencia incaica del efecto purificador del agua.

Una modalidad transicional la encontramos en los "ejercicios" físicos, como lagartijas, lo que nos recuerda que una parte de la formación profesional la han recibido en el ejército peruano. Más específicamente, se ha inventado el concepto de "cadena ronderil", que al mismo tiempo combina las dos herencias, la moderna y la tradicional, y tienden a definir una unidad cuantificable del castigo. El rasgo más moderno de los castigos aplicados los encontramos en los programas de "resocialización", que tiene características de resocialización y reinserción del delincuente

Una prueba de la eficiencia de la resocialización se presenta en el caso del joven David, del caserío de San Lorenza. Desde la edad de doce años andaba molestando y amenazando a todo el mundo, siempre con cuchillo y pistola. Pero hace unos años, cuando tenía 17 años, llegó la violencia de David a extremos inaceptables y nunca antes vistos: con un cuchillo agredió a su tío, por lo que su abuela se interpuso, intentando defender al tío de David; agarró el cuchillo por la hoja y se cortó la mano. La abuela se negó a demandar a David, pero el tío insistió y lo demandó con la ronda. Se estableció una reunión de juicio con las partes involucradas, incluyendo al acusado, David. Se llegó a un acuerdo condenando a David a cubrir los gastos relacionados con el daño causado, pero David insistió en que su tío debería cubrir la mitad de los gastos. Nadie aceptó este arreglo y se decidió condenar al joven David a 80 cadenas ronderiles pero, cuando empezaron a azotarlo ni el primer latigazo aguantó, así que lo enviaron a la justicia constitucional y pasó un tiempo en la cárcel y, terminado su condena, regresó a la vida cotidiana. El resultado de este proceso es que David se ha cambiado por completo: hoy es líder de la ronda campesina en su comunidad y es un ciudadano ejemplar.

Se recuerda que Jaén es una provincia, con un número de distritos que en su turno cada uno tiene un variado número de comunidades, y que la ronda campesina es una institución que pertenece a la comunidad. Así que en Jaén existe una enorme variedad de rondas campesina. Por eso, quisiera presentar a

una de las rondas campesina como ejemplo, la ronda campesina de la comunidad de El Señor Cautivo.

El Señor Cautivo es una pequeña comunidad en el Distrito de Jaén, a solo 10 km de la Ciudad de Jaén, con un total de 53 hogares y una población total de unos 300 habitantes. De la Ciudad de Jaén se llega al Señor Cautivo por la carretera a San Ignacio, hacia el norte, saliendo de la Ciudad de Jaén por el Lindero Alto y llegando al recreo se gira al oeste.

La ronda del Señor Cautivo, que cuenta con 36 integrantes, es joven: nació en 1998 y es testimonio de la juventud de la comunidad, pues nació no más de hace treinta años por inmigración de varias partes del país. El actual presidente de la ronda campesina en el Señor Cautivo, Noé Mesa, llegó de San Ignacio para establecerse en la comunidad hace un poco más de veinte años. Una de las razones por las cuales decidió cambiar fue para poder atender mejor a su esposa que desde hace años padece artritis reumatoide.

Antes de crear la ronda en 1998 los habitantes ya habían escuchado rumores acerca de la ronda en otras comunidades en Cajamarca y, de cara a la creciente violencia e inseguridad, decidieron también crear su propia ronda. Los miembros de la ronda hacen ronda cada jueves y sábado, y cuando hay problemas. Las noticias corren de casa en casa. Así, hace unos cuatro años les llegó la noticia de que estaban asaltando la iglesia en El Seminario, se juntaron 150 ronderos de todo el distrito y detuvieron a siete ladrones, de los cuales uno era policía.

Es de notarse que la mitad de los ronderos son mujeres, que no participan en el patrullaje, pero sí en los juicios y en los castigos. En los castigos entran todos los clásicos de la ronda campesina: se los meten a los ladrones al agua, supuestamente una herencia cultural de los quechuas, se los someten a ejercicios físicos, "lagartijas", claramente una herencia del servicio militar. En el Señor Cautivo no hay escuela, solamente un plantel de educación inicial, que viene a atender una maestra de Jaén.

En resumen, podemos decir que la ronda campesina en el Señor Cautivo viene a constituir la organización social de la comunidad, casi podemos llamarla la estructura social de la comunidad, en el sentido de que las decisiones comunitarias son tomadas en el marco de la ronda campesina.

La ronda campesina en Ccarhuayo[9]

La comunidad de Ccarhuayo es la capital del distrito de Ccarhuayo que se encuentra en la provincia de Quispicanchis en el centro de la región de Cuzco, en el extremo sur del Perú. El distrito de Ccarhuayo abarca, aparte de la cabecera, doce comunidades y cuatro anexos, con un total de 2,614 habitantes.

Políticamente cuenta Ccarhuayo con un alcalde y 5 regidores con sus respectivos cargos que rotan cada año en sus funciones, cada regidor entra en un sorteo de cargos para un año. El Gobernador es nombrado por el ministerio interior de justicia, y también existe en cada comunidad un teniente gobernador.

El distrito de Ccarhuallo y comunidades utilizan dos espacios bien definidos de cultivos y de acuerdo a la altitud: Región Quechua y Suni –conocido por los lugareños como pampa– este piso se ubica a partir de 3.300 a 3.800 m.s.n.m., siendo esta zona baja y plana con mayores aptitudes para la producción agropecuaria, incidiendo más en el cultivo principales propios del valle como, maíz, papa, y hortalizas como zanahoria, cebolla, ajo, perejil, alfalfa. También cuenta con algunos animales como vaca chusca o criolla, ovejas, caballos, burros, cuy. Algunos árboles frutales como duraznero, manzano, capulí, tintin, saúco, pera, tumbo.

Puna o jalca - conocida como (orqo) ubicado entre los 3.300 a 4.000 m.s.n.m., posee pendientes más pronunciadas y una topografía accidentada con procesos de erosión, la agricultura es en secano, principalmente apto para el cultivo de papa, oca, olluco, mashua, quinua, cebada, tarwi.

9 La información de la etnografía de Ccarhuayo se encuentra, con más amplitud, en mi artículo de la revista *Diálogo Andino* (2016).



Imagen 8. "En la carretera en Ccarhuayo". Foto de Leif Korsaek, 2012.

Puna alto es el piso ecológico que se ubica por encima de los 4.000 m.s.n.m., en donde se encuentran las comunidades, parte de su relieve está conformado por mesetas aptas para la crianza de auquénidos (alpaca, llama en pequeñas cantidades con tendencia a desaparecer por la presencia de ovejas en grandes cantidades, algunos caballos y vacas).

Desde la conquista española hasta nuestros días, el pueblo originario en el Perú sufre una agresión alimentaria desde el punto de vista económico y cultural. La respuesta popular a esta agresión ha significado la supervivencia de hábitos y esquemas alimentarios nativos; el mejor ejemplo es el masivo consumo de la coca, en las comunidades donde se ven las personas más ancianas. En el distrito de Ccarhuayo y sus comunidades su dieta está basada en el consumo de granos andinos como tarwi, quinua, habas, oqa, maíz, año, lisas (olluco), cebada, yuy (nabo); chuño y moraya son papas disecadas para consumo en una temperatura muy baja.

El alimento de muchas familias típicas de comunidades es por la mañana como a las 6-7 a. m.: una sopa hecha de chuño "chuño lagua con un poquito de carne y charqui; si no hay

carne, solo así, no más" y tostada de maíz (hanqa) y su mate de panti o alguna hierba del lugar, bueno, si hay azúcar. Por lo normal no cocinan para el medio día, porque a esa hora están pastoreando sus animales o están trabajando en sus chacras. Para ello se llevan su qoqaho que consta de chuño fase con un poquito de sal, ají o charqui, más año, oqa o mote hasta en la tarde. Una vez que regresen al hogar, como a las 6 o 7 p. m. se cocinan un poco de sopa, ya sea de lisas o solamente mate con papas sancochadas. Por lo general, durante la semana comen sus productos que han cosechado y que tienen en su taque o reserva que posee cada familia en su hogar.

Bueno, los domingos y los días festivos visitan a alguien importante, celebran cumpleaños, matan a sus animales como cuy, gallinas, ovejas, que se comen acompañados con fideo, arroz, siendo conocidas en los hogares estas ocasiones como comida de lujo o de mistis. Los domingos para la familia significa comer frutas, manzanas, pepino, plátano, uva, pan, gaseosa, galletas, dulces, comer pescado frito con arroz, segundo de fideo, gelatina y de paso comprar un poco de azúcar, sal, arroz, fideo y verduras como zanahoria y cebolla.

Como también en otras partes de la región donde se encuentra Ccarhuayo, la ronda campesina nació alrededor de 1991 y, según la tradición oral, por iniciativa del cura en Ocongate, un español que lleva muchos años en la región y ha logrado conquistarse un lugar en la región, antes que nada, políticamente. Más precisamente "los líderes comuneros con el apoyo del sacerdote Antonio concretaron la idea de constituir una central de rondas en los distritos de Ocongate y Ccarhuayo, así que esta organización se constituyó el 20 de agosto de 1992, en el sector denominado Yanacocha, en esta reunión participaron un promedio de 6000 comuneros, y ese mismo día se procedió a denunciar aproximadamente a treinta abigeos con pruebas de delitos cometidos. La ronda campesina de Ocongate-Ccarhuayo aglutinaba a 46 comunidades, encontrándose entre ellas también comunidades del distrito de Ccatca (Nueva Esperanza Ccapana, Asociación Ccapana y Andayaque)".

Las rondas campesinas de Quispicanchi nacen como asociaciones de autodefensa frente al abigeato y otras faltas menores, tienen una antigüedad aproximada de veinte años (a través de sus diversos comités comunales de rondas campesinas y posteriormente a las centrales distritales y zonales).

El motivo para crear una ronda campesina aquí fue el mismo que en otras partes: "a finales de los años ochenta e inicios de los años noventa la fuerte presencia de abigeos, que despojaban a los campesinos de sus bienes (alimentos, ropa y otros). Éste justificó la necesidad de constituir una Central Distrital de Rondas Campesinas".

Es significativo que "contrariamente a otros lugares la presencia de Sendero Luminosa en la zona no era muy intensa, podemos mencionar como referencia que en 1986 y 1987 en el sector de Hualluahuallhua se produjeron robos atribuidos a Sendero Luminoso, estos delitos tenían un gran impacto en la zona", sin embargo, "luego de ser capturados los culpables por la policía, se advirtió que no eran senderistas sino delincuentes comunes".



Imagen 9. Ronderas en Ccarhuayo, Cusco. Foto de Leif Korsbaek, 2007.

> La iniciativa por difundir el trabajo de las rondas surge de dos fuentes. En 1990, el sacerdote Antonio de la parroquia de Ocongate a solicitud del catequista Mariano Chillihuani trajo libros de Cajamarca sobre las rondas campesinas, para que los catequistas se encargasen de difundirlos en las comunidades. Un año después, el sacerdote Antonio en coordinación con una ONG, CCAIJO, organizó un curso sobre la experiencia de las rondas en Cajamarca. Paralelamente, algunos líderes de la zona asistieron desde fines de los años ochenta a encuentros de rondas campesinas en la provincia de Quispicanchis. Según Vidal Fuentes, exdirectivo y miembro fundador de la ronda, él mismo fue víctima de un robo de 20 llamas y los otros han sido testigos de casos similares. En esta época la situación era tan grave que los comuneros no guardaban sus bienes en sus casas, sino en las poblaciones cercanas, por temor a ser víctimas de los abigeos, por ejemplo, las dejaban con un conocido en la capital del distrito.

Años después, en 1995, se solicita el desmembramiento de la central de Ocongate, por razones de proximidad geográfica y rivalidad gerencial. Habiéndose constituido desde entonces una nueva central distrital en Ccarhuayo, pero manteniéndose aún su relación de dependencia de organización por agentes externos. Un factor importante es haber sufrido un debilitamiento en su interior, pues las rondas de esta zona no han podido articularse y definir claramente cuáles son sus atribuciones y responsabilidades. También se dio énfasis al cumplimiento de los trámites legales necesarios, que aún sigue; y la elaboración de un estatuto interno.

El origen de esta ronda surge del interés de los pobladores, las experiencias originarias y no originarias de la zona, y en su gestión están fuertemente presentes los elementos consuetudinarios. En su relación con la justicia formal, la ronda de Ccarhuayo no ha tenido mayores problemas, más bien en

general las autoridades oficiales apoyan el trabajo de la ronda con cierto recelo.

La organización de la ronda de Ccarhuayo está dividida en Carrhuayo alto, que conforman las comunidades de Anccasi, Hachacalla, Chculluhuiri y Ccarhuayo bajo, que está conformado por las comunidades de Ccjalhu, Sumana, Marjupata, Ccoya, Ccasapata, Chillihuani, Tayancani, Parccocalla y Ccarhuayo, y en cada una de estas comunidades están con sus respectivos comités de base, conformando la Ronda Campesina Central de Ccarhuayo.

Es importante mencionar que existe dentro del distrito de Ccarhuayo una empresa minera que paga los trámites de formalización de la organización, haciendo que estos pierdan su neutralidad e imparcialidad respecto de un conflicto, que existe entre la empresa y las comunidades de la zona, cabe resaltar que en la actualidad existen discrepancias muy fuertes entre las comunidades de Cjallhua y Parccocalla.

El Comité Central Campesino está conformado por 14 miembros de la ronda y cada uno de ellos son elegidos democráticamente por dos años.

En años recientes, las actividades de la ronda han cambiado un poco de carácter: mientras que anteriormente era una institución de defensa contra el abigeato hoy, no obstante que sigue la lucha contra los abigeos, tiende a ser una policía moral de la comunidad: la mayor parte de los casos son de hombres y mujeres que han sido sorprendido engañando a sus cónyuges. Las mujeres son castigadas por las mujeres de la ronda campesina, obligadas a correr desnudas por la pequeña plaza de la comunidad, mientras que a los hombres se les aplica el castigo de agua en el río.

En la raíz de la ronda campesina en Ccarhuayo encontramos un evento que ha sido elaborado en un mito fundacional: un año no especificado se vio la región afectada por una pandilla de siete hombres y una mujer que robaron, asaltaron y asesinaron. Finalmente se juntaron los campesinos y rodearon a los ocho malvados, matando a uno, ahuyentando

a los demás y tomando presa a la mujer. La mujer no quiso delatar a sus cómplices, así que se acudió al castigo más común en la región: desde un puente la tenían amarrada y la bajaron en el agua del río que, en pleno invierno, está muy, muy fría. La mujer aguantó y solamente la tercera vez que la bajaron al agua helada se rindió y delató a los demás de la pandilla. Un elemento esencial del relato es que los campesinos lograron apresar a los bandidos, mientras que la policía no sirvió de nada. Este patrón se repite en todas las regiones donde existe la ronda campesina –que la ronda funciona, la policía no– y revela en parte una verdad que se encuentra a la raíz del nacimiento de la ronda a partir de 1976: la ineficiencia de la policía.

La primera vez que entrevistamos al presidente de la ronda campesina, en 2007, tuvimos la impresión de que su discurso no era el típico discurso de un campesino, ni siquiera de un líder campesino, parecía más bien el de un académico o, por lo menos, una persona citadina con un sólido conocimiento de la historia y la política. Al conocerlo mejor, supimos que era egresado de La Cantuta, la Universidad Pedagógica Nacional en Chosica, unas dos horas al este de Lima sobre la carretera central y que era un campesino que había aprovechado las posibilidades para ir a vivir unos años con parientes en Lima y terminar una licenciatura en pedagogía, que ahora es una especie de intelectual orgánico en Ccarhuallo.

La fuerza de convocatoria de la ronda campesina es impresionante y es un factor político con el cual hay que contar. En una asamblea rutinaria de las rondas de 25 comunidades, celebrada arriba de Ccarhuayo, se juntan entre 500 y 1000 ronderos para discutir la situación y elegir a las nuevas autoridades.

La ronda campesina en Corani

El distrito de Corani es uno de los 10 distritos que conforman la Provincia de Carabaya, ubicada en el Departamento Puno, perteneciente a la región Puno en el sudeste de Perú. En este distrito está ubicado el abra de Chimboya, de 5150 msnm, la



Imagen 10. Ronderos esperando a las autoridades arriba de Ccarhuayo, Cusco. Foto de Leif Korsbaek, 2007.

más alta del Perú, ubicada en la villa Isivilla, Corani, Aymaña y Viluyo. Políticamente, está dividido en cinco comunidades: Corani, Chimboya, Isivilla, Chacaconiza y Q'elcaya.

La comunidad de Corani, es la capital del distrito del mismo nombre en la provincia de Carabaya, que pertenece a la región de Puno en el extremo sur del Perú, y está habitada por hablantes del quechua. Casi la totalidad de la población habla quechua y español, algunos hombres y mujeres, principalmente de avanzada edad hablan solamente quechua y nada o casi nada de español, mientras que muy pocos hablan solamente español, principalmente profesionistas que vienen de fuera, como los profesores del colegio (incluyendo al director, que es de Arequipa) y los médicos y enfermeras de la posta médica, de los cuales algunos son de Tacna.

Corani, se encuentra a una altura de 4100 metros sobre el nivel del mar y está en ambos lados del río Corani. En la comunidad hay 280 familias, con alrededor de 800 miembros en total. Hay una posta médica con cuatro mujeres: una médica,

dos enfermeras y una técnica médica. Una escuela primaria con seis grados, una secundaria (colegio agropecuario) con cinco grados y un jardín prescolar.

Taquigráficamente podemos decir que la base económica de la comunidad es el cultivo de la papa (en el Perú, como en otras partes de los Andes, hay tanta diversidad de papas como de maíz en Mesoamérica), de la cría de llamas, alpacas y vicuñas, y recientemente de trabajo asalariado en una mina de oro (de capital extranjero).

Políticamente hay un gobernador designado por el Ministerio del Interior. Hablamos con el actual gobernador de Corani, y es interesante que es, igual que el anterior, militar con licencia, y es también interesante que es miembro de la iglesia protestante que domina en la comunidad, y a media entrevista empezó a intentar convertirnos a su religión.

Hay un alcalde que representa al distrito de Corani, a la vez también participa y coordina en las reuniones y encuentros distritales de la ronda campesina; es natural de Q'elcaya-Corani, y en la vida civil es empleado del ministerio de salud de la región, pero viviendo y trabajando en Juliaca. Estos datos corresponden al trabajo de campo en el distrito de Corani, en el año 2014.

Hay un juez de paz, que constituye el menor nivel jerárquico en que se encuentra organizado el Poder Judicial del país. El señor que está a cargo de esta instancia, nos recibió amablemente y posteriormente nos explicó sus atribuciones y funciones que le compete, y recalcó que viene coordinando con la ronda campesinas en asuntos que sean convenientes.

Existe una ronda campesina con un presidente, un vicepresidente y un gran número de ronderos empadronados en la comunidad de Corani, denominado base Corani- Acconsaya; pero a nivel distrital se conoce como la Central Distrital de Rondas Campesinas, con su sede institucional en la capital del distrito. Se estima que en el distrito de Corani hay unos 2,500 ronderos y en la provincia de Carabaya unos 20,000, y la ronda campesina en la comunidad de Corani tiene aproximadamente 300 miembros activos.

Acerca del inicio de la ronda campesina no hay claridad, se sabe que "a comienzos de la década del 90, el Estado constituyó de manera indiscriminada y a nivel nacional los comités de autodefensa, como órganos de control social que brindaron auxilio a la labor de las Fuerzas Armadas y policiales en su esfuerzo de combatir el terrorismo y pacificar el país" (Rodríguez Aguilar, 2007, pág. 91), pero según la historia local ya existía la ronda campesina antes de la instauración del comité de autodefensa. Lo cierto es que la ronda campesina en Corani, no obstante su origen como comité de autodefensa, a través de un proceso histórico algo enredado, ha llegado a ser una institución que representa a los campesinos y tiene su confianza.

Un personaje curiosamente central en el desarrollo de la ronda campesina en Corani es Eudi Pineda, que participó en la fundación de la ronda y en las primeras reuniones señaladas arriba, y en todo el posterior proceso de desarrollo de la ronda campesina en Corani. Eudi Pineda falleció en un accidente al principio de 2008, le hicieron una entrevista en el periódico *Perú 21* unos pocos días antes de su fallecimiento. En muchos aspectos fue una especie de filósofo de la ronda campesina en Corani y deja toda una memoria en el pueblo; entre otras cosas existe un mito, evidentemente reciente, que dice que cuando hay problemas se presenta Eudi Pineda a su caballo en el puente que separa las dos partes de la comunidad, y hay un acervo de canciones acerca de su gesta.

La iglesia es una construcción antigua y muy rústica, parece como una versión remota de las típicas iglesias en Cajamarca. Separada del cuerpo de la iglesia está un campanario chaparro con techo de paja.

La santa patrona de la comunidad es la Virgen del Rosario, a quién se le dedica cada año una fiesta. en el mes de octubre, en 2012 la fiesta duró tres días, el 7, el 8 y el 9 de octubre y, ya que coincidió con una boda, fue en grande. El centro de la fiesta es la iglesia de la comunidad y la plaza central en la cual se encuentra la iglesia.



Imagen 11. Reunión de ronderos arriba de Ccarhuayo.
Foto de Leif Korsbaek, 2007.



Imagen 12. Asamblea de ronderos en San Marcos.
Foto de Leif Korsbaek, 2007.

La fiesta inicia a medio día con una misa celebrada en la iglesia por el sacerdote que viene de Macusani, de la orden de "Lumen Dei", asistido por una monja y algunas otras mujeres devotas.

Hay dos detalles que llaman la atención en la planeación y el desarrollo de la fiesta: el primero es que la ronda campesina no tiene participación formal, pues contrasta con el hecho de que la ronda campesina tiene participación en casi todo en la comunidad. Eso concuerda con un comentario en una de las entrevistas con un rondero en la comunidad: a diferencia de la ronda campesina en muchas otras comunidades y regiones, donde los representantes de la Iglesia Católica han sido instrumentales en la creación de la ronda campesina, en Corani, la ronda campesina prácticamente no ha tenido contacto con la Iglesia Católica para su creación.

El segundo detalle es que la fiesta, que es de origen y carácter católicos se siente como un pequeño reducto de una Iglesia Católica estrictamente marginada, tal vez moribunda, pues la comunidad ha sido, casi en su totalidad, acaparada por la Iglesia Adventista, y el adventismo permea todo en la comunidad: cuando hablamos con el gobernador, se nos ocurrió preguntar si era adventista, la respuesta fue "si, por supuesto", luego de lo cual prosiguió a intentar convertirnos a su religión, y cuando nos metimos en uno de los pequeños restaurantes de la comunidad para tomarnos un café, encontramos a la dueña del restaurant y sus dos hijos profundamente perdidos en un programa adventista en la televisión.

En la víspera y los días de la fiesta patronal, no podía faltar la incontrastable música en notas diferentes desde el wayno hasta la cumbia que armonizaba multitudes, entre la cerveza, aguardiente, vino y el zapateo festivo de los alferados y sus invitados.

Lo notable de la ronda campesina en Corani en Puno es que existe en una comunidad profundamente dividida entre el catolicismo y el protestantismo y que la ronda se encuentra en

manos de los adventistas. No obstante, la absoluta mayoría de los adventistas, sigue celebrándose la fiesta de la comunidad, tradición netamente católica, donde muchos de los adventistas participan.

Conclusiones

Lo que hemos visto es una selección de descripciones etnográficas de diversos casos de la ronda campesina en diferentes partes del Perú: tres casos de Cajamarca en el extremo norte del país y dos casos de dos diferentes partes del sur del país, Ccarhuayo en la región e Cusco y Corani en la región de Puno.

Lo primero que salta a la vista es la variedad que demuestra esta institución, más el hecho de que se difundió como un incendio de la pradera y que sigue existiendo todavía hoy, más de treinta años después de su nacimiento, y en condiciones sumamente adversas.

Sin embargo, hay un detalle más que merece nuestra atención. La ronda campesina es, como también es el caso del sistema de cargos, una institución comunitaria, es una institución que tiene su lugar en la comunidad y que llega hasta a confundirse con la identidad de la comunidad. Es también evidente que cumple una función tanto jurídica y legal como política, en lo que coincide también con el sistema de cargos.

Pero lo verdaderamente notable es que la ronda campesinaes, que yo sepa, es la única institución netamente comunitaria que ha llegado a manifestarse a nivel nacional.

Como se desprendió del caso de las rondas campesinas en Jaén, esta institución está organizada jerárquicamente desde la comunidad hasta la región, y a nivel nacional existe la organización CUNARC, que cada tres años celebra su congreso nacional en Lima, la capital del país, con participación de delegaciones de todas las 24 regiones del país.

En las elecciones presidenciales el 10 de junio de 2016 se presentó como candidato Gregorio Santos. Gregorio Santos, nació en 1966 en San Ignacio en Jaén, ha sido toda su vida

rondero y líder de la ronda campesino, en su calidad de rondero fue presidente regional de Cajamarca desde 2011 y en 2016 fue encarcelado para obstaculizar su reelección como presidente regional así que dirigió su campaña electoral para la presidencia desde la cárcel. Es cierto que perdió las elecciones (a Pedro Pablo Kuczynski, que posteriormente ha sido destituido y espera el fin de un proceso legal; como en México, los medios en las contiendas políticas no son muy finos).

Así que la ronda campesina, que nació en Chota en Cajamarca el 29 de diciembre del 1976, sigue existiendo y sigue siendo una notable fuerza política. La ronda es el principal actor en el drama que se puede caracterizar como "misión imposible": el esfuerzo continuo del gobierno del Perú por parchar los huecos en su legislación constitucional con las demandas de la justicia popular, en el Perú por lo regular conocida exactamente como "justicia comunitaria".



Imagen 13. La calle en el Hombre Encadenado, Jaén, Cajmarca.
Foto de Leif Korsbaek, 2011.

Referencias bibliográficas:

Defensoría del Pueblo. (2004). *El reconocimiento estatal de las rondas campesinas. Normas y jurisprudencia, 2a edición*. Lima: s.p.i. Obtenido de https://www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/informes/varios/2005/rondas_campesinas.pdf

Degregori, C. I. (1992). Campesinado andino y violencia: Balance de una década de estudios. En C. Degregori, J. Escobal, & B. Marticorena (Edits.), *Perú: el problema agrario en debate/ SEPIA IV* (págs. 413-439). Lima: Universidad Nacional de la Amazonía.

Degregori, C., & Ponce M., M. (2000). Movimientos sociales y estado. El caso de las rondas campesinas de Cajamarca y Piura. En C. Degregori (Ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana* (págs. 392-412). Lima: IEP/PUCP/ Universidad del Pacífico.

Korsbaek, L. (Ed.). (1996). *Introducción al sistema de cargos.* Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

Korsbaek, L. (2009a). La ronda campesina en el Perú. Los ciudadanos contra el estado. *Mano Vuelta, 3*(10), 34-43.

Korsbaek, L. (2009b). Instituciones de defensa de la comunidad. *Ra Ximhai, 5*(3), 373-385.

Korsbaek, L. (2009c). *La etnografía de una comunidad matlatzinca en el Estado de México. El sistema de cargos y la neoetnicidad en San Francisco Oxtotilpan, Municipio de Temascaltepec [Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas].* México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

Korsbaek, L. (2011a). No todas las rondas son comités de autodefensa y viceversa. Los tipos de rondas campesinas en el Perú. *Investigaciones Sociales*(26), 15-39.

Korsbaek, L. (2011b). Fundamentos legales de la ronda campesina. En J. Baeza, M. Gómez, & N. Ramón (Edits.), *Pueblos indígenas: Debates y Perspectivas* (págs. 661-706). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Korsbaek, L. (2012a). El cambio de las instituciones comunitarias bajo el impacto del neoliberalismo [Ponencia presentada en el

54. Congreso Internacional de los Americanistas]. Viena.

Korsbaek, L. (2012b). Las rondas campesina en San Marcos, Cajamarca: un sondeo. *Journal of Iberoamerican Studies, 4*(1-2), 96-119.

Korsbaek, L. (2014). Dossier: Instituciones de defensa de la comunidad. *Pacarina del Sur, 5*(20). Obtenido de http://www.pacarinadelsur.com/29-misc/indices/1002-dossier-12

Korsbaek, L. (2016). Ccarhuayo, una comunidad quechua en Cuzco, su lucha por defenderse en el mundo moderno. *Diálogos Andinos*(49), 469-483.

Korsbaek, L., & Barrios, M. (2014). La ronda campesina en Jaén, Perú. *Alma Mater, 1*(1), 99-112.

Korsbaek, L., & Cámara B., F. (Edits.). (2009). *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México.* México: Ediciones MC.

Korsbaek, L., & Ronquillo Arvizu, M. (2018). Cambios en el sistema de cargos a la luz de las comunidades otomíes en Acambay. *Diálogo Andino*(56), 35-52.

Korsbaek, L., Sandoval Muro, C., & Salguero Haro, R. (2008). La ronda campesina en una comunidad campesina en el norte del Perú. La Toma en Cajamarca. *Investigaciones Sociales, 12*(20), 181-198. doi:https://doi.org/10.15381/is.v12i20.7176

Laos, A., Rodríguez G., E., & Paredes D. C., P. (2003). *Rondando por nuestra ley: la exitosa experiencia de incidencia política y cabildeo de la Ley de Rondas Campesinas.* Lima: Red Interamericana para la Democracia.

Machaca, A. (2000). Rondas campesinas. *Runa*(43).

Rodríguez Aguilar, C. (2007). *Justicia comunitaria y rondas campesinas en el sur andino.* Lima: PROJUR/SER.

Rojas, T. (1990). Rondas, poder y terror. *Alternatiava, Revista de Análisis del Norte*(13), 83-120.

Starn, O. (1991). *"Con las llanques todo barro". Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Vargas, S., & Montoya, L. (1993). Crisis, poder y rondas campesinas. *Alma Mater*(4), 71-78.

Zarzar, A. (1991). Las rondas campesinas de Cajamarca: de la autodefensa al ¿autogobierno? En L. Pásara, R. Valdeavellano, & A. Zarzar (Edits.), *La otra cara de la luna: nuevos actores sociales en el Perú* (págs. 105-153). Buenos Aires: CEDYS.

Artículo

El Kicharo, afros en el Carare colombiano.
Un Análisis sobre políticas públicas locales en territorios afro

Malva Sofía *González Esguerra*
Escuela Nacional de Antropología e Historia, México
msgonzaleze@unal.edu.co

Recibido: 15-01-2020
Aceptado: 30-03-2020

Resumen: El texto analiza el uso de los conceptos de raza, negritud y afrocolombianidad en las políticas públicas dirigidas a las comunidades afro desde un estudio de caso en La India, un corregimiento del municipio de Landázuri, departamento de Santander en la región central de Colombia. El análisis tiene tres ejes: primero, identificar las categorías pertinentes: raza, negritud, afrocolombianidad, políticas públicas, etnicidad; segundo, reconstruir desde una perspectiva histórica y etnográfica el poblamiento afro y la conformación del Concejo Comunitario afro El Kicharo en el corregimiento de La India (siglos XX y XXI) y tercero, identificar y analizar una política pública local para la población afro en Santander y su implementación.

Palabras clave: *afros, negritud, políticas públicas, identidad.*

The Kicharo, Afros in the Colombian Carare. An Analysis of local public policies in Afro territories

Abstract: The text analyzes the use of the concepts of race, negritude and afro-colombianness in public policies addressed to Afro communities from a study located in La India, a village in the municipality of Landázuri, department of Santander in the central region of Colombia. The analysis has three items: first, to identify the relevant categories: race, negritude, afro-colombianness, public policies, ethnicity; second, to rebuild the afro settlement and the conformation of the afro community council El Kicharo in the village of La India (XX and XXI centuries) from a historical and ethnographic perspective and third, to identify and analyze a local public policy for the Afro population in Santander and its implementation.

Keywords: *afros, negritude, public policies, identity.*



O Kicharo, Afros no Carare colombiano. Uma análise das políticas públicas locais em territórios afro

Resumo: O texto analisa o uso dos conceitos de raça, negritude e afro-colombiana nas políticas públicas direcionadas às comunidades afro, a partir de um estudo de caso em La India, distrito do município de Landázuri, departamento de Santander, na região central da Colômbia. A análise possui três eixos: primeiro, identificar as categorias pertinentes: raça, negritude, afro-colombiana, políticas públicas, etnia; segundo, reconstruir a população afro e a formação do Conselho da Comunidade Afro El Kicharo no município de La India (séculos XX e XXI) de uma perspectiva histórica e etnográfica; e terceiro, identificar e analisar uma política pública local para a população afro em Santander e sua implementação.

Palavras-chave: *Afros, negritude, políticas públicas, identidade.*

Introducción

El interés principal de este trabajo fue identificar las posibilidades de transformación de las políticas públicas locales a través del análisis de los discursos oficiales y no oficiales que giran en torno a la construcción de políticas públicas dirigidas a la población afro.[1] En este caso es el estudio a la implementación de una reciente política pública en el departamento de Santander y la conformación de un Consejo Comunitario Afro. Los Consejos Comunitarios son la forma jurídica a través de la cual Estado colombiano reconoce autonomía a una comunidad étnica afro, negra, palenquera o raizal. Este interés se incrementa por el hecho de que la población que conforma el corregimiento no cumplía con las exigencias que demanda la Ley pero aun así, lograron ser reconocidos por el Ministerio del Interior[2] como comunidad afro y actualmente se encuentran organizados bajo forma jurídica con el nombre de Consejo Comunitario El Kicharo.[3]

Planteo un análisis de estos discursos en el corregimiento de La India por varias razones: primero, porque el departamento de Santander no aparece en los imaginarios de la sociedad colombiana como una región de población negra, a diferencia de las regiones del litoral Pacífico y la Costa Caribe, la realidad indica que sí existen poblaciones negras en Santander, las cuales han construido un proceso de arraigo histórico dentro

1 Este trabajo surge del proyecto que se realizó como trabajo de grado para optar el título de grado de antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia dirigido por el Dr. Andrés Salcedo Fidalgo.

2 El Ministerio del Interior es la institución responsable en Colombia de reconocer como personas jurídicas a las comunidades y pueblos étnicos.

3 Aunque el consejo está reconocido como El Kicharo, en la Resolución No. 11 de marzo de 2016 del Ministerio del Interior se presentan algunas modificaciones del nombre. En algunos párrafos el nombre aparece como Chikaro y en otros como Kicharo, y aunque la misma comunidad intentó cambiar el nombre de Kicharo a Consejo Kicharo Orbcoaki esto no explica la aparición de la palabra Chikaro.

de este territorio; segundo, porque en la gobernación de Horacio Serpa en el departamento de Santander, durante el período 2008-2011, se instauraron, por primera vez, políticas públicas locales[4] dirigidas a comunidades afro, hecho que ha visibilizado la existencia de población afro fuera de los territorios históricamente identificados como regiones habitadas por población negra; y tercero, porque aunque en La India existe un Consejo Comunitario Afro, es una comunidad que no corresponde a los esencialismos de negritud o de afrocolombianidad. La posición identitaria de esta comunidad representa una posibilidad para hablar de la diversidad dentro de las mismas poblaciones afro y las diferentes necesidades, derechos y garantías que se deben exigir ante el Estado.

Mi interés gira alrededor de la negación histórica del papel protagónico de la población afro como constructora de la nación, negación de reconocimiento, pero sobre todo imposición de condiciones por parte del Estado, bajo un pretexto de multiculturalidad e igualdad, para adquirir las garantías que deberían tener por derecho histórico.

El trabajo de campo para esta investigación lo realicé durante 9 meses intercalados entre octubre de 2013 y marzo de 2016 en la comunidad de La Reubicación del corregimiento de La india ubicado en la región Carare Opón y a orillas del río Carare en Colombia.

Un encuadre: el concepto de raza en Colombia

La *raza* es, hoy en día, una categoría utilizada para el análisis de las relaciones de poder generadas por una jerarquización de grupos clasificados como diferentes de acuerdo a criterios que se han marcado según su legado de sangre, su color de piel, o sus tradiciones y costumbres y que siempre han estado

4 Para este momento histórico, las políticas públicas dirigidas a comunidades afro tenían un marco de desarrollo limitado a normas constitucionales y políticas de desarrollo de orden nacional, sin embargo, no existían desarrollos de política local como planes de desarrollo a nivel de gobernación y alcaldía en Santander.



Imagen 1. Mercado en el puerto. La India, Santander. Colombia.
Foto de Malva González (2014).

cruzadas por criterios de clase social. Sin embargo, estas clasificaciones se derivan de un contexto histórico y por esto mismo sus definiciones y usos han cambiado (Hering, 2010).

A comienzos del siglo xx, más precisamente en el año 1920, se produjo en Colombia un debate público con la publicación de un texto titulado "Los problemas de la raza en Colombia" recopilado por Luis López de Mesa. Eduardo Restrepo, recolectó los usos que se hacían de la *raza* en este texto y concluyó que el concepto se seguía utilizando a principios del siglo XX para referirse a los grupos humanos en diferentes niveles (la raza amarilla, blanca y negra, aludiendo básicamente al color de la piel). *Raza* también podía usarse para denominar *pueblo*, pero al mismo tiempo para marcar diferencias dentro del mismo grupo al referirse a *nuestra raza*. Influidos por los paradigmas que regían a las ciencias sociales a principios del siglo XX, las categorías raciales se construían a partir de determinismos ambientales, como de elementos físicos de carácter y de personalidad.

Los elementos que construían la imagen del negro eran fortaleza, poca inteligencia y carácter infantil, además de relacionarla con las costumbres de "salvajes" que se refuerza con asociar la geografía y los "climas bajos" con el grado de desarrollo de los negros (Restrepo en León Leal, 2010). Este tipo de análisis para la comprensión de lo que eran las poblaciones negras, atribuía a la distribución geográfica, la posición social y económica de los núcleos de población afro en Colombia, las características provenientes de la naturaleza de esta población, ignorando su relación con la jerarquización social y económica del sistema colonial.

Esta comprensión se hace evidente en la forma como la población afro, de diferentes regiones de Colombia, llegó a la región del Carare y se fue asentando allí. Huyendo de las malas condiciones en sus regiones de origen, fueron acogidos como trabajadores porque eran considerados resistentes al clima y con dominio, o "diestros" para la navegación fluvial, como los miembros de esta comunidad lo comentan en sus relatos:

> Desde Santa Rosa pa' arriba era selva, y de ahí para acá también. Todos entramos desde el municipio de Landázuri porque los linderos de los municipios no se conocían, no existía ningún tipo de organización social. Lo más cercano era Santa Rosa, a 40 minutos en canoa. Cuando la gente entró a tomar tierra los que más ayudaron fueron los negros y los costeños. Los santandereanos no sabían de agua y no sabían cómo abrir el terreno. Los negros eran los que mandaban la parada (...). La negritud fue la mano derecha para la exploración de la región.[5]

A mediados del siglo XX y con el surgimiento de estudios de antropología física y cultural, la raza se definió principalmente por el color de la piel, los rasgos de la cara, las características del pelo y la forma del cuerpo (León Leal,

5 Entrevista de trabajo de campo con Simón Palacios, líder comunitario. Abril 2016.

2010). Los rasgos físicos que continúan siendo empleados para clasificar a las personas como pertenecientes a grupos negros son el pelo rizado o la piel negra, pero en general se caracteriza a una persona de raza negra cuando se conoce su historia familiar y se sabe que proviene de ancestros negro.

La constitución de 1991, resultado de la lucha de los pueblos por el reconocimiento de los derechos colectivos, adoptó el término de *grupos étnicos* para describir las "minorías culturales" a partir de rasgos como la religión, el idioma y las costumbres. A partir de entonces se desencadenó un proceso mediante el cual muchos grupos empezaron a autoreconocerse y autodefinirse como grupos étnicos mediante procesos de etnización.

En Colombia, la nación que se había declarado mestiza desde la independencia, negando así la existencia de negros e indígenas, adoptó a finales del siglo XX el término de *etnia* para los grupos indígenas,[6] poseedores de culturas diferentes y *raza* pasó a ser un término polisémico, que entre otros significados se refería a la apariencia diferente. Se afianza así la percepción de la apariencia física o rasgos fenotípicos, como definitoria de ciertas poblaciones y se invisibiliza su posición social subordinada.

Una Historia. La región del Carare Opón

La historia de este corregimiento se relaciona con el poblamiento de la región del Carare-Opón, la cual ha vivido diferentes tipos de violencia estructural y política: en principio por la llegada de los españoles y el aniquilamiento de los pobladores indígenas de esta región[7]; luego, a lo largo del siglo XX, entre los colonos que fueron llegando desplazados de otras regiones, se encontró un alto volumen de población negra.

6 Sólo dos años después, en 1993 con la Ley 70 se reconocería la diferencia de las comunidades afro.

7 Para el año 1860 la población de indígenas Carare y Opones era de 15.000 en el municipio de Landázuri, en el año 1944 la población se redujo a 5 (Hernández, 2004).



Imagen 2. Archivo de la ATCC. La India, Santander. Colombia.
Foto de Malva González (2014).

En el marco del conflicto armado en la zona, con la presencia de diversos actores armados, los habitantes sufrieron múltiples violaciones a los derechos humanos, se profundizó el abandono por parte del Estado y de los gobiernos locales respecto al incumplimiento de los servicios básicos para garantizar una calidad de vida digna.

En este contexto en 1987, surge como mecanismo de resistencia, de cuidado y de sostenimiento de economía local, la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare –en adelante ATCC–. La ATCC[8] es el actor social y eje de la comunidad de La India aún hoy, cuyo estudio es obligatorio para entender las dinámicas que se desarrollan en el territorio del Carare.

8 Debido a la presencia de grupos guerrilleros desde los 60s y luego de los paramilitares en los 80, la región se vio envuelta en varios ataques y represalias tanto de los grupos ilegales como del Estado. La ATCC funcionó como órgano negociador entre las partes para que no fueran señalados como colaboradores de ningún grupo. Esta negociación de paz le ameritó el Premio Nobel de Paz Alternativo en 1992 (CNMH, 2011).

Actualmente la ATCC funciona como dirigente de la región, no solo en la organización social, sino como regulador de actividades económicas y del territorio. La asociación genera movilización y participación de todos sus integrantes, sin importar la distancia en la que se encuentren. Sin embargo, es innegable que, debido a la escasa presencia del Estado en la región, florecen las economías ilegales extractivas de la madera, la minería y los cultivos ilícitos. Esto constituye un riesgo permanente para la población pues se mantiene el imaginario de la zona como "de riesgo de orden público", o "zona roja" y no se interviene con programas de impacto que impulsen el desarrollo, lo cual constituye también un conflicto para la organización que históricamente ha sufrido la estigmatización como auxiliadores de los actores armados ilegales y ahora responsables de la presencia de las economías ilegales.

En el marco de la ATCC como organización comunitaria y ante las dificultades de hacer realidad sus proyectos organizativos de garantizar el derecho a la vida, al trabajo y a la paz de las y los asociados, surge la iniciativa de conformar un Consejo Comunitario Afro en el año 2000. Los integrantes del consejo afro de La India también son integrantes de la ATCC, como socios y algunos de ellos como dirigentes. Para ellos el ser negro o el ser afrocolombiano no se puede desligar de su identidad campesina.

La ausencia e inoperancia del Estado para garantizar el acceso a tierras, así como a los servicios básicos para mejorar la calidad de vida, fueron las principales razones que impulsaron esta decisión. La idea fue promovida por los representantes de la ATCC, cuya sede se encuentra en el puerto maderero de La India, y luego se extendió a las demás veredas de la región.

Para el 2004 el consejo ya tenía participación en los 6 municipios del departamento del Santander en donde la ATCC tiene incidencia: De 178 familias en un inicio, el Consejo llegó a albergar 520 que se reconocían como comunidad afro. Para algunos representantes del Consejo dentro de este conteo faltan las familias que ellos llaman "mezcla de raza", es decir,

las familias en donde hay personas que se consideran afro, al tiempo que mestizas y blancas y que no identifican su color de piel como negro.

La principal exigencia de esta comunidad afro, a través de los Consejos Comunitarios, es la reivindicación de un territorio propio en medio de un proceso de postconflicto. Así mismo, el Consejo pretende convertirse en la autoridad ambiental del municipio para evitar la consolidación de una economía basada en la minería –de oro y esmeraldas– y la extracción maderera, que ya están arriesgando la existencia y sostenibilidad de la comunidad.

Una ventana de oportunidad: la política pública local

La gobernación de Serpa estaba dirigida por el Plan de Desarrollo Departamental 2008-2011 de la ordenanza Nº 8 de mayo del 2008. El discurso general de este plan se enfocaba en el desarrollo y modernización del Departamento. Según este programa no existen antecedentes en antiguos Planes de Desarrollo donde se generen políticas públicas dirigidas a comunidades afro, lo cual los ha excluido de los programas de desarrollo económico, político y social y ha generado altos indicadores de necesidades básicas insatisfechas.

La tardía promoción de esta política se entiende tal vez por la distribución de la población afro en el territorio colombiano. Según el Departamento Nacional de Estadísticas-DANE (2007) la población afrocolombiana corresponde al 10.62% de la población total del país y los departamentos con mayor porcentaje son Chocó, el Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, Valle, Bolívar y Cauca con aproximadamente el 50% de afrocolombianos, y el 29% de ellos vive en ciudades como Bogotá, Cartagena, Cali, Barranquilla y Medellín. Cabe resaltar que, aunque en Santander, El Consejo El Kicharo no es el primero, para el DANE solo existen Territorios Colectivos de Comunidades Negras titulados en el corredor del pacífico colombiano con 4.717.269 hectáreas, es decir el 4% del territorio nacional.



Imagen 3. Llegada al puerto de La India. La India, Santander. Colombia. Foto de Malva González (2014).

Para el caso de Santander las comunidades afrocolombianas representan el 5% de la población. En el municipio de Landázuri están registrados 567 personas, el 1% y en Cimitarra hay 3,005 personas, el 5,3 siendo el tercer municipio que más registra población negra en el departamento. Sólo el 10% de la población de este municipio se reconoce como tal. Esta situación presenta el reto para la población negra de ser reconocida como Consejo Afro, organización territorial que reconoce autonomía de gobierno propio y cuyos intereses prevalecen sobre los intereses de la nación.

El objetivo principal de la política pública departamental para el cumplimiento de la Ordenanza 065 de diciembre 28 de 2009 es:

> Fortalecer la identidad, la unidad y la estructura organizativa de estas comunidades a nivel local y departamental, dentro del principio constitucional de reconocimiento, protección y preservación de la diversidad étnica y cultural, el etno desarrollo, la territorialidad y medio ambiente, la participación

> activa y democrática en las decisiones que les afectan dentro del marco del respeto a la diferencia individual y colectiva como sujetos de derechos y deberes, que son para lograr el mejoramiento de las condiciones de vida de toda la comunidad Afrodescendiente del territorio santandereano (Gobernación de Santander, 2009).

Dentro de esta política hay dos consideraciones principales para esta investigación, la primera donde se aclara el término *afro:*

> -Que el término Afro es el resultado de los niveles de mestizaje que se han producido en nuestro país; se remonta al origen y no al color de la piel y viene siendo reconocido a nivel mundial como un concepto más comprensivo y menos de origen de raza. En Colombia este término es utilizado en diversas denominaciones como forma de auto identificación.

Y la segunda donde se define lo que debería ser una comunidad negra:

> -Que la Ley 70 de 1993 en su artículo 2 numeral 5 establece, que la comunidad negra es: Es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos." (idem)

Como he referido antes, la constitución de 1991 de Colombia acuñó el término de *grupos étnicos* para describir las "minorías culturales" a partir de rasgos como la religión, el idioma y las costumbres y *raza* quedó de lado para referirse a la apariencia diferente de una manera no oficial.

Estas comprensiones de la diferencia en términos racializados se han incorporado en las políticas públicas que mantienen la subordinación y condenan a ciertas regiones donde se asientan las poblaciones indígenas y negras, a desventajas para acceder a bienes y servicios. Del mismo modo, los procesos históricos en Colombia han creado una espacialización de la diferencia mediante la cual grupos indígenas y negros se han visto obligados a habitar los "territorios olvidados" sistemáticamente por el Estado, aunque este olvido sea relativo, ya que las mismas regiones están presentes en los planes de desarrollo cuando se trata de la extracción de recursos naturales o de utilización de mano de obra barata. Podría decirse que esta situación caracteriza tanto a los departamentos de la región del Pacífico colombiano, como al departamento de Santander, específicamente corregimiento de La India.



Imagen 4. Preparación para el Festival del Río. La India, Santander. Colombia. Malva González (2014).

Como la categoría está ligada al lugar de origen, varios de los entrevistados mencionaban que eran chocoanos de nacimiento al preguntarles sobre su identificación. La respuesta va acompañada de una explicación acerca de cómo se pierden los rasgos esenciales de la raza negra a medida que se generan "las mezclas de raza" con las personas de otra región.

Lo anterior indica que la pertenencia a la *raza* no solo está dada por la identificación y por herencia de sangre sino también si el lugar de origen de una persona está asociado a los imaginarios de los orígenes de la supuesta raza negra en Colombia.

Se asiste entonces a un cambio en la narrativa de lo negro en Colombia que transforma la auto-identificación y el reconocimiento del Estado -en la norma- sobre lo que es afro, al darle un significado más complejo que el del color de la piel y de lo que es ser negro en Colombia. Sin embargo, no trasforma los imaginarios de lo *negro* en la sociedad.

Por un lado, el discurso emitido desde la norma mantiene la discriminación pues las categorías que se incluyen son categorías asociadas a la subordinación en las representaciones culturales.

Así, la descripción de lo que es afro está asociada a categorías que son sinónimo de inferioridad en nuestra concepción del mundo: lo rural, las tradiciones ancestrales, además de una ley que enmarca lo afro en el litoral pacífico, manteniendo un imaginario geopolítico de inferioridad sobre los territorios ocupados por la población afro, invisibilizando la riqueza económica de los territorios que son descritos sistemáticamente por los medios de comunicación y el discurso público como territorios olvidados, subdesarrollados y pobres.

Esta misma ideología se repite en la región del Carare como territorio olvidado para la implementación de políticas de desarrollo por parte del Estado, pero recordado para la extracción de sus recursos naturales, favoreciendo con esta el surgimiento de economías extractivas reguladas por actores armados ilegales.

Ahora bien, el argumento de falta de presencia del Estado parece no estar relacionado solamente con el difícil acceso a la región, o con la presencia de actores armados ilegales, sino que lo que se mantiene a lo largo de la historia es el interés en los recursos naturales, la caracterización de la región como "de negros" y por tanto condenada a la pobreza.

Pareciera que la racialización que naturaliza la desigualdad de las poblaciones negras, se mantiene promoviendo una identidad afro enmarcada en manifestaciones culturales asociadas a lo exótico: la música de tambores y la danza, los vestidos coloridos, la culinaria centrada en el pescado, el atleta que realiza proezas extraordinarias, como espectáculo que debe ser aplaudido y sin compromiso con cambios estructurales que garanticen la igualdad de acceso de las poblaciones afro al bienestar y al reconocimiento pleno de su ciudadanía.

Lo anterior se puede ver también sí se examina esta política de Santander para poblaciones afro, desde su articulación con las necesidades locales. Las políticas públicas como soluciones pluralistas a problemas derivados de las diversidades, generalizan las problemáticas locales. Este error es común ya que los análisis y los promotores de políticas públicas se inscriben en el marco de los Derechos Humanos y por lo tanto recurren a los principios universales de justicia social, igualdad y equidad, con el riesgo de generalizar las comunidades (Noël Roth, 2009).

Aunque la política pública de la gobernación de Serpa estuvo enfocada en la población de Santander, las medidas propuestas están bajo una mirada nacional que generaliza las prioridades de las comunidades. Por ejemplo, las condiciones frente a las necesidades de acueducto y alcantarillado en La India no son las mismas que las de los centros poblados más cercanos de Landázuri o de Cimitarra, pues La India es una zona rural de difícil acceso. La generalización desdibuja la conformación particular que puede confluir en una comunidad afro, sobretodo en un corregimiento como La India donde los pobladores provienen de distintas regiones incluyendo el Chocó.

Hasta ahora, la política para poblaciones afro de Santander no ha logrado ninguno de los objetivos de lógicas distributivas, redistributivas autoreguladoras y de regulación porque las medidas que contiene no están orientadas a proveer beneficios ni a redistribuir bienes, y no se han traducido en alguna decisión concreta que mejore las condiciones de vida de la población afro.

Bajo una mirada etnográfica, hay que resaltar que el discurso de la comunidad proclama una identidad afrocolombiana que responde a las representaciones esencialistas dictadas por la Ley 70 del 93. Pero, al mismo tiempo, su discurso plantea un debate frente a la identidad negra.

Los líderes manejan un discurso de tradición afrocolombiana, herencia de los esclavos africanos, donde el baile y la comida son su principal fuente de tradición, al igual que los saberes ancestrales y medicinales. En las entrevistas y conversaciones sobre el proceso de la conformación del Consejo y de la organización de la comunidad, los entrevistados respondían y se autoidentificaban como afrocolombianos, aseguraban que, aunque en La India no todos fueran de piel negra, el racismo no existe y cualquiera se puede reconocer como afro.



Imagen 5. En la otra orilla del Carare. La India, Santander. Colombia. Malva González (2015).

Sin embargo, el discurso manejado por la comunidad durante la estadía en campo, las conversaciones informales y la vida cotidiana, evidencian diferenciaciones e incluso discriminaciones que surgen en situaciones de la vida diaria. Para ellos y ellas es importante reconocerse como negros, no como alusión al color de la piel pero sí como pertenencia de un grupo diferente al llamado *afro*.

Aunque en La India las personas negras y no negras se traten con este calificativo lo consideran también una ofensa cuando el que lo dice no pertenece a un grupo de confianza y demuestra su desprecio. Ante la pregunta entre ser negro y ser afro la identidad se movía entre ese esencialismo y folclor del afro pero al mismo tiempo a lo subalterno, una comunidad negra sometida a los trabajos que no entran en la categoría de asalariado. Sin embargo, su reclamo de identidad se dirige más hacia esa identificación de lo negro como lo dominado, discriminado, racializado.

> Si yo fuera negra en el Chocó me reconocerían tal como soy, habría divisiones de estrato, por supuesto, así como acá hay blancos pobres o blancos ricos. Lo mismo pasa en el Chocó que hay negros ricos o pobres o con educación y la gente lo sabe. Pero fuera del Chocó nos miran solo como el negro que va a tirar la rula o los que trabajamos en lo más ordinario o a la mujer como la mujer de la cocina, somos los del trabajo menos digno. Aquí por muy afro que sea este territorio siempre nos miran diferente, al hablarle a uno es "mire la negra, mire el negro ese", nunca por el nombre, hay gente que *negrea* feamente." [9]

Las comunidades tienen este doble discurso porque las relaciones sociales se expresan en dos niveles diferentes: un primer nivel que hace referencia a las interacciones personales,

9 Entrevista de trabajo de campo con Juana Isaura Gamboa, lideresa comunitaria. Abril 2016.



Imagen 6. Jinete del Carare. La India, Santander. Colombia.
Malva González (2014).

y un segundo hace referencia a los procesos políticos locales, regionales y nacionales en un período de tiempo. Siguiendo a Marisol de la Cadena (1991), la interacción entre estos dos niveles da como resultado una identidad variable que está en permanente negociación. Los discursos de cada nivel pueden contradecirse por lo que es posible pasarse de un lado a otro en estas esferas según el contexto.

Ante la pregunta entre ser negro y ser afro la identidad se mueve entre ese esencialismo y folclor del afro impuesto desde afuera como el negro que baila, canta, cocina pescado y es buen deportista y que se asocia a lo exótico, pero al mismo tiempo a lo subalterno, una comunidad negra sometida a los trabajos que no entran en la categoría de asalariado. Su reclamo de identidad se dirige más hacia esa identificación de lo negro como lo dominado, discriminado, racializado.

Es por esta reivindicación de lo negro y este dualismo entre afro/negro que considero necesario analizar y construir una crítica al uso del concepto de raza y sobre todo a los términos de afrocolombiano y negro en las leyes y normativas colombianas.



Imagen 7. Pescador tejiendo la red. La India, Santander. Colombia. Malva González (2014).

Consideraciones finales

Desde la Constitución Política de 1991, pasando por la Ley 70 hasta el desarrollo de la política pública departamental en Santander, existe una comunidad afro imaginada desde la nación con criterios que van más allá del color de la piel. Así, la definición de comunidad negra, por ejemplo, aunque menciona lo *negro*, no lo restringe, sino que reconoce, desde la normatividad, ese mestizaje.

El impulso de la categoría de mestizo como eje de identidad nacional ha mantenido las identidades indígenas y negras invisibilizadas o asociadas a categorías social y geográficamente subordinadas. Se habla indistintamente de territorios nacionales, territorios olvidados, territorios marginales para nombrar las regiones habitadas por estas poblaciones. Lo negro en particular se ubica en las costas colombianas y en la isla de San Andrés y se mantiene asociado a la economía esclavista de la conquista y la colonia.

La idea de que las poblaciones negras habitan las márgenes olvidadas del territorio nacional hace inimaginable la presencia de poblaciones negras en el centro del país, concebido como el territorio de la nación asociado al desarrollo, industrializado,

urbanizado y lugar de residencia de los sectores sociales y económicos dominantes y de la población mestiza. Esta percepción se mantiene en la norma que pretende reconocer la multiculturalidad de la nación, al definir las comunidades negras como habitantes de las riveras de los ríos.

Desde la política nacional se asocia lo *negro* con el río, que hace impensable la identidad negra en el escenario urbano, así río y urbe se convierten en ejes de oposición binaria de significados asociados como subdesarrollo-desarrollo, pobreza–riqueza, ignorancia-educación, etcétera, lo cual se traduce en políticas locales para la población afro, como las que se formularon en Santander, que no se dirigen a transformar estas condiciones estructurales hacia la igualdad, sino que pretende lograr la igualdad solamente desde el reconocimiento de particularidades culturales que pueden ser admiradas y aplaudidas como un espectáculo de folclor, pero que no se constituyen en el modelo a seguir.

De modo general se puede afirmar que, si el multiculturalismo persiste enmarcado en políticas públicas que reproducen las desigualdades históricas, el racismo se mantendrá junto con la dependencia de las comunidades con el Estado y la figura de política pública de discriminación positiva, como norma temporal para superar desigualdades, va a ser necesitada permanentemente convirtiéndose en nueva discriminación.

Referencias bibliográficas:

CNMH. (2011). *El orden desarmado. La resistencia de la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare (ATCC). Informe del Grupo de Memoria Histórica.* Bogotá: Taurus/Centro Nacional de Memoria Histórica.

DANE. (mayo de 2007). *Colombia una nación multicultural: su diversidad étnica.* Obtenido de https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf

De la Cadena, M. (1991). Las mujeres son más Indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco. *Estudios y Debates*(1), 7-29. Obtenido de http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra17/ra-17-1991-01.pdf

Gobernación de Santander. (30 de mayo de 2008). *Plan de Desarrollo Departamental 2008-2011*. Obtenido de https://www.uis.edu.co/webUIS/es/investigacionExtension/documentos/docInteres/pddSantanderIncluyente.pdf

Gobernación de Santander. (28 de diciembre de 2009). *Política Pública de Comunidades negras, afrocolombianas, raizales, palenqueras del Departamento de Santander*. Obtenido de https://bit.ly/3cp9Yod

Hering, M. (2010). Colores de piel. Una revisión histórica de larga duración. En C. Mosquera, C. Rodríguez G., & A. Laó-Montes (Edits.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras* (págs. 113-160). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Hernández, E. (2004). Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare, construyendo paz en medio del fuego cruzado mediante el diálogo, la organización y la resistencia civil. En *Resistencia civil artesana de paz. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*. Bogotá: Universidad Javeriana.

León Leal, C. (2010). Usos del concepto de raza en Colombia. En C. Mosquera, C. Rodríguez G., & A. Laó-Montes (Edits.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras* (págs. 393-445). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Noël Roth, A. (2009). *Las políticas públicas de las diversidades: identidades y emancipación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Entre arcos, acequias y milagritos. Construcciones antropológicas sobre la Cordillera de Mérida, Andes venezolanos

Elimar *Rojas Bencomo*
Universidad de Los Andes, Venezuela
elimarbencomo@gmail.com

Recibido: 15-01-2020
Aceptado: 30-03-2020

Resumen: Presentamos una breve revisión documental de las principales líneas de investigación antropológica desarrolladas desde finales del siglo XIX sobre las sociedades de la Cordillera Andina de Mérida, Venezuela. Las características del desarrollo institucional de la disciplina y el influjo de la metodología etnohistórica conllevan que la práctica antropológica en esta región ponga su vista sobre los elementos indígenas aun presentes en las comunidades rurales. Reflexionamos acerca de las investigaciones que consideramos representativas de esta tendencia y sobre algunas otras que han abordado el entramado cultural andino en función de sus realidades rurales y urbanas.

Palabras clave: *andes venezolanos, antropología, etnografía, etnohistoria, cultura andina.*

***Among arches, ditches and milagritos*. Anthropological constructions on the Cordillera de Mérida, Venezuelan Andes**

Abstract: We present a brief documentary review of the main lines of anthropological research developegd since the end of the 19th century on the societies of the Andean Cordillera of Mérida, Venezuela. The characteristics of the institutional development of disciplinary and the influence of ethnohistorical methodology mean that the anthropological practice in this region focuses on indigenous elements still present in rural communities. We reflect on the research that we consider representative of this trend and on some others, that have addressed the Andean cultural framework in terms of their rural and urban realities.

Keywords: *Venezuelan Andes, anthropology, ethnography, ethnohistory, Andean culture.*



***Entre arcos, valas e milagres*. Construções antropológicas na Cordilheira de Mérida, Andes Venezuelanos**

Resumo: Apresentamos uma breve revisão documental das principais linhas de pesquisa antropológica desenvolvidas desde o final do século XIX nas sociedades da Cordilheira Andina de Mérida, Venezuela. As características do desenvolvimento institucional da disciplina e a influência da metodologia etno-histórica significam que a prática antropológica nessa região focaliza os elementos indígenas ainda presentes nas comunidades rurais. Refletimos sobre as investigações que consideramos representativas dessa tendência e sobre outras que abordaram a estrutura cultural andina com base em suas realidades rurais e urbanas.

Palavras-chave: *Andes venezuelanos, antropologia, etnografia, etno-história, cultura andina.*

Notas introductorias

El presente ensayo tiene por finalidad elaborar un balance de las principales líneas de investigación antropológica desarrolladas desde finales del siglo XIX acerca de la configuración sociocultural de la región andina merideña, reflexionando en torno a sus temáticas y enfoques más representativos. Indudablemente se trata de una visión propia, que, expuesta en este espacio, pretende aportar elementos para el debate acerca del quehacer antropológico en esta región.

Antes de introducirnos en la revisión de estas *etnografías andinas*, resulta necesario señalar que Venezuela cuenta en su territorio con la porción más septentrional de la Cordillera de Los Andes, integrada por dos ramales: la Cordillera de Perijá, compartida con Colombia, y la Cordillera de Mérida, ubicada al este de la cuenca del Lago de Maracaibo, completamente en territorio venezolano. *Es por esta razón y, otras, como la tradición histórica y la fuerza de la costumbre que tradicionalmente denominamos Andes venezolanos sólo a la región natural integrada por la Cordillera de Mérida* (Vivas, 1992, pág. 3).

La Cordillera de Mérida ocupa una superficie aproximada de 40.000 km^2, delimitada longitudinalmente por la Depresión del Táchira (SW) y la Depresión de Lara (NE), mientras que en su eje perpendicular se encuentra demarcada por las cuencas hidrográficas del Lago de Maracaibo (NW) y la de los ríos Apure-Orinoco (SE), respectivamente. A su vez, dos conjuntos montañosos la componen: la Sierra de la Culata o Sierra Norte, que colinda con la depresión lacustre de Maracaibo, y la Sierra Nevada o Sur, que limita con la llanura barinesa (Vivas, 1992). En ésta última se alcanzan las máximas altitudes, cerca de los 5.000 m.s.n.m.

Su relieve y topografía están marcados por una serie de valles intramontanos recorridos por los principales ríos de la región, siendo el más importante de ellos el del río Chama, que discurre casi en su totalidad en sentido longitudinal entre las

dos sierras que la integran (Vivas, 1992). Históricamente, la mayoría de los asentamientos humanos se han dispuesto en las planicies aluviales de esta cuenca hidrográfica -incluyendo la ciudad de Mérida, capital del estado homónimo- así como en los valles de los ríos Motatán, Nuestra Señora, Canaguá, entre otros. Estas características resultan fundamentales para comprender las dinámicas poblacionales y las complejidades socioculturales implícitas en la ocupación, desde tiempos precoloniales, de un territorio diverso en climas y ecosistemas.

Bajo estas condiciones, podemos destacar tres subregiones como espacios de interés antropológico, que corresponden a las áreas de asentamiento poblacional donde se han focalizado las investigaciones desde finales del siglo XIX: el *P*áramo o valles altos de las cuencas de los ríos Chama y Motatán, el Á*rea metropolitana de Mérida* y su periferia, ubicada sobre una meseta delimitada por el curso medio del Chama, y los *Pueblos del Sur*, conjunto de 18 asentamientos y sus respectivos caseríos extendidos en la vertiente suroriental de la cordillera, colindante con los llanos del estado Barinas.

Finalmente, advertimos que los datos y las apreciaciones contenidas en estas líneas son resultado del arqueo documental realizado en el marco de la investigación arqueológica que venimos desarrollando en la subregión de los Pueblos del Sur, la cual posee un componente etnográfico fundamental, toda vez que pretendemos explorar la relación que los habitantes actuales de la zona establecen con los vestigios arqueológicos ampliamente distribuidos en ese territorio.

La investigación antropológica en el contexto merideño

El desarrollo de la antropología como disciplina científica en Venezuela estuvo caracterizado en sus inicios por la presencia de antropólogos y arqueólogos foráneos, hasta que a mediados del siglo XX fueron creadas las instancias de profesionalización a través de las cuales comenzaron a formarse los primeros

antropólogos nacionales.[1] En el contexto merideño, el primer espacio para la producción y enseñanza del conocimiento antropológico fue el Departamento de Antropología y Sociología de la Escuela de Historia, fundado en el año 1963, en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes (ULA), una de las principales casas de estudio del país, con sede en la ciudad de Mérida; lo que permitió la incorporación de las premisas teóricas y metodológicas de la antropología en la formación profesional de los historiadores.

Durante los años ochenta fueron creados dos espacios fundamentales para el desarrollo de la antropología en la región andina: la revista Boletín Antropológico (1982), que desde entonces se ha mantenido activa de manera ininterrumpida, y el Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez (1986[2]), institución universitaria desde la cual se han desarrollado numerosas investigaciones de carácter arqueológico, etnológico y bioantropológico, significativas para la comprensión histórica de esta región. Por otro lado, durante las últimas décadas del siglo XX surgieron diversos centros de investigación y grupos de trabajo conformados por profesionales de distintos ámbitos de las ciencias humanas y sociales quienes, influenciados por la teoría y métodos antropológicos, realizarían importantes aportes al conocimiento de las sociedades andinas pretéritas y contemporáneas.

1 En 1953 fue creada la Escuela de Sociología y Antropología en la Universidad Central de Venezuela, de cuya separación en 1985 surge la Escuela de Antropología. Esta fue la única instancia de profesionalización a nivel de pregrado en nuestro país hasta el año 2009, cuando se dio inicio a la Licenciatura en Antropología Social y Cultural de la Universidad del Zulia.

2 Tiene sus antecedentes en el año 1972, cuando funcionó en los espacios del referido departamento, bajo la coordinación del profesor Adrián Lucena. En 1975, por iniciativa de los profesores Jorge Armand y Jacqueline Clarac de Briceño, fue inaugurado en un local del centro de la ciudad de Mérida, donde se mantuvo hasta 1986, cuando fue reinaugurado formalmente como dependencia universitaria con el nombre "Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez", ubicado en el Edificio del Rectorado, donde funciona desde entonces.

A pesar del funcionamiento de estas instancias en el seno de la Universidad de Los Andes, no ha podido consolidarse la formación de pregrado en antropología. Sin embargo, a nivel de postgrado logró implementarse la Maestría en Etnología Mención Etnohistoria (año 1996) y el Doctorado en Antropología (año 2007), ambos actualmente dependientes del Instituto de Investigaciones Bioantropológicas y Arqueológicas de la ULA, fundado en el año 2011. Estas condiciones explican, en líneas generales, el por qué buena parte de las *etnografías andinas* han sido elaboradas por historiadores y/o egresados de estos postgrados, quienes, apoyados en la *metodología etnohistórica,* o más bien en la forma que tomó la etnohistoria en este contexto académico, intentan complementar la información proveniente de la tradición oral, de los textos históricos y otras fuentes como la arqueológica, para lograr un conocimiento sobre la historia y sociedad andina más integral.

Aunado a ello, existe a nuestro parecer una tendencia académica regional derivada de lo que Iraida Vargas denomina la *corriente etnohistórica* en los escritos fundacionales de antropología venezolana (Vargas, 1998), la cual puso de relieve las interpretaciones sobre las culturas originarias contenidas en los textos coloniales, representada por los trabajos de los etnólogos merideños Tulio Febres Cordero y Julio César Salas. A través de sus publicaciones, de carácter no sólo etnológico sino sociológico y periodístico, procuraron incidir en la construcción de una identidad nacional -al igual que otros intelectuales de finales del siglo XIX e inicios del XX- con énfasis en las raíces indígenas de la venezolanidad, lo que va a ser de gran influencia en el ejercicio de la antropología en el contexto merideño.

Consideramos que la conjunción de estos elementos conllevó a que la antropología de la Cordillera de Mérida, desarrollada por antropólogos y no antropólogos, apunte con frecuencia hacia la búsqueda de los componentes culturales indígenas en los discursos y prácticas contemporáneos, arrojando como resultado interesantes investigaciones que

echan mano de la etnografía, la historiografía, la arqueología y la lingüística para el abordaje del entramado cultural andino.

Etnohistoria y etnografías pioneras. Primeras aproximaciones sobre los orígenes de la sociedad andina venezolana

A mediados del siglo XIX surge en Venezuela la necesidad de estudiar la historia patria a partir de datos observables, inspirada por los escritos de los exploradores naturalistas, y cristalizada con la introducción del positivismo en las nacientes ideas antropológicas venezolanas. Esto sucedía en el marco del proyecto modernizador de la nación que pretendía alcanzar los estándares europeos en todos los ámbitos de la vida social, política e institucional del país. Frente a ello, el carácter mestizo de la mayor parte de la población nacional representaba la decadencia cultural de una Venezuela, además, dividida y desgastada por guerras entre caudillos. En consecuencia, y de manera contradictoria, la élite intelectual se avocó al estudio del pasado indígena como un referente histórico ideal -no mestizado, basado en otras fuentes además de los textos coloniales- sobre el cual construir una identidad nacional cónsona con los ideales republicanos (Vargas, 1998).[3]

Bajo este contexto político-ideológico comenzaron a efectuarse entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, exhaustivos trabajos de campo que permitieron la recopilación de información etnográfica, lingüística y arqueológica en aquellas regiones del país que aun contaban con población indígena en sus territorios. En el caso de los Andes, fueron José Ignacio Lares, Adolfo Ernst, Gaspar Marcano, Julio César Salas, Tulio Febres Cordero y Alfredo Jahn quienes realizaron los principales aportes en ese sentido.

3 Sin embargo, se mantuvo la idea latente de que las poblaciones indígenas contemporáneas constituían una degradación de aquellas culturas originarias, por lo que en el marco de los estudios históricos se les consideraba útiles sólo para recoger en ellas información que remitiera al pasado precolonial.

A grandes rasgos, estas investigaciones pioneras dirigieron su atención, en *primer lugar*, al debate -aún vigente- sobre la etnogénesis de los pueblos indígenas de la Cordillera de Mérida y su posible filiación con el pueblo Muisca (chibcha) asentado en las planicies de Cundinamarca, Colombia; tesis derivada de las aseveraciones hechas previamente por los naturalistas Humboldt y Codazzi. Al respecto, Lares (1883[4]) y Salas (1908 y 1916) pusieron en duda tal relación, aunque admitieron la existencia de semejanzas culturales y cierta afinidad lingüística, la cual fue atribuida a contactos interétnicos. De hecho, Salas sugirió un posible *origen quechua* (Clarac de Briceño, 2017b), fundamentado en la presencia recurrente de la radical *mucu* y de la denominación *chama* -ambas, según él, de origen quechua- entre los dialectos hablados antiguamente en el territorio merideño. En dirección contraria apuntaron Adolfo Ernst (1889) y Gaspar Marcano (1891), quienes en sus respectivos trabajos reafirmaron la adscripción etnolingüística chibcha de los antiguos habitantes de los Andes venezolanos, basados en las afinidades observadas al comparar piezas arqueológicas, vocabularios y datos osteológicos provenientes de ambas regiones (Gordones & Meneses, 2005).

Por otra parte, estas investigaciones reflejan cierto consenso al considerar que la población originaria de la Cordillera de Mérida estaba compuesta por numerosas parcialidades o subgrupos étnicos que contaban con sus respectivas organizaciones sociopolíticas, dialectos y territorios, pero pertenecientes a su vez a entidades étnicas más grandes. Siguiendo a Gordones y Meneses (2005) y a Clarac (2017b), podemos esquematizar las principales clasificaciones etnolingüísticas elaboradas por los pioneros de la siguiente manera:

José Ignacio Lares: agrupa todas las parcialidades bajo el nombre de Timotes, cuyos dialectos derivaban del chibcha.

4 Se indica entre paréntesis el año correspondiente a la culminación de los respectivos trabajos, que no necesariamente coincide con sus fechas de publicación, muchas de ellas ocurridas décadas después.

Sus límites con otros grupos étnicos fueron: Bobures y Motilones (zona Sur del Lago), Toboros, Caros y Coyones (al Sur, zona colindante con los llanos), Mombures y Ariamas (al Oeste, estado Táchira) y Cuicas (al Este, estado Trujillo). *Julio César Salas*: distingue cuatro grandes grupos étnicos: Chamas y/o Mucus[5] (Mérida), Timotes y Cuicas (Trujillo) y Motilones (Táchira y cuenca sur del Lago de Maracaibo). Las parcialidades merideñas fueron: Mucus (cuencas del Chama, Motatán y Torondoy), Giros/Giraharas (vertiente suroriental de la cordillera), y Quiriquires/Güigüires y Motilones (Sur del Lago). *Alfredo Jahn*: señala un solo grupo étnico en toda la región andina denominado Timote, que incluye a los Cuicas de Trujillo y a los Timotes de Mérida. Todos los dialectos hablados en sus diversas parcialidades formaban una unidad lingüística independiente, la lengua Timote. Sin embargo, también indica algunas afinidades puntuales con las familias chibcha y arahuaca.

En *segundo lugar*, estos etnólogos precursores realizaron caracterizaciones culturales de los grupos étnicos andinos precoloniales, las cuales permiten deducir que, a pesar de constituirse en una gran diversidad de parcialidades, estos pueblos se encontraban emparentados en términos lingüísticos (lengua Timote) y compartieron prácticas mágico-religiosas (ceremonias en lagunas y otros espacios naturales) y modos de subsistencia (agricultura con base en la construcción de andenes y canales de riego), entre otras cosas. Así mismo, queda claro que mantuvieron comunicación intra e interétnica a través de redes de comercio/intercambio al interior de la cordillera y al exterior de la misma, con los grupos que ocupaban la región llanera, lacustre de Maracaibo y centro-occidental de Venezuela, aspecto que la arqueología ha venido corroborando.

5 Inicialmente, utiliza la denominación Chama para señalar los subgrupos asentados a lo largo de la cuenca homónima cuyos topónimos cuentan con la radical *mucu*. Posteriormente, reemplaza Chama por Mucu, debido a la alta frecuencia de esta radical en otras cuencas hidrográficas: Motatán y Torondoy.

Finalmente, encontramos la caracterización propuesta por Miguel Acosta Saignes (1952) en su definición del área cultural andina, la cual constituye referencia recurrente en las construcciones etnográficas y arqueológicas contemporáneas:

> Agricultura: Andenes, silos subterráneos (mintoyes), estanques, sistemas de riego y cultivo de yuca dulce, papa, ruba, micuy, hayo y fique. Industria: Urao, chimó y trabajo especial de piedra (nefrita, serpentina). Comercio: Comercio de "águilas" de oro y urao. Enterramientos: Momificación y entierros en cuevas (mintoyes). Religión y creencias: Veneración de lagunas, creencia en migración anual de los zamuros a Los Andes, organización sacerdotal, sacrificios humanos y creencia en picada de arco (Gordones & Meneses, 2005, pág. 41).

Etnografías contemporáneas. El entramado cultural de los Andes venezolanos

La definición de "*cultura campesina andina*"

En su trabajo del año 1976, la antropóloga Jacqueline Clarac de Briceño, argumenta por primera vez la existencia de la *cultura campesina andina*, configurada por la presencia -o persistencia- de elementos culturales indígenas en su estructura. Esta tesis, desarrollada progresivamente en tres monografías (1976, 1981 y 1985), es producto del análisis estructuralista de las tradiciones orales recabadas por la autora en comunidades campesinas de la ciudad de Mérida, del Páramo de La Culata y del Páramo de Santo Domingo, y en la comunidad indígena de Pueblo Viejo, Lagunillas. Así, define al campesino andino no en función de las condiciones/relaciones de producción inherentes a la actividad agrícola, sino como el portador de una cultura diferenciada, producto de la estructuración originaria, colonial y africana (Clarac de Briceño, 1976).

Según Clarac (2017a), la permanencia de componentes estructurales de origen prehispánico fue posible por dos vías, desencadenadas ante la imposición colonial europea:

continuidad en la reproducción de la estructura cultural indígena, y/o *reestructuración* cultural, mediante la cual se incorporaron solo aquellos elementos europeos y africanos que permitieron la reproducción de los componentes estructurales originarios. Así mismo, considera que estos procesos son especialmente aprehensibles en el ámbito mítico-religioso, y observó la recurrencia de elementos míticos en diversas representaciones y prácticas de las comunidades estudiadas, sintetizados de la siguiente manera:

a) *Arco* y *Arca* (hermano y hermana, esposo y esposa) son entidades que bajaron del cielo o de las montañas para crear a los humanos y a las lagunas, y para regular, benévolamente o no, los ciclos de la naturaleza y la vida social de los seres humanos; b) Arco/Arca pueden manifestarse- juntos o por separado- en forma humana (desde neonatos hasta ancianos), arcoíris llamados simplemente ***arcos*** (pueden ser de color o "pálidos"), serpiente gigante que habita en las lagunas (si la serpiente muere, se seca la laguna o se traslada a otro sitio), o en forma de trucha multicolor; c) dualismo mítico (arriba corresponde a lo divino/abajo a lo humano) reproducido en la organización social espacial (gente de arriba/gente de abajo), origen de las lagunas (se mueven de lugar, bajan/suben) y en la concepción del cuerpo humano (está dividido en ejes superior/inferior); d) el agua base de la reproducción social y material, asociado y/o representado en las figuras de Arco/Arca, quienes habitan principalmente en las lagunas y otros cuerpos de agua; aunque también se les asocia con piedras y las cumbres de las montañas (Clarac de Briceño, 1976; 2017a; 2017b).

Ahora bien, entre las investigaciones que abordaron la *reestructuración cultural* propuesta por Clarac, destacaremos el trabajo realizado por Belkis Rojas (2000) sobre las representaciones del embarazo y parto en comunidades campesinas de Mucuchíes, población ubicada en la cuenca alta del río Chama. Con base en la información recabada entre comadronas, sobanderas y mujeres dedicadas a otros oficios,

Rojas (2000) afirma que se reproduce la concepción originaria sobre el cuerpo humano descrita por Clarac en sus obras (2017a), según la cual, existen ciertas estructuras además de las anatómicamente conocidas, responsables del equilibrio o bienestar físico, cuyos nombres, ubicaciones y funciones varían entre los hombres adultos, las mujeres con hijos, las mujeres sin hijos y los niños. Bajo estas premisas, las enfermedades son vistas como desequilibrios entre estos órganos (Clarac de Briceño, 2017a).

Rojas (2000) capta en sus testimonios una percepción del embarazo cónsona con esta representación del cuerpo, la salud y la enfermedad, concebido entonces como una acumulación interna extraordinaria de calor-energía que coloca a la madre y al niño en gestación en un estado ambiguo: de equilibrio muy precario, por una parte, y de peligro para otras personas, por otra; pues el feto y la pelota-madre, órgano de equilibrio vital de la mujer con hijos, tienen la capacidad de "robar" calor-energía a niños, otras embarazadas o incluso al progenitor (Rojas, 2000). El parto, por otro lado, constituye el momento de máximo desequilibrio debido a la cantidad de calor-energía



Imagen 1. *Andinas*. Mucuchíes, cuenca alta del Chama.
Foto de César Escalona.

invertida en este proceso y las consecuentes "aperturas" corporales en madre (útero) e hijo (fontanela y ombligo). Por todo esto, existe en cada etapa una serie de prácticas destinadas a regular el equilibrio vital durante la gestación y a su completo restablecimiento después del parto, con lo que desaparece la condición ambigua. En palabras de la autora, *son estas prácticas de cierre y fortalecimiento, las que permiten a la madre recuperar su personalidad social y al hijo ser incorporado al grupo familiar y social* (Rojas, 2000, pág. 86).

Santos que *bajan* y *suben*. La ritualidad religiosa andina

Otra línea de investigación sobre la cultura campesina andina corresponde al análisis de las manifestaciones religiosas que integran el *calendario ritual andino*, las cuales, según Clarac (2017a; 2017b), son producto de la reestructuración cultural. Bajo esta premisa, los campesinos de la Cordillera de Mérida, en su condición (inconsciente) de herederos de dicha reestructuración, reproducen creencias y prácticas en torno a los santos católicos -San Isidro, Santa Rita, La Candelaria, San Benito, San Antonio y San Rafael- así como, sobre la figura del Niño Jesús, a través de la Paradura del Niño y del Velorio de Angelito; en las cuales subyacen elementos míticos originarios que fueron sincretizados en estas imágenes católicas impuestas durante el proceso de colonización.

Los pioneros José Ignacio Lares y Julio César Salas hacen referencia en sus respectivos escritos a una ceremonia religiosa practicada por los pueblos originarios de la Cordillera de Mérida denominada *la bajada del Ches*, la cual iniciaba con el retiro del *mohan*[6] a un lugar aislado en lo alto de las montañas para entrar en comunicación con *Ches*[7], y culminaba con el

6 Los *mohanes* eran personas que cumplían el rol de interlocutores ante las deidades, encargados de dirigir las ceremonias generalmente asociadas a los ciclos de la naturaleza, mediante las cuales se ofrendaban diversos materiales, objetos, e inclusive, sacrificios humanos.

7 Según las descripciones de Lares y Salas, el *Ches* sería el dios creador

regreso del mohan, quien bajaba de las montañas haciendo ruidos de animales, vestido con pieles, plumas y pintura corporal, mientras era esperado por el pueblo reunido en celebración. Estas descripciones, principalmente la propuesta por Salas, son tomadas por Clarac (2017b) como base para establecer posibles correspondencias con las fiestas de los santos anteriormente mencionados. En sus propias palabras, esta ceremonia originaria

> ... se parece en forma interesante a la "bajada" (y luego a la "subida") de todos los santos principales del calendario religioso andino. Aunque esa bajada-subida también recuerda ciertas procesiones españolas, especialmente las de Andalucía (Sevilla en Semana Santa, por ejemplo), pudo haber una reestructuración de un rito indígena al entrar en contacto este con el rito español (Clarac de Briceño, 2017b, pág. 94).

Estas "fiestas de los santos" comparten ciertos elementos, entre ellos, el hecho de que la actividad central consiste en una procesión o desfile en la que los devotos acompañan al santo en la "bajada y subida" que se desarrolla entre determinados espacios de los asentamientos. Del mismo modo, es común en estas manifestaciones la participación en el recorrido de grupos de devotos conocidos como *locainas, giros/giras* o vasallos, quienes realizan danzas vistiendo trajes de animales o muy coloridos, plumas, máscaras, entre otras indumentarias. Estas representaciones en el recorrido de los santos y en las vestimentas son consideradas, de acuerdo a la tesis de la reestructuración cultural, como elementos de la ceremonia prehispánica que permanecen vigentes (Clarac de Briceño, 2017b).

---

de estos pueblos indígenas, que tenía forma de culebra. Sin embargo, Clarac (2017b) señala no haber encontrado hasta el momento ese vocablo en la tradición oral andina, por lo que sugiere la posibilidad de que sea el nombre indígena con que se denominaba a Arco.



Imagen 2. *Vasallos de La Candelaria*, Mérida.
Foto de César Escalona.



Imagene 3. Procesión de Santa Rita, Pueblo Nuevo del Sur.
Foto de César Escalona.

Al filo de la acequia. Historia, agua y poder en la configuración de la territorialidad andina

Los orígenes de los asentamientos poblacionales de la Cordillera de Mérida han sido ampliamente estudiados desde la historiografía, con relación a los procedimientos de adjudicación y administración de tierras ocurridos entre los siglos XVI y XIX. Pero junto a estas reconstrucciones historiográficas, existen discursos e imaginarios transmitidos y transformados mediante la oralidad, reproducidos por las comunidades campesinas para legitimar sus derechos sobre determinados espacios y/o fortalecer su identidad social. Estas visiones sobre los procesos históricos conforman la *identidad histórica*, pues, "[...] al decidir apelar a su historia, ésta se representa como categoría étnica en un sistema ideológico determinado" (Cardoso de Oliveira en Bastidas, 2003, pág. 298).

En esta línea de trabajo encontramos los planteamientos de Luis Bastidas (2003; 2008), quien reconoció en los discursos sobre el territorio de algunos pueblos andinos del sur, de los valles altos y del piedemonte barinés, elementos "oficiales" (historiográficos e institucionales) y tradicionales (relatos míticos) entremezclados, que recurrentemente refieren a la adjudicación de tierras indígenas y la fundación de pueblos, y a la "[...] reivindicación tanto de los antepasados indígenas como moradores originarios que defendieron sus tierras, como de los españoles por haber sido quienes asignaron dichas tierras y fundaron los pueblos que hoy habitan" (Bastidas, 2008, pág. 96).

Por otro lado, existen sobre la geografía merideña actual territorios de propiedad colectiva conocidos como *lomas comuneras*, sobre las cuales, sus *derechantes* o *comuneros* -familias descendientes de los indígenas a quienes les fueron otorgadas dichas tierras a finales del siglo XIX- realizan actividades de pastoreo, razón por la cual también son llamadas *lomas de cría*. En el contexto geocultural de los Pueblos del Sur, estas lomas se caracterizan por la ausencia de fuentes de agua, lo que las ha mantenido inhabitadas y destinadas sólo al



Imagen 4. Acequia de origen prehispánico, aldea El Platanal, Pueblos del Sur. Foto de Elimar Rojas Bencomo.

pastoreo caprino y/o vacuno (Gross, 2003). Pero en aquellas áreas donde si existen fuentes de agua -naturales o artificiales-, la propiedad de la tierra toma otras connotaciones.

En este sentido, las valoraciones sobre el territorio están intrínsecamente vinculadas a la presencia/ausencia del agua, contexto en el cual las *acequias* juegan un papel importante. Generalmente, las poblaciones campesinas utilizan el término acequia para referirse tanto a quebradas y cursos naturales de agua, como a los canales artificiales para su distribución construidos en tiempos precoloniales. Algunas de ellas siguen en uso, bien sea en su sentido original o por medio de la instalación de tuberías sobre su recorrido. También han servido para marcar límites entre parcelas, tanto colectivas como individuales. Históricamente, se han establecido reglas para su mantenimiento y uso, algunas relacionadas con prácticas en torno al agua[8] de origen ancestral (Gross, 2003).

8 Aparentemente, es una práctica común entre las comunidades campesinas de esta región realizar ofrendas en estos canales, en piedras asociadas a ellos o en las fuentes naturales de agua como quebradas y lagunas superficiales o subterráneas. Generalmente se ofrenda chimó (pasta hecha a base de tabaco) y/o licor, entre otros.

Esta configuración territorial en torno al agua trae como resultado asimetrías de poder que derivan en conflictos intra e intercomunitarios, como los señalados por Martín Gross (2003) y Raquel Martens (2006) en sus respectivas investigaciones etnohistóricas realizadas en la comunidad indígena de Horcaz, Pueblo Nuevo del Sur, donde abordaron las relaciones de poder y las formas en que se manifiesta o no el derecho consuetudinario en torno al agua (Gross, 2003), en el marco de las contradicciones latentes al interior de esta aldea que se debate entre la continuidad y la ruptura respecto a su condición étnica indígena (Martens, 2006).

Dinámicas de reafirmación y revitalización étnica en el siglo XXI

Durante las dos últimas décadas vienen desarrollándose procesos de reafirmación y/o revitalización étnica entre diversas comunidades que auto reconocen su condición indígena, legitimados por el Estado venezolano a través de políticas públicas desarrolladas en el marco del reconocimiento constitucional del carácter multiétnico y pluricultural de la sociedad venezolana. Tal es el caso de los pueblos indígenas de Lagunillas,[9] asentamiento ubicado en la cuenca media-baja del río Chama, descendientes de las parcialidades originarias que, o se encontraban asentadas en ese territorio para el momento de la conquista, o fueron trasladadas desde otras regiones mediante la imposición de las encomiendas. Son conocidos actualmente bajo los nombres *Quinaroe*, *Quinanoque*, *Guazábara*, *Casés* y *Mucumbú* (Rojas, 2012).

9 Los datos etnohistóricos apuntan a que esta región se constituyó como un centro de poder político, económico y religioso desde tiempos prehispánicos, determinado principalmente por su ubicación geográfica estratégica -que posiblemente permitió la comunicación interétnica entre la vertiente suroriental de la Cordillera de Mérida y la cuenca del Lago de Maracaibo- y debido la presencia de la Laguna de Urao, según Clarac, asociada al mito de origen andino.

Las estrategias de revitalización cultural mediante las cuales los indígenas de Lagunillas intentan dar validez a su identidad -perdida, oculta o transformada- fueron analizadas por Belkis Rojas (2012), quien identificó entre ellas dos expresiones objetivas: a) su participación en la Fiesta de San Isidro con danzas y vestimentas "tradicionales" indígenas (que contienen elementos del imaginario hollywoodense) acto denominado por ellos "revestimiento", y b) la celebración de la "noche indígena" realizada una semana después de culminada la fiesta de San Isidro, a través de la cual se hacen ofrendas a la Laguna de Urao, lo que constituye una clara referencia (¿o reconstrucción?) a rituales de origen prehispánico. Para Rojas, esta ceremonia "reactivada" desde hace siete años, constituye un importante espacio para la expresión de su identidad diferenciada ante la mayoritaria población mestiza o no-indígena "[...]mediante los indicadores escogidos para expresar su identificación étnica en base a lo precariamente mantenido en el tiempo" (Rojas, 2012, pág. 108).

Finalmente, resulta interesante comparar estas expresiones con las observadas en la Fiesta de Santa Rita, celebrada en Pueblo Nuevo del Sur. En ella participan plenamente los miembros de la comunidad indígena de Horcaz, quienes usan el mismo tipo de vestimenta e indumentaria que los participantes no indígenas (trajes de locainas), con la excepción de que son los únicos que conservan la costumbre "antigua" de llevar consigo un animal vivo, la iguana, durante toda la procesión. Aunque parezca insignificante, ese elemento está cargado de significados que remiten a la condición étnica, constituyéndose como referente identitario ante los otros participantes no indígenas, que son mayoría. En el caso de Lagunillas, se recurre a la reinvención de tradiciones entremezclando elementos rescatados de su tradición oral, con los provenientes del imaginario del indio reproducido por los medios de comunicación de masas. A nuestro parecer, se trata en ambos casos, pues, de expresiones de la conciencia reflexiva, objetivadas de maneras totalmente distintas y, quizá, con intencionalidades también diferentes.



Imagen 5. Locaina de Santa Rita, Horcaz.
Foto de César Escalona.



Imagen 6. Guazábaras revestidos, Fiesta de San Isidro, Lagunillas.
Foto de César Escalona.

Distintas perspectivas, una misma ciudad

No podemos culminar esta brevísima revisión sin hacer mención a los interesantes -aunque escasos- trabajos que han abordado algunas dinámicas socio-culturales de la ciudad de Mérida desde una perspectiva antropológica, dirigidos en dos sentidos relacionados: las incidencias de los procesos migratorios, y la configuración de prácticas y creencias religiosas. En razón de ello, debemos advertir que esta ciudad ha sido el eje central de un complejo flujo migratorio que viene ocurriendo con mayor intensidad desde mediados del siglo XX, tanto a lo interno de la región andina -producto de la migración del campo a la ciudad- como a lo externo de la misma, porque la presencia de la Universidad de Los Andes ha introducido personas provenientes de todo el país.

En el primer sentido, llaman nuestra atención las dinámicas sociales identitarias relacionadas con la reproducción de dos manifestaciones religiosas- la Paradura del Niño y el Velorio de Angelito- que, según hemos podido observar, están arraigadas en las familias de origen campesino provenientes en su mayoría de Aricagua y El Morro, ambos Pueblos del Sur, que históricamente se han asentado en las barriadas periféricas del sureste de Mérida denominadas San Jacinto y El Chama; tema que esperamos abordar próximamente. Con relación a ello, resultan pertinentes los planteamientos del antropólogo Arturo Falcón (2001) sobre el carácter bidireccional de las redes migratorias, en el caso específico de su investigación, sobre la red configurada entre Acequias (pueblo del Sur) y Ejido (pequeña ciudad aledaña a Mérida). Para Falcón, la permanencia y éxito del proceso migratorio se fundamenta en *...el flujo bidireccional de poblaciones humanas, bienes, servicios, informació*n, costumbres (Falcón, 2001, pág. 10), en tanto genera lazos de reciprocidad que mantienen la cohesión social, lo que podría estar reflejándose en el caso expuesto inicialmente.

Por otra parte, encontramos la investigación desarrollada por Francisco Franco (2012) acerca del culto a los *muertos milagrosos* en la ciudad de Mérida. Un muerto milagroso es, en palabras del autor, una *noción popular que designa a aquellas personas que luego de su muerte hacen favores y milagros a los vivos, distinguiéndose así de los muertos comunes y de otros muertos públicos* (Franco, 2012, pág. 26). Su veneración o culto puede efectuarse de manera pública -en cementerios y capillas/altares levantados generalmente en el lugar de la muerte- o de manera íntima, y conlleva la realización de ofrendas tales como flores, velas, licores, cigarros, exvotos y *milagritos*, representaciones en miniatura de partes del cuerpo humano u objetos que simbolizan el favor recibido o pedido al santo. Para este autor, el culto a los muertos milagrosos constituye un sistema de creencias y prácticas ampliamente distribuido en nuestro país, que se diferencia tanto del *catolicismo oficial* -el de carácter institucional, que practican los eclesiásticos- como del *espiritismo marialioncero*, que comprende otro sistema de creencias de amplia difusión.

En este sentido, Franco (2012) sugiere la existencia de un *catolicismo popular*, el que practica la población común, en el cual se inserta esta veneración hacia personas que en vida no se ajustaron a los estándares morales del catolicismo oficial. En el caso de Mérida, Franco identifica cuatro personalidades objeto de este culto: Jacinto Plaza, Machera, Alberto Carnevali y El Soldado, cuyas biografías míticas, a excepción del último, contienen elementos que justifican su exclusión del panteón de santos oficiales. En una ciudad considerada tradicionalmente católica en términos de lo que Franco denomina catolicismo oficial, la presencia de estos *santos populares*, así como la de otros cultos en crecimiento, es expresión de la coexistencia, no necesariamente armónica, de diversos sistemas de creencias y prácticas religiosas.

Consideraciones finales

Intentamos reflejar en este breve espacio el espíritu y propósito de las principales líneas de investigación antropológica sobre el entramado cultural andino merideño, desarrolladas con especial énfasis en el transcurso de las tres últimas décadas. Por cuestión de espacio no reflejamos todos los trabajos realizados a la fecha, pero sí formaron parte del arqueo que nos permitió visualizar los ámbitos de interés antropológico desarrollados en el texto, exponiendo aquellos que consideramos más representativos. Por ello, efectuar este recorrido por las *etnografías andinas* venezolanas nos permite hacer una apreciación fundamental: no existe una cultura andina monolítica. Por el contrario, la diversidad de manifestaciones objetivas y simbólicas de la cultura abordadas por los investigadores da cuenta de las dinámicas de convergencia y divergencia, de las continuidades y discontinuidades en el devenir histórico y conformación cultural de los pueblos de la Cordillera de Mérida.

Por otra parte, la preocupación de los precursores Julio César Salas y Tulio Febres Cordero por la valoración de las tradiciones, lenguas y culturas indígenas como fuentes para el estudio de la historia, definitivamente tuvo su eco en el desarrollo de la antropología en los Andes venezolanos, especialmente en la configuración académica local de la *metodología etnohistórica* aplicada en los trabajos revisados, los cuales, en mayor o menor grado, mantienen latente la búsqueda de reminiscencias originarias en los discursos y prácticas campesinas objeto de estudio, lo que explica el por qué las investigaciones antropológicas andinas se han focalizado mayoritariamente en los territorios rurales. Por ello, consideramos válido y necesario comenzar a abordar las realidades andinas actuales con miradas distintas, o puestas sobre otros aspectos, que atiendan tanto las multifuncionalidades del ámbito rural -que no refiere exclusivamente a la vida campesina- y las multivocalidades urbanas, como sus interrelaciones culturales.

Referencias bibliográficas:

Bastidas, L. (2003). De los timoto-cuicas a la invisibilidad del indígena andino y su diversidad cultural. *Boletín Antropológico, 21*(59), 283-312.

Bastidas, L. (2008). Historia y memoria. Simbolizaciones sobre el territorio en las comunidades rurales de Mérida y Barinas. *Presente y Pasado*(25), 75-100. Obtenido de http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/presenteypasado/article/view/14283

Clarac de Briceño, J. (1976). *La cultura campesina en los Andes venezolanos.* Mérida: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico/Universidad de Los Andes.

Clarac de Briceño, J. (2017a). *Dioses en el exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida [versión digital].* Obtenido de http://www.elperroylarana.gob.ve/libros/dioses-en-exilio/

Clarac de Briceño, J. (2017b). *La persistencia de los dioses. Etnografía cronológica de los Andes venezolanos. [versión digital].* Obtenido de https://docplayer.es/86089948-La-persistencia-de-los-dioses-etnografia-cronologica-de-los-andes-venezolanos.html

Falcón, A. (2001). *Red migratoria como mediadora cultural: Acequias-Ejido, estado Mérida, Venezuela [Tesis de Maestría en Etnología Mención Etnohistoria].* Mérida: Universidad de Los Andes.

Franco, F. (2012). El culto a los muertos milagrosos en Venezuela: ¿Santos, espíritus o héroes? *Márgenes, 9*(10), 25-34. Obtenido de https://revistas.uv.cl/index.php/margenes/article/view/355

Gordones, G., & Meneses, L. (2005). *Arqueología de la Cordillera de Mérida. Timote, chibcha y arawako.* Mérida: Ediciones Dábataná.

Gross, M. (2003). *Loa a la ley leal. Etnohistoria de Horcaz, derecho de agua y religión [Tesis de Maestría en Etnología Mención Etnohistoria].* Universidad de Los Andes: Mérida.

Martens, R. (2006). Cambios y permanencias en el manejo de un territorio sediento: las luchas por el control del agua en la aldea de Horcaz. *Boletín Antropológico, 24*(66), 51-76.

Rojas, B. (2000). Cuerpos tiernos y abiertos. Embarazo y parto entre las mujeres campesinas de Mucuchíes. *Boletín*

Antropológico(49), 75-92. Obtenido de http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/18444/belkis_rojas.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Rojas, B. (2012). Fiesta y revitalización étnica en Lagunillas, estado Mérida. *Presente y Pasado, 17*(34), 89-114. Obtenido de http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/presenteypasado/article/view/14096

Vargas, I. (1998). Introducción al estudio de las ideas antropológicas venezolanas 1880-1936. En E. Amodio (Ed.), *Historias de la Antropología en Venezuela* (págs. 77- 104). Maracaibo: Dirección de Cultura/Universidad del Zulia.

Vivas, L. (1992). *Los Andes Venezolanos*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Artículo

La política colectiva de organizaciones indígenas. El pueblo de Tastil en perspectiva histórica. Luchas por su reconocimiento. Salta-Argentina

Rosana Jimena *Flores*
Universidad Nacional de Salta, Argentina
flo.rosana@gmail.com

Elisa *Sulca*
Universidad Nacional de Salta, Argentina
elysulca@gmail.com

Recibido: 15-01-2020
Aceptado: 30-03-2020

Resumen: Partiendo de considerar que la conformación de organizaciones políticas intrapueblos -que nuclean sujetos auto-adscriptos a un pueblo originario- es una forma de articular y canalizar la lucha indígena, el presente trabajo propone abordar y poner en perspectiva el proceso de organización colectiva del Pueblo de Tastil, en la Quebrada del Toro en el centro los Valles Interandinos del oeste salteño. En estas páginas buscamos comprender cómo mediante distintas modalidades y experiencias un conjunto heterogéneo de actores se conecta y confluye en la "lucha"; así como identificar diversas prácticas y sentidos sociales que definen y construyen su reconocimiento identitario a través de su historia.

Palabras clave: *política colectiva, pueblo Tastil, lucha de reconocimiento.*

The collective policy of indigenous organizations. The town of Tastil in historical perspective. You fight for its recognition. Salta-Argentina

Abstract: Starting from considering that the conformation of intrapueblos political organizations -which are self-ascribed subjects to an original people- is a way to articulate and channel the indigenous struggle, the present work proposes to approach and put into perspective the process of collective organization of the People of Tastil, in the Quebrada del Toro in the center of the Inter-Andean Valleys of western Salta. In these pages we seek to understand how through different modalities and experiences a heterogeneous set of actors connects and converges in the "struggle"; as well as to identify diverse practices and social senses that define and construct their identity recognition.

Keywords: *collective politics, Tastil people, recognition struggle.*



A política coletiva das organizações indígenas. A cidade de Tastil em perspectiva histórica. Você luta por seu reconhecimento. Salta - Argentina

Resumo: Partindo de considerar que a formação de organizações políticas intra-municipais - que reúnem sujeitos auto-apegados de um povo original - é uma maneira de articular e canalizar a luta indígena, este trabalho propõe abordar e colocar em perspectiva o processo de organização coletiva da população. Cidade de Tastil, na Quebrada del Toro, no centro dos vales interandinos do oeste de Salta. Nestas páginas, buscamos entender como, através de diferentes modalidades e experiências, um conjunto heterogêneo de atores se conecta e se reúne na "luta"; bem como identificar várias práticas e significados sociais que definem e constroem seu reconhecimento de identidade ao longo de sua história.

Palavras-chave: *política coletiva, pessoas de Tastil, luta pelo reconhecimento.*

Introducción

En las últimas décadas, la polémica sobre los descendientes de los pueblos originarios que viven en el territorio argentino creció y se hicieron visibles en los reclamos de esos mismos pueblos tanto por reivindicaciones concretas inmediatas como por el respeto a sus costumbres, lenguas, creencias y prácticas sociales. Los reclamos de estos pueblos, respaldados por algunos sectores progresistas, crecieron en un contexto sin duda favorable. En el ámbito nacional, la apertura democrática iniciada en 1984 hizo viables esos reclamos que tuvieron alcance jurídico cuando algunas reivindicaciones fueron incluidas en la Constitución Nacional con la reforma de 1994. Y, si bien los logros concretos fueron parciales, la visibilidad que alcanzaron esos movimientos derribó uno de los mitos fundacionales de la Nación, el de la Argentina europea y blanca.

Pero más allá de las reivindicaciones puntuales, de los discursos encendidos o de la virulencia de las declaraciones lo que en el fondo se discute es el lugar que los pueblos originarios deben ocupar en el contexto de la sociedad nacional global argentina. Esto va más allá de la extensión de determinados derechos civiles, económicos, sociales o políticos pues cuestiona el carácter mismo de la sociedad nacional, pensada por sus fundadores en el siglo XIX en consonancia con las ideas imperantes en la época como una sociedad homogénea desde el punto de vista cultural, lingüístico y racial.

En esta polémica poco han dicho los historiadores, el estudio de las sociedades originarias no fue, ni es todavía, un terreno que, en general, interese a los historiadores. Por cierto, en los últimos años algunos investigadores se han acercado al tema, especialmente jóvenes, y la producción historiográfica, virtualmente inexistente un cuarto de siglo atrás es hoy importante. Pero la temática sigue siendo ajena al grueso de los historiadores, que frecuentemente sólo se ocupan de ella de modo tangencial o, simplemente, la ignoran (Mandrini, 2007).



Imagen 1. El sitio arqueológico de Tastil es uno de los más grandes de la provincia de Salta. Posee una morfología radio concéntrica con calles sobre elevadas a través de las cuales se acceden a patios y a las unidades habitacionales hechas con piedras superpuestas en forma irregular. Foto de Rosana Jimena Flores, 2018.

Sin embargo, en los últimos años el trabajo interdisciplinar ha posibilitado una renovación historiográfica de las sociedades originarias en el territorio argentino. Sin lugar a duda, el primer paso para esta renovación fue la superación de aquel precepto que separaba los campos de la antropología y la historia. Ubicados en una concepción diferente de nuestra disciplina, algunos historiadores comenzamos a considerar a las sociedades originarias como un campo de estudio legítimo que nunca debimos abandonar. Al mismo tiempo, nuestro interés se abrió a una interpretación totalizadora del pasado de esas sociedades que superara la visión atomizada heredada de positivismo (y reivindicada recientemente por las corrientes neopositivistas). Así, nos acercamos a la antropología buscando conceptos e instrumentos teóricos que nos facilitaran la aproximación a nuestro campo de estudio, reivindicamos el valor de otras fuentes, como la tradición oral, la información arqueológica

y los datos etnográficos, y avanzamos en una relectura de las fuentes escritas tradicionales.[1] Este avance posibilitó analizar el territorio argentino y en especial el denominado noroeste.

En este contexto es que los pueblos originarios en la provincia de Salta no sólo empezaron con su lucha de reconocimiento identitario sino también de legitimarse en la historia para este reconocimiento. En este sentido nuestra unidad de observación se enfoca en el Pueblo de Tastil.

El Pueblo de Tastil en el proceso histórico

La Quebrada del Toro, se percibe como un espacio complejo, compartido por diversos grupos étnicos cuya naturaleza, afinidad y filiación aún están lejos de ser comprendidas desde cualquiera de las disciplinas del pasado. En este marco, lo más productivo para lograr avanzar en la discusión sería centrarse en el estudio de espacios acotados a partir de la arqueología o de determinados grupos étnicos, si la aproximación es etnohistórica. Sin embargo, sólo se logrará una visión ajustada a la realidad pretérita a través de una perspectiva que conjugue la información proveniente de las diferentes fuentes disciplinares. En la región andina la presencia de un grupo en determinada zona no siempre implica la existencia de territorios compactos con límites netos, atendiendo al frecuente registro arqueológico y etnohistórico, de etnias y comunidades con

1 Sobre trabajos arqueológicos con interés para los historiadores interesados en el tema, véase, entre otros, Biset, Ana María y Gladys Varela, El sitio arqueológico de Caepe Malal. Una contribución para el conocimiento de las sociedades indígenas del noroeste neuquino (Cuadernos de Investigación: Arqueología y etnohistoria de la Patagonia septentrional. María T. Boschín (coord..), Tandil, IEHS/UNCPBA, 1991, págs. 18-35); Ferrer, Eduardo A. y Victoria Pedrotta, *Los corrales de piedra. Comercio y asentamientos aborígenes en las sierras de Tandil, Azul y Olavarría Tandil*, Ediciones Crecer, 2006; Hajduk, Adán y Ana M. Biset, *Principales características del sitio arqueológico 'Caepe Malal I' valle del río Curi Leuvú departamento de Chos Malal (provincia de Neuquén). Informe preliminar*, en Cuadernos de Investigación: Arqueología y etnohistoria de la Patagonia septentrional. María T. Boschín, coordinadora. Tandil, IEH-S/UNCPBA, 1991: 6-17).

territorios de tipo archipiélago, multiétnicos o interdigitados (Murra, 1972; Aldenderfer & Stanish, 1993; Conrad, 1993). A partir de fuentes etnohistóricas, Martínez (1992) plantea la existencia de una "territorialidad interdigitada" entre los diferentes grupos que habitaron la puna árida y quebradas en los últimos siglos previos a la llegada de los europeos. Desde lo arqueológico, en cambio, se distingue la presencia de sociedades con diferentes tradiciones culturales cuyos territorios están, en general, claramente marcados por una distribución discreta de determinados patrones de asentamiento, técnicas de construcción, elementos muebles, funebria y otros (Albeck & Ruiz, 2003). Por esta razón y para el Periodo Tardío Desarrollos Regionales (siglos X al XV), se puede plantear la existencia de territorios nucleares con la presencia mayoritaria de un grupo étnico que concentraría allí sus principales asentamientos y áreas productivas. En este contexto se puede hablar de una cultura Tastil.

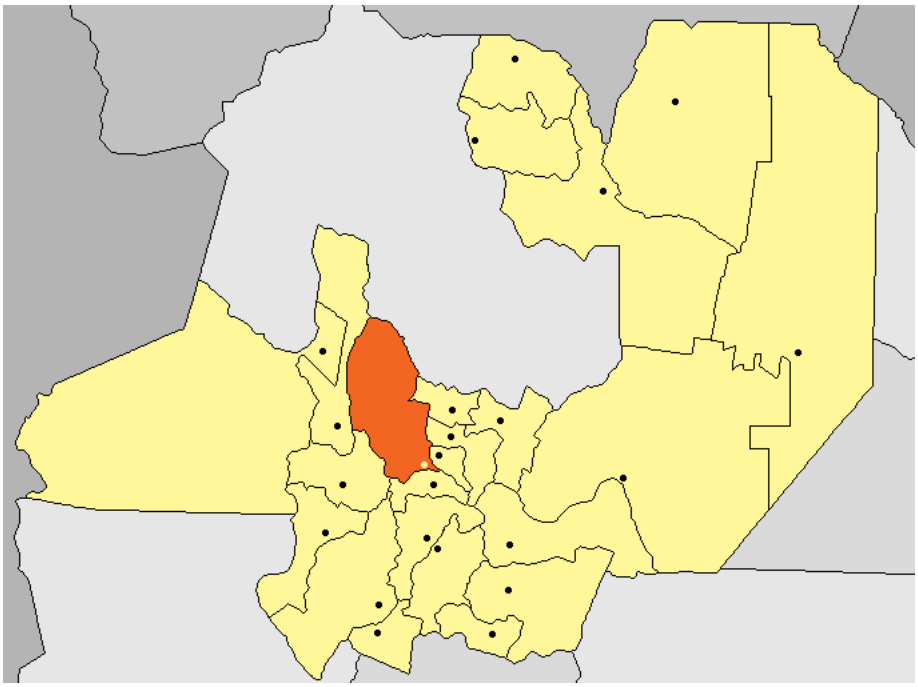


Imagen 2. Provincia de Salta, Departamento de Rosario de Lerma.
http://www.colarqsalta.org.ar

El Pueblo Tastil como organización política

Actualmente el Pueblo Indígena Tastil se ubica en la Quebrada del Toro, forman parte de este Pueblo las localidades rurales de Potrero de Uriburu, Palomar, Cruce, Cerro Negro de Tejada, Las Mesadas, El Mollar, El Gólgota, Gobernador Solá, Santa Rosa de Tastil, las Cuevas, El Manzano, El Rosal, Pascha, Potrero de Chañi, Cerro Negro de Tirao y San Bernardo de las Zorras.

Su nombre, proviene de una de las sociedades prehispánica que habitaba la zona en el siglo XVI y se corresponde con el de los pobladores del Período Tardío Desarrollos Regionales (1000 a 1430/80) mencionados en diversos documentos contemporáneos con la invasión hispana del territorio (primera mitad del siglo XVI).

Los vestigios arqueológicos[2] indicarían que antes de la llegada de los europeos la región se caracteriza como un "[...] centro de organización, intercambio y distribución de los productos que se elaboraban regionalmente, así como de aquellos otros provenientes de zonas alejadas como podría ser el litoral pacífico, que no pertenecía a su área de influencia directa. [...] centralizó las expectativas de la región y quizás ejerció su poder político". Así, se destaca que Tastil basaba su economía en la explotación agrícola con una gran variedad productos, tales como maíz, papa, quínoa, porotos, y calabazas. Además, se distinguieron para ese mismo período actividad ganadera y minera. En este contexto, estaba frente a un tipo de economía en expansión, a la que incorporó productos propios

2 Las Ruinas de Tastil A 2.500 m de la pequeña población se encuentran las ruinas de los que fuera la comunidad de Tastil, un pequeño y antiguo poblado pre-incaico que existió en el lugar entre los siglos XIV y XV. Este poblado desaparecido está ubicado en un predio de 12 ha y cuenta con 1.160 recintos de piedra, calzadas sobreelevadas, plazas y arquitectura funeraria. Se presume que, en su momento de prosperidad, a fines del siglo XV, la población de Tastil superaba los 2.000 habitantes. En diciembre de 1997 este poblado fue declarado Monumento Histórico Nacional por el Decreto 114/97.

y los obtenidos de centros cercanos como la Puna que proveía materias primas: lana, carne y sal, los valles templados del sur (Valle de Lerma y Valles Calchaquíes) proveía madera, poroto, y aves.

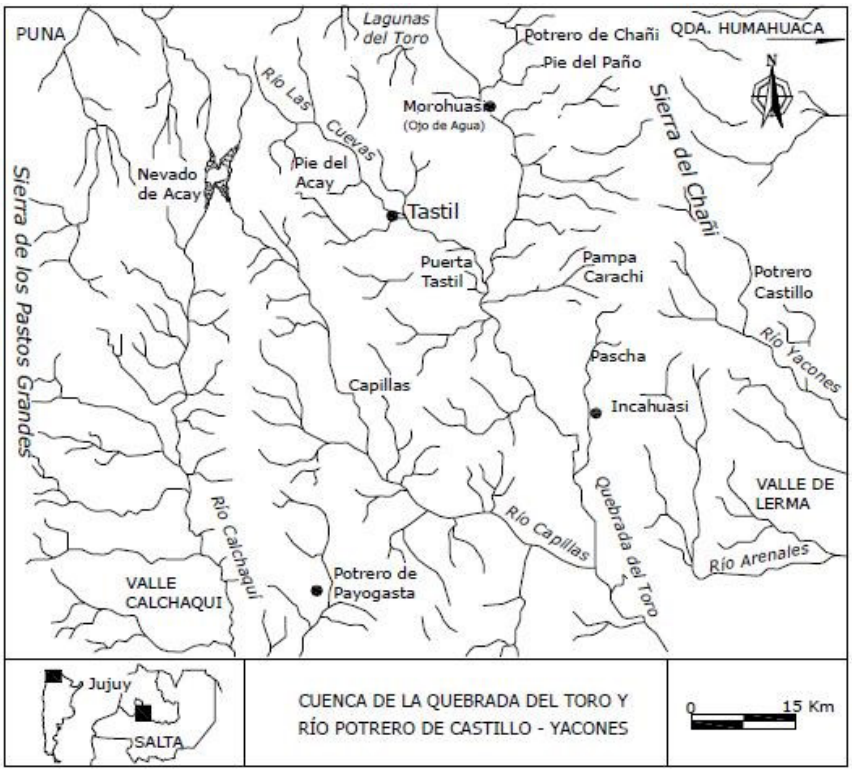


Imagen 3. Véase: (Vitry, Soria, Pitzzú, Esparrica, & López, 2007).

El pueblo Tastil en la colonia

La definición de los Tastil como una etnia autónoma, propia de la quebrada del Toro fue postulada por Cigliano. Este investigador también delineó a grandes rasgos el territorio potencial de este grupo a partir de la información arqueológica y etnohistórica (Cigliano, 1973). En la documentación de los siglos XVI y XVII, los Tastil aparecen con frecuencia vinculados a distintos grupos étnicos y, a juzgar por las evidencias arqueológicas, existía una gran afinidad entre ambos grupos. Sin embargo, su filiación étnica ha sido discutida en las últimas décadas porque no han podido ser incluidos, en forma categórica, en ninguna de las grandes unidades sociales con las cuales limitaban: atacameños, calchaquíes y diaguitas.

La historia de los Tastil después de la llegada de los españoles es conocida de manera incompleta por la falta de trabajos etnohistóricos e históricos específicos. Se desconoce en gran medida los procesos ocurridos durante la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII. La documentación conocida se remonta a la segunda mitad del siglo XVII. En este contexto, los trabajos de la Guerra Calchaquí y la ocupación definitiva de esos Valles los analizan tangencialmente.

En algunos de los registros coloniales de población (padrones y censos), que comprenden una serie que se inicia a mediados del siglo XVII y culmina a principios del XIX, se destacan los lugares de residencia de los tributarios y encomendados. La secuencia en que se nombran las localidades y su proximidad geográfica están permitiendo asignar determinadas localidades a los Tastil y de esta manera esbozar el territorio de estos grupos durante la colonia

En síntesis, podemos decir que la ocupación espacial se remonta a tiempos muy remotos en la Quebrada del Toro, área de conexión importante entre las tierras altas y el valle, surcada desde el siglo XIV por el camino del inca y que aún conserva gran riqueza arqueológica. Las comunidades que la habitaban sufrieron todo tipo de explotaciones y una fuerte dominación cultural, hasta perder su lengua e identidad étnica que lentamente van recuperando. A comienzos del siglo XX, luego de la gran obra de construcción del tren que unía Antofagasta con Buenos Aires, se levantaron iglesias, escuelas y centros de salud en las estaciones, las cuales concentraron más gente y cambiaron los antiguos asentamientos, el tránsito y los modos de intercambio. El cierre del ferrocarril significó el desmantelamiento de una forma de vida y de economía regional, expulsando a muchas familias con el concomitante cierre de escuelas y de otros servicios públicos. En consecuencia, aumentó el tránsito de camiones y la presencia de otras instituciones del Estado, como gendarmería y aduana. Por otra parte, desde las últimas décadas del siglo XX, se incrementó el turismo por carreteras y a través del conocido “Tren a las



Imagen 4. La Quebrada del Toro (Salta), se caracteriza por incluir diversos pueblos, parajes y yacimientos arqueológicos muy particulares; en los 59 kilómetros de esta Quebrada el Río Blanco bordea el camino, cruzándolo varias veces por debajo de vados, y por ello en época de lluvias transitar este camino es muy dificultoso. Foto de Rosana Jimena Flores, 2018.

nubes", lo que volvió a estimular la elaboración de artesanías, principalmente el hilado y tejidos de mantas, ponchos y ropa con lana de llama y oveja, entre otras elaboraciones con cerámica, cuero y madera de cardón. En la mayoría de los casos los pobladores no disponen de títulos de propiedad sobre la tierra que habitan y trabajan, los que devienen de mercedes reales y fueron vendidos y revendidos como grandes latifundios casi improductivos. La falta de titularización de las tierras que habitan campesinos y pastores, es un problema acuciante, cuando hay un nuevo impulso para los productos agrícola-pastoriles campesinos andinos y el turismo.

El Territorio Tastil en discusión

Hacia finales del siglo XX y principio del siglo XXI ha comenzado a emerger la conciencia de un país habitado por la diversidad cultural. En este marco, el Estado argentino reconoció la existencia de los diferentes pueblos indígenas y el acceso a derechos fundamentales a través de marcos legales tales como Reforma Constitucional (1994), el Convenio 169

de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (2000), la Ley de Educación Nacional N°26.206 (2006) y la ley N°26.160 de emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que ocupan los pueblos indígenas del país (2007). Estas normativas apelan, entre otras cuestiones, a la garantía de los derechos (lenguas, educación, identidad, sistema de valores, reconocimiento, acceso a la tierra) y al respeto a las culturas indígenas.

En cumplimiento a estos marcos legales, en el año 2001 el INDEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos), mediante el Censo Nacional de Población de Hogares y Viviendas releva la cantidad de población indígena y la pertenencia a los distintos pueblos. El INDEC escudriñó la presencia de más de 30[3] pueblos en el país (además de las categorías: "Otros pueblos" y "Pueblos no especificados").

Los principales resultados estimaron una población de 600.329 personas que se reconocían pertenecientes o descendientes en primera generación de pueblos indígenas, sin embargo, los nuevos datos estadísticos relevados mediante el Censo Nacional de Población de Hogares y Viviendas 2010, posibilitó actualizar dicha cifra, ascendiendo la misma a una población de 955.032 personas autoreconocidas como indígenas en todo el territorio nacional.

En la región noroeste del país, constituida por las provincias de Catamarca, Jujuy, La Rioja, Salta, Santiago del Estero y Tucumán, 173.436 personas se autorreconocen indígenas, esto es 3,5% de la población total de la región, y es superior al promedio nacional (2,4%). (INDEC, 2015).

3 Según el INDEC se relevaron los siguientes pueblos autoreconocidos.: Atacama, Ava Guaraní, Aymara, Chané, Charrúa, Chorote, Kolla, Guaraní, Omaguaca, Mocoví, Chulupí, Comechingón, Diaguita/ Diaguita Calchaquí, Huarpe, Mbya Guaraní, Lule, Ona, Pampa, Mapuche, Quechua, Sanavirón, Tapieté, Tehuelche, Toba, Tonocoté, Tupi Guaraní, Wichí, Pilagá, Qom, Querandí, Rankulche. Información consultada en Hirsch y Serrudo (2010): *La educación en comunidades indígenas de la Argentina: de la integración a la Educación Intercultural Bilingüe*.

En Salta, 79.204 personas se autoreconocen indígenas, sobre el total de 1.214.441 habitantes. Esto es el 6,5% sobre el total de la población.

El INDEC no registra, en el último censo, la existencia de todos los pueblos indígenas autorreconocidos que habitan la provincia de Salta. El censo relevó en la provincia ocho pueblos, mientras que el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO) registró un total de quince pueblos indígenas: Wichí, Kolla, Guaraní, Ava Guaraní, Diaguita-Calchaquí, Toba, Chané, Chorote, Tastil, Lule, Q`om, Tapiete, Iogys, Weenhayek y Chulupí.

El Pueblo Tastil fue identificado dentro del Pueblo Kolla dada las características similares del territorio, de algunas pautas culturales y económicas que hacen a su identidad. Los pobladores de este territorio han sido enmarcados dentro lo que se denominó la "cultura andina"[4] del pueblo Kolla.

En este marco los logros en relación al pleno reconocimiento de los pueblos indígenas deben ser matizados:

> algunas diferencias continúan invisibilizadas, otras sometidas a fuertes proceso de discriminación, otras son celebradas de modo superficial, es decir, en argentina se asume la existencia de una vasta heterogeneidad sociocultural que está, al mismo tiempo, escasamente

4 La "cultura andina" que se caracteriza por una actividad productiva principal el pastoreo, que en términos generales implica un movimiento a través de las tierras de pasturas de los animales junto a la unidad doméstica que se constituye fundamentalmente como una estrategia que permite el sostenimiento del rebaño y asegura la cercanía de los animales con las personas. En este sentido, los pueblos pastores centran su vida y esfuerzo laboral en el cuidado de sus animales, los cuales constituyen su medio de producción, pero también son un elemento social y simbólico, con atributos culturales (Galaty & Johnson, 1990) aprovechando las variaciones en las condiciones ambientales. Los desplazamientos estacionales le permitían aprovechar distintos pisos ecológicos dentro del mismo territorio.

visibilizada o fuertemente invisibilizada (Grimson & Karasik, 2017, pág. 24).

Hacia finales de la década del 90, caracterizada por la redefinición del papel del Estado que deja de lado las responsabilidades sociales, la organización de los pueblos indígenas se ve perjudicados y las luchas avanzaron de manera lenta y sin respaldo político.

En este contexto, surge una serie de programas y proyectos buscado paliar las problemáticas de los sectores más vulnerables, entre los que surgen los programas sociales en educación, salud y agroganadería a cargo del Poder Ejecutivo Nacional. Posteriormente, bajo la lógica de transferencia y descentralización de las instituciones del Estado, estos programas pasan a ser dirigidos por los respectivos ministerios; de Salud, Educación y economía de cada provincia, que ante la falta de presupuesto económico desparecen paulatinamente el Programa Social de Salud y de Educación, quedando vigente el Programa Social Agropecuario (P.S.A).



Imagen 5. Protestas frente a la Legislatura Provincial, ciudad de Salta, de referentes del pueblo Tastil que afirman que están sufriendo los embates de usurpación de tierra de la empresa de capitales extranjeros Foxter. http://contapuesalta.com.ar

El P.S.A llega a las comunidades autor reconocidas del pueblo Tastil hacia principios del año 2002, el objetivo principal fue impulsar la producción agrícola de la zona que implicó la redacción de un proyecto para obtener los medios de producción. La implementación del programa requirió de la organización de reuniones periódicas a los fines de consensuar sobre las necesidades de las comunidades.

Dichas reuniones posibilitaron, a su vez, reunir y organizar a las distintas comunidades y poner de manifiesto las problemáticas sobre la posesión de la tierra, la afirmación de los derechos, la revalorización de las culturas y el reconocimiento de su pertenencia al pueblo Tastil.

En el interior de cada comunidad se empezaron a organizar reuniones en las que se discutía la "liberación" del patrón o dueño de las fincas que hasta entonces habitaban en calidad de arrendatarios o inquilinos, las consultas a abogados sobre los títulos de propiedad de los arrendatarios, la antigüedad de las familias en las comunidades (Temas discutidos en la reunión de la comunidad de las Cuevas, 2010).

Los temas planteados en el interior de cada localidad se discutían luego en una reunión general con integrantes de distintas comunidades de la Quebrada del Toro. Tales reuniones dieron lugar, en el año 2007, a la conformación del Consejo Indígena del Pueblo de Tastil (C.P.T).

En el año 2008 el CPT es reconocido por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y adquiere personería jurídica. Sin embargo, el Instituto Provincial Indígena de Salta (IPPIS) no lo reconoce, entre otros pueblos a Tastil, hasta la fecha. El no reconocimiento dentro de esta entidad trae como consecuencia el no acceso a políticas provinciales.

Otras de las problemáticas sobresalientes que persisten las comunidades del Pueblo Tastil es la propiedad de la tierra que habitan. Al no poseer títulos de propiedad las localidades sufren intentos de desalojo y expropiación de los recursos que poseen.

El despojo y expropiación material es percibida como un proceso de pérdida de la identidad, de prácticas culturales, rituales, de supervivencia que implica la tenencia de la tierra.

Para los pueblos, la noción de tierra excede a la superficie que constituye, es la flora, fauna, ríos, lagos, montañas, cultura, "ha sido y es indispensable para la vida, para la preservación biológica, social y cultural" (Buliubasich, 2013, pág. 62), el territorio incluye una pluralidad de significados materiales y simbólicos. Constituye una de las dimensiones identitarias más importantes de lo indígena.

Vilca, un nativo del Pueblo Tastil, expresa la noción de territorio de la siguiente manera:

> Para los habitantes de la comunidad, y para todo habitante del Pueblo Tastil el territorio tiene un gran significado. Territorio=Pacha=Mama (...) es hermandad cósmica, equilibrio del espacio y del tiempo "esto es territorio" (...) entre la pacha y pueblo existe una vinculo inseparable porque en ella depositamos nuestra razón de existencia (...) en ella producimos nuestra supervivencia, en ella está nuestro sustento, físico como espiritual (Pastrana, 2012, pág. 91).

La desposesión de las tierras se fundamentada en el progreso y el desarrollo que desde una visión occidental implica "un proceso de cambio social que parte de la tradición y conduce a la modernidad, en términos de un modelo de 'antes y después'", es entendido como avance, mejoramiento y perfeccionamiento del conocimiento, lo espiritual y lo material de la humanidad, el desarrollo y progreso es lineal (Castillo Aguirre, 2015). La expropiación y explotación de la tierra para el cultivo de la soja transgénica en el chaco salteño, por ejemplo, es una de las muestras más claras de desvalorización de formas de producción, consideradas tradicionales y atrasadas.

Los procesos de reorganización de los pueblos llevan como bandera de lucha el reclamo de las tierras arrebatadas históricamente. La insistente demanda por acceder a la



Imagen 6. Ceremonia de la Pachamama por integrantes de la Comunidad Las Cuevas, Pueblo Tastil. Foto de Elisa Sulca, 2018.

propiedad de las mismas logró en argentina, en el año 2006, la sanación de la Ley Nº 26.160, cuyo objetivo principal fue declarar "la emergencia en materia de posesión y propiedad comunitaria indígena por el término de cuatro años, suspender los desalojos y disponer la realización de un relevamiento técnico -jurídico- catastral de las tierras ocupadas por tales poblaciones" (Ley de la Nación Nº 26.160, art. 1-3).

Sin embargo, el incumplimiento de la Ley durante los cuatro años establecidos obligó a ejecutar nuevas prorrogas en el año 2009, luego en el 2013 y la última se realizó en el año 2017.

Asimismo, los informes de las dos primeras etapas, correspondientes al año 2009 y 2013, llevado adelante por Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), muestran un balance negativo en torno a la ejecución de la ley a nivel país, respecto a la prevención de desalojos y de relevamiento territorial. Los informes muestran que de 1.578 comunidades que habitan las diferentes provincias argentinas, sólo 197 fueron relevadas, esto es el 12,48% del total.



Imagen 7. Construcción de la apacheta luego de la ceremonia a la Pachamama por integrantes de la comunidad Las Cuevas, Pueblo Tastil. Foto de Elisa Sulca, 2018.

En la provincia de Salta se relevaron sólo 10 comunidades de 383, lo que equivale al 2,61% del total de las comunidades (ENDEPA, 2011).

El incumplimiento de la ley y sus respectivas prorrogas trajo aparejado una serie de consecuencias. Los pueblos indígenas de la provincia de Salta han enfrentado reiterados intentos de desalojos y expropiación de sus ganados (ovejas y vacas) pese a la vigencia de la ley (ENDEPA, 2011).

El pueblo Tastil no es ajeno a lo que sucede en el contexto nacional y provincial ya que la tenencia de la tierra de los pobladores de dicha comunidad presenta una situación crítica. El 97% de los productores no son dueños de la tierra. Solo existen dos propietarios, 47 arrendatarios típicos, 30 arrendatarios con dependencia laboral y 30 ocupantes que gestionaban títulos de propiedad sobre la base de posesión veinteñal (Zapater, 2002 en Barbarán & Arias, 2013). Situación que desembocó en reiterados intentos de desalojo a través de amedrentamientos y agresiones físicas por parte de una firma privada Foxter S.A. (Pastrana, 2012).

Estas formas de expropiación de las tierras dan cuenta del racismo de las prácticas, ya que se "se justifican a través de distintos argumentos que aluden a su condición "arcaica" de vivir, de cultivar, de usar el suelo (Álvarez Leguizamón, 2017, pág. 311).

Consideraciones finales

Asistimos a un consenso generalizado acerca de la valoración de las poblaciones indígenas y su participación en las decisiones políticas, lo cual es visible en los distintos marcos legales. Este tránsito que implicó el paso de una invisibilidad histórica a una visibilidad persistente tuvo lugar en un marco de acciones concretas por parte de los Pueblos, por ejemplo, las manifestaciones, las asambleas entre los distintos pueblos, entre otras, que se manifestaron con fuerza creciente "generando, simultáneamente, una transformación radical en las relaciones sociales, políticas y culturales, así como un impacto en las jurisprudencias provinciales y nacionales, las cuales tuvieron que empezar a dar cuenta de los reclamos de los pueblos indígena, llenando el vacío legal de hasta entonces" (Acuto & Manzanalli, 2014, pág. 1). Estos movimientos suponen, además de la lucha concreta por el territorio, una lucha simbólica por redefinir la identidad negada.

Sin embargo, subyace en los discursos y prácticas representaciones negativas acerca de los indígenas y sus modos de vida, entre los que se encuentran la desposesión y la expropiación de la tierra, la violencia simbólica y la burocracia que implica el reconocimiento de los pueblos indígenas por parte del Estado, reconocimiento que permitiría el acceso a derechos fundamentales. En este sentido, Elías sostiene que más allá de que un Estado (2003) otorgue, legalmente, igualdad de condiciones entre grupos, existe una inflexibilidad emocional de los que dominan a partir del sentimiento de su virtud humana superior, lo que lleva a rechazar la igualdad respecto de la condición humana y el acceso de los derechos de los grupos con menor poder.

Tal cuestión es evidente entre las poblaciones indígenas y la sociedad en general, ya que el reconocimiento y el acceso a algunos derechos otorgados a los pueblos no es suficiente para aceptar a los indígenas como ciudadanos con derechos y obligaciones.

Referencias bibliográficas:

Acuto, F. A., & Manzanalli, M. (2014). El resurgimiento de las identidades indígenas en la Argentina: Identidad, usos del pasado y jurisprudencia. *I Jornada de Investigación Interdepartamental*. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Matanza.

Albeck, M. E., & Ruiz, M. S. (2003). El tardío en la Puna de Jujuy: poblados, etnias y territorios. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*(20), 199-219.

Aldenderfer, M., & Stanish, C. (1993). Domestic Architecture, Household Archeology, and the Past in the South-Central Andes. En M. Aldenderfer (Ed.), *Domestic Architecture, Ethnicity and Complementarity in the South-Central Andes* (págs. 1-12). Iowa: University of Iowa Press.

Álvarez Leguizamón, S. (2017). *Formas de racismo indio en la Argentina y configuraciones sociales de poder.* Rosario: Prohistoria Ediciones.

Barbarán, F. R., & Arias, H. (2013). Migraciones humanas en la quebrada del Toro (departamento Rosario de Lerma, provincia de Salta). Período 1947-2001. *Espacio y Desarrollo*(25), 79-102. Obtenido de http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/espacioydesarrollo/article/view/10624

Buliubasich, E. C. (2013). La política indígena en Salta. Límites, contexto etnopolítico y luchas recientes. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre, 34*(1), 59-71. doi:https://doi.org/10.34096/runa.v34i1.562

Castillo Aguirre, J. (2015). La evolución histórica de la idea de progreso en el contexto del desarrollo regional. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*(2), 375-380.

Cigliano, E. M. (1973). Las ruinas arqueológicas. En E. M. Cigliano (Ed.), *Tastil. Una ciudad preincaica Argentina* (págs. 65-120). Buenos Aires: Ediciones Garbarón.

Conrad, G. W. (1993). Domestic Architecture of the Estuquiña Phase: Estuquiña and San Antonio. En M. Aldenderfer (Ed.), *Domestic Architecture, Ethnicity, and Complementarity in the South-Central Andes* (págs. 55-65). Iowa: University of Iowa Press.

ENDEPA. (mayo de 2011). *Advertencia sobre la Inejecución de las leyes nacionales Nº 26160 y 26554*. Obtenido de Equipo Nacional de Pastoral Aborigen: http://redaf.org.ar/wp-content/uploads/2011/05/INFORME-LEY-26160.pdf

Grimson, A., & Karasik, G. (2017). Introducción a la heterogeneidad sociocultural en la Argentina contemporánea. En A. Grimson, & G. Karasik (Edits.), *Estudios sobre diversidad cultural en la Argentina contemporánea* (págs. 15-24). Buenos Aires: CLACSO.

INDEC. (2015). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios: región Noroeste Argentino*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos. Obtenido de http://trabajo.gob.ar/downloads/pueblosindigenas/pueblos_originarios_NOA.pdf

Mandrini, R. J. (2007). La historiografía argentina, los pueblos originarios y la incomodidad de los historiadores. *Quinto SOL*(11), 19-38. Obtenido de https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/quintosol/article/view/718

Martínez C., J. L. (1992). Acerca de las etnicidades en la Puna Arida en el siglo XVI. En S. Arze, R. Barragán, L. Escobari, & X. Medinaceli (Ed.), *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes. II Congreso Internacional de Etnohistoria. Coroico* (págs. 35-65). Lima: Institut Français D'Etudes Andines.

Murra, J. (1972). El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En J. Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (págs. 59-115). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Pastrana, L. (2012). *La identidad en movimiento. El caso del Pueblo Tastil en la Quebrada del Toro [Tesis de Licenciatura]*. Salta: Universidad Nacional de Salta.

Matos Mar, José: *Perú. Estado desbordado y sociedad nacional emergente*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2012.

Leif *Korsbaek*
Escuela Nacional de Antropología e Historia, México
leifkorsbaek1941@gmail.com

Cuando el libro *Perú. Estado desbordado y sociedad nacional emergente* apareció en 1984 causó furor. La popularidad del libro queda confirmada por el hecho de que todo el tiraje fue vendido en cinco meses y que el ejemplar que yo tengo pertenece a la tercera edición del libro: la primera edición fue en 1984, la segunda ligeramente modificada en 2004, con el título de *Desborde popular y crisis del estado, veinte años después*, fue publicado por el Congreso del Perú, mientras que la tercera edición, de 2012, se debe a la universidad privada Ricardo Palma.

José Matos Mar es peruano, pero no es desconocido en México, donde ha trabajado en varios periodos: de 1995 a 1997 fue asesor de la UNESCO en México, en la campaña de la lucha contra la pobreza, de 1999 a 2003 fue asesor del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, y en el periodo de los noventas fue director general del Instituto Indigenista Interamericano, un organismo de la Organización de Estados Americanos. Durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari dicen las malas lenguas que el final del Instituto Indigenista Interamericano, fue cuando José Matos Mar le ofreció a Carlos Salinas de Gortari consejos para dirigir el indigenismo en México. Ya que Carlos Salinas de Gortari era de la opinión que el indigenismo mexicano se encontraba en la élite indigenista mundial, la oferta de José Matos Mar no fue bien recibida. En efecto, Carlos Salinas de Gortari le quitó al Instituto su edificio de ocho pisos en Insurgentes, en el centro de la Ciudad de México, y se tuvieron que refugiar en un pequeño edificio en San Jerónimo, donde luego agonizó el Instituto.



Diferente ha sido el destino de José Matos Mar en su natal Perú, donde su historia era larga. Habiendo nacido en un pequeño pueblo en la región de Ayacucho, como joven se fue a Lima a estudiar antropología en la Universidad Mayor de San Marcos, la UNAM del Perú. En 1946 fue uno de los tres primeros estudiantes en la carrera de antropología en San Marcos, siendo alumno de uno de los fundadores de la arqueología peruana, el doctor Julio César Tello. Después fue a Paris, donde hizo su doctorado en la Sorbona, pero regresó a Lima para impartir clases en la Universidad de San Marcos, donde ha sido maestro de la crema y la nata de la antropología peruana: Julio Cotler,

Hugo Neira, Ruth Shady, Carlos Ivan de Gregori y Fernando Fuenzalida, sin olvidar a Román Robles, que es hoy el decano de la antropología peruana. Sin embrago, la contribución más importante de José Matos Mar a la antropología peruana –y a las ciencias sociales en general– podría ser su papel de fundador y primer director del Instituto de Estudios Peruanos, una institución que hasta la fecha ha publicado literalmente cientos de libros y artículos acerca de asuntos sociales y culturales en el Perú. La obra antropológica de José Matos Mar no ha pasado desapercibida en el Perú, y antes de su fallecimiento en agosto de 2015 había ya sido galardonado con el Sol del Perú, la condecoración más prestigiosa que un ciudadano peruano puede recibir. Según el mismo José Matos Mar, autor de unos setenta publicaciones y amigo y conocido de la élite académica y política del Perú, su obra más importante fue haberle enseñado a su madre a leer y escribir.

El libro se divide en cuatro capítulos temáticos pero, antes de abordar los capítulos en su orden, podemos sacar algo de orientación de la introducción, pues las primeras palabras de José Matos Mar se adelantan a presentar la lógica del libro: "el drama histórico del Perú es no haber podido constituir una sociedad nacional" (p. 25), lo que me recuerda que los peruanos siempre miran con ojos llenos de envidia al caso mexicano, pues ellos, los peruanos, piensan que nosotros, los mexicanos, sí hemos logrado convertir nuestra herencia colonial en una sociedad nación. Le dejo al lector mexicano decidir si piensa que así está el asunto.

En la misma introducción discute brevemente los tres grandes periodos históricos por los que ha pasado la sociedad peruana desde la llegada de los europeos: la conquista, la colonia y la independencia, para luego formular el propósito del libro: "bosquejarle y analizarlo proponiendo que la otra cara del desborde del Estado que ya se ha convertido en permanente, es el surgimiento por vez primera en el proceso histórico peruano de una *emergente sociedad nacional*. Sociedad de rostro plural, urbano, migrante, provinciano, policlasista,

emprendedor, multilingüe, multiétnico, que se autoidentifica como peruana y que ha sido posible solamente por la presencia masiva del Perú discriminado y olvidado en el mundo urbano" (p. 25). Este fenómeno, que cubre los últimos siete décadas, pertenece a lo que Matos Mar llama "la historia corta del Perú".

El proceso que estudia José Matos Mar tiene su inicio en 1940, cuando inició un cambio que convirtió un mundo rural en un mundo citadino, en el sentido que la única manera decente y razonable de vivir es como en la ciudad, y no en el campo.

Pero el punto desde el cual Perú participa en este proceso es una situación que rige desde 1535, "hasta este momento, el Perú era un país escindido entre la longitudinal y pequeña zona costeña y las dos macro-regiones andina y amazónica. La costa, desde 1535, era la zona moderna y desarrollada. Sierra y Amazonía eran el Otro Perú", y este Otro Perú no participó más que marginalmente en el proceso que había asegurado el progreso, pero no la democracia, y esos peruanos que habitaban al mundo serrano y amazónico ni eran ciudadanos peruanos, una situación que Jorge Basadre ha bautizado "la república aristocrática".

Lo imaginario de la urbanización fue acompañado por un proceso de migración, en el cual el Otro Perú invadió al Perú oficial en Lima, una migración que alteró yy cambió los patrones y sociales, y este proceso es singular y único: "La singularidad del proceso peruano radica en que la barriada creada por el poblador migrante en su acomodo tuvo el sello de una Patria antigua y fue el símbolo de una gesta mayor, como no lo fueron las favelas en Río de Janeiro, las callampas en Santiago de Chile, las villas miseria en Buenos Aires, los ranchos en Caracas, los cantagriles en Montevideo, los barrios proletarios en México D. F., los barrios brujas en Panamá, etc.", pues "las masas migrantes contestatariamente dieron origen a una nueva comunidad urbana que, en pocas décadas, fue pluricultural, preponderante y estimulante, originando un proceso de unificación nacional y de modernización de la

vasta población que no participaba en el quehacer nacional" (p. 27-28).

José Matos Mar había estudiado este proceso desde 1947, sin embargo, "lo que no imaginábamos en aquel momento era el alcance que tendría este desborde, así como las transformaciones que ocurrirían desde entonces"

Capítulo 1: Derrumbe del orden tradicional sin modernización (41-65), empieza en 1940: "quien hubieses recorrido el Perú en 1940 se habrían encontrado con un país agrario y rural, de yanaconos y colonos, donde tan pronto se cambiaba de piso ecológico desaparecía el castellano y se imponía el quechua, en el que no abundaban escuelas ni maestros, fraccionado más en castas que en clases, propiedad de uno o más poderosos locales que no admitía sindicatos ni derechos personales y que a medida que se alejaba de Lima era más despótico y pobre. El Estado casi no existía y la precariedad aparecía insalvable" (p. 41). Aquí se aprecia subliminalmente el anhelo de los que tienen el poder en el Perú: un país de habla civilizada, del español y no de alguna lengua indígena como el quechua, donde el Estado (siempre con E mayúscula) tenga presencia, donde los derechos personales (garantizados en la Constitución) sean una realidad, y donde la primacía de la capital se extienda al territorio entero. Como se señala en el capítulo, las promesas de la Constitución quedan limitadas a ser promesas, no resulta la tan anhelada modernidad. Lo preocupante es probablemente que la situación peruana se asemeja tanto a la mexicana.

El capítulo 2: De migrantes a ciudadanos: 1940-1990 (69-252) es en cierto sentido el capítulo teórico medular, pues muestra como "en medio siglo, entre 190 y 1990, la barriada se convierte en el componente mayoritario de las ciudades" (p. 69), cómo el campo invadió la ciudad, y cómo la ciudad convirtió a los campesinos en ciudadanos. Es interesante comparar la situación dibujada por Matos Mar con el destino de una revolución campesina como la cubana, que desembocó en una ideología anti-campesina comparable al neoliberalismo

(al respecto véase Korsbaek & Neira, ... y la tesis doctoral de Vladimir Mompellier Prado).

En el capítulo 3: Lima, la plural, 1990-2010 (333-505) se limita la óptica a la ciudad de Lima y se someten a una prueba empírica y etnográfica los postulados de Matos Mar. Aquí se comprueba que las nuevas marometas no lograron convertir las promesas de la Constitución en realidades, al contrario, en un escenario político donde el paladín del neoliberalismo, Alberto Fujimori, ya ha sido condenado a veintiséis años de prisión. Luego sería liberada por su hija, Keiko Fujimori, que ahora está con una condena de tres años de prisión, y el presidente Pedro Pablo Kuczynski (nombrado PPK por una pistola alemana), que recientemente ha sido destituido como presidente, y Fujimori está de vuelta en la cárcel.

Perú se encuentra involucrado en el proceso de globalización: "con la globalización, por vez primera en la historia de la humanidad, los países se interrelacionan e inter cambian conocimientos y productos. La población mundial sobrepasa los siete mil millones de habitantes y la mayoría de ellos participa cada vez más en la vida y destinos de las naciones y regiones del mundo, en una escala jamás sospechada. Mientras la ciencia y la tecnología evolucionan aceleradamente apoyadas por el poder de las nuevas tecnologías del conocimiento y comunicación" (p. 333).

El producto de este proceso es la nueva Lima: "el Área Metropolitana de Lima tiene, según estimaciones, una superficie física que sobrepasa los 2,819 km^2, de los cuales casi 800 corresponden al área urbanizada. Es la única gran urbe capital de América del Sur frente al mar" (p. 348).

No obstante su tamaño y su carácter compacto, esta urbe capital se divide en "Las Tres Nuevas Lima", que Matos Mar nos presenta en una serie de estadísticas (p. 349-355), el relato del "Redescubrimiento de Lima" y "la nueva identidad y dinámica de los distritos limeños" (p. 358-362).

En el capítulo 4 nos presenta Matos Mar su sueño, que es el sueño de todos los peruanos, gobierno y pueblo:

La emergente sociedad nacional, un proceso de marcha (p. 517-550). "Favorecido en sus inicios por el proceso de urbanización y a partir de la última década del siglo XX, por la globalización, por el proceso de descentralización y regionalización que comenzó como reforma del Estado peruano el 2002, y por el notable crecimiento económico que vive el país desde hace más de una década, millones de hombres y mujeres del Otro Perú y sus descendientes de más de cuatro generaciones, lograron en setenta años la caída y desquiciamiento de la estructura social. Un verdadero cambio estructural que como una revolución silenciosa socavó el existente orden y sistema, contribuyendo sustantivamente al fortalecimiento del emergente Perú moderno del siglo XXI y, por primera vez en la historia republicana, a un hecho histórico: la forja de una sociedad nacional, como no lo logró el Tahuantinsuyo ni la República hasta fines del siglo XX. Es por ello que el *desborde popular del Otro Perú* no fue únicamente un fenómeno de trasvase poblacional a las ciudades desarrolladas, como ocurrió en otras sociedades en desarrollo, sino que tuvo connotaciones más profundas porque estimuló, favoreció y propició con éxito lo que no pudo hacer el Perú Oficial desde que surgió como República" (p. 519).

Hasta aquí habla José Matos Mar antropólogo, pero en las Reflexiones finales (p. 551-569) formulará algunas preguntas José Matos Mar ciudadano, después de recomendar "un abordaje desde las ciencias sociales, la economía, la política, la sociología y otras disciplinas para llegar a buen puerto": "¿puede darse un desarrollo nacional en el marco de la globalización o estamos condenados a una función dependiente?, ¿cómo democratizar el estado para que no sea una mera correa de transmisión y acoja los intereses comunes, 1absorbiendo e integrando a sus actuales impugnadores?, ¿cómo acabar con los rezagos y las nuevas formas de exclusión social? Son algunos interrogantes cuyas respuestas deberían darnos los especialistas en esas materias, teniendo en cuenta la gesta de los nuevos ciudadanos peruanos" (p. 553).

Es un libro escrito en nombre del Otro Perú, pero en un lenguaje oraculoso y ampuloso, que normalmente evitamos en la antropología. Sin embargo, quisiera subrayar que José Matos Mar ha creado una antropología que, en una medida considerable, llega a remediar una ausencia estratégica en la antropología peruana, así como también en la mexicana, que los antropólogos, que cobran su sueldo del estado, nunca mencionan al estado, un rasgo que comparten con los antropólogos británicos que, no obstante que fueron empleados del imperio, nunca mencionaban al imperio.

La persona principal en el libro de José Matos Mar es la sociedad nacional en su devenir sobre las ruinas de la sociedad colonial, incluyendo el neocolonialismo. Lo que ha creado José Matos Mar es al mismo tiempo la historia de México de Clavijero, y el México profundo de Guillermo Bonfil, ambas trasladadas al Perú. Pienso que se puede comparar la situación del Perú, según Matos Mar, con la situación de México y la gesta de López Obrador.

¿"Buenos vecinos" o "enemigos"? Estados Unidos en el discurso de *Cuadernos Americanos* 1942-1968

Ma. Margarita *Espinosa Blas*
Universidad Autónoma de Querétaro, México
ma.margarita.espinosa@uaq.mx

Ezequiel Fabricio *Barolín*
Universidad Autónoma de Querétaro, México
ezequielbarolin@gmail.com

Recibido: 26-11-2019
Aceptado: 01-04-2020

Resumen: El objetivo del artículo es informar y reflexionar, a partir del análisis de *Cuadernos Americanos* (1942-1968), sobre la transformación del discurso en relación al comportamiento de Estados Unidos en la región, teniendo en consideración dos variables: los acontecimientos internacionales que tuvieron su origen o repercusión en América Latina y se reflejaron en la preocupación de la intelectualidad nucleada en torno a la Revista, y por otro; los distintos sub-periodos que tuvo la política exterior norteamericana conocida como "contención", y que condicionó la relación con la región. Se concluye que se produjo una transformación en los posicionamientos: de un discurso pro-estadounidense, antifascista y alineado a los aliados, a otro que adquirió matices anti-intervencionistas y antiimperialistas, hasta su consolidación como antinorteamericano y pro-tercermundista.

Palabras clave: *Cuadernos Americanos, discursos, contención, Estados Unidos, América Latina.*



The "good neighbors" or "intimate enemies"? United States in the speech of *Cuadernos Americanos* 1942-1968

Abstract: The main objective of this paper is to inform and reflect, from the analysis of *Cuadernos Americanos* (1942-1968), on the transformation of the discourse implemented in the publication in relation to the behavior of the United States in the region. Two main matters were considered: on the one hand, the international events that had their origin or impact in Latin America and were reflected in the concern of the intellectuality centered on the Revista, and on the other; the different sub-periods that American foreign policy had, and conditioned the relationship with our region. It´s concluded that there was a transformation in the positions: from being pro-American, anti-fascist and allies, the speech acquired anti-interventionist and anti-imperialist course, until its consolidation as anti-American and pro-third world.

Keywords: *Cuadernos Americanos, discourses, containment policy, United States, Latin America.*



“Bons vizinhos” ou “inimigos”? Estados Unidos no discurso de *Cuadernos Americanos* 1942-1968

Resumo: O objetivo do artigo é refletir, a partir da análise de Cuadernos Americanos (1942-1968), a transformação do discurso na publicação em relação ao comportamento dos Estados Unidos na região, levando em consideração duas variáveis: os eventos internacionais que tiveram sua origem ou repercussão na América Latina e refletiu-se na preocupação da intelectualidade nucleada em torno da Revista e, por outro; os diferentes subperíodos que a política externa americana conhecida como “contenção” tinha, e que condicionaram o relacionamento com a região. Conclui-se que houve uma transformação nas posições: de pró-americano, antifascista e alinhado aos aliados, o discurso adquiriu nuances anti-intervencionistas e anti-imperialistas, até sua consolidação como antiamericano e pró-terceiro mundo.

Palavras-chave: *Cuadernos Americanos, discursos, contenção, Estados Unidos, América Latina.*

Introducción

Ya finalizada la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos dejó de lado la política exterior hacia América Latina denominada como "Política del Buen Vecino", e implementó como modo de relacionamiento internacional lo que se ha denominado "Política de Contención". Aunque destinada principalmente a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), inevitablemente afectó a toda América. El objetivo del artículo es reflexionar sobre la transformación del discurso implementado en *Cuadernos Americanos* en relación al comportamiento de Estados Unidos en la región latinoamericana. Se tuvieron en consideración dos variables: por un lado, los principales acontecimientos internacionales que se relacionaron con la Guerra Fría y tuvieron su origen en América Latina, reflejándose en la preocupación de la intelectualidad nucleada en *Cuadernos Americanos*, y por otro; los distintos subperíodos de la política exterior norteamericana que condicionaron la relación con nuestra región. Como fuente primaria principal se utilizó la publicación *Cuadernos Americanos*, revista bimestral fundada en México en el año 1942, que se erigió como un testigo de su época. Mediante el estudio general de la publicación, se observaron las transformaciones que sufrió el posicionamiento inicial en relación a las declaraciones sobre Estados Unidos. Se sostiene que hubo una mutación del discurso: de ser pro-estadounidense, antifascista y alineado a los países occidentales aliados, a uno antinorteamericano y antiimperialista, que se consolidó como un discurso antiintervencionista y pro-tercermundista. Tal transformación respondió a las actitudes tomadas por Norteamérica y a los acontecimientos internacionales relacionados con el conflicto latente entre Estados Unidos y la Unión de República Socialista Soviéticas.

El artículo se dividió para su mejor comprensión, en cuatro partes, la primera refiere brevemente al acercamiento teórico-metodológico utilizado y a las peculiaridades generales

de la publicación que caracterizaron las líneas editoriales de la *Revista* y, por ende, su discurso. La segunda sección, toma en consideración el discurso de *Cuadernos Americanos* respecto a Estados Unidos previo a la Guerra Fría (1942-1947), teniendo en cuenta las dos variables mencionadas. En la tercera parte, se avanza en las distintas etapas de la política exterior norteamericana de posguerra, y los acontecimientos más trascendentes a nivel latinoamericano para, a partir de allí, describir cómo el posicionamiento de *Cuadernos Americanos* fue mutando paralelamente a la línea de conducta de política exterior estadounidense. Finalmente, se concluye con algunas reflexiones generales en torno a la identificación a Estados Unidos como enemigo y las condiciones temporales e históricas de esta construcción.

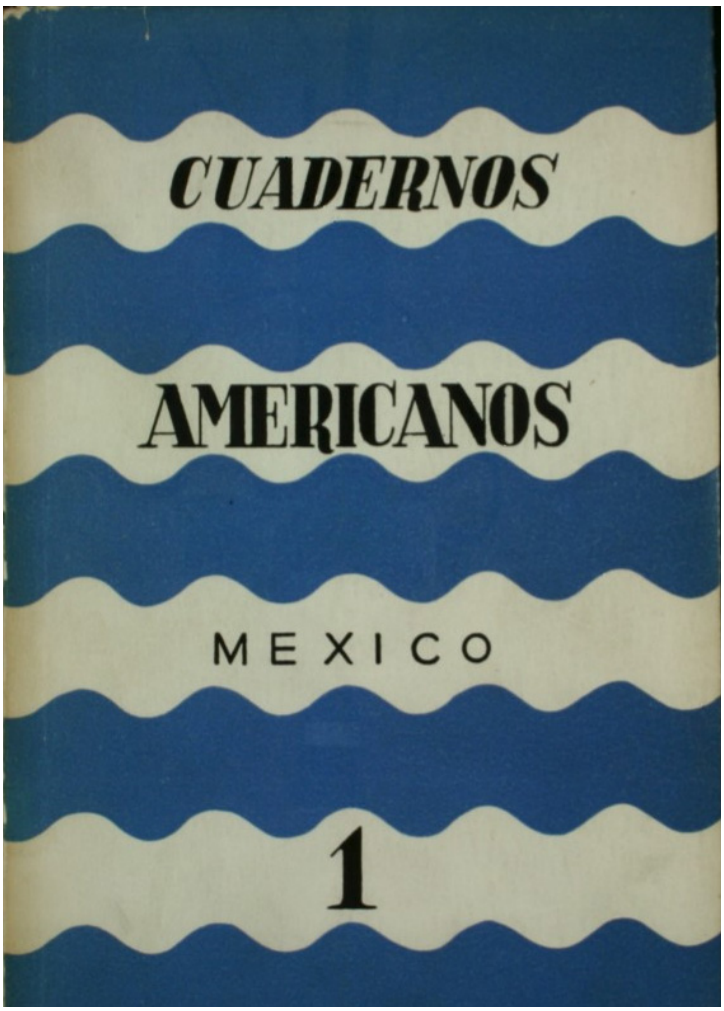


Imagen 1. Portada del número 1 de *Cuadernos Americanos*.
www.cialc.unam.mx

Cuadernos Americanos: acercamientos teórico-metodológicos e históricos

Al acercarnos al estudio de *Cuadernos Americanos* como *corpus*, nos concentramos en la sección llamada "Nuestro Tiempo", destinadas a temas de actualidad, principalmente referidos a Latinoamérica, y no a todo el contenido general de la publicación. Del mismo modo, se hace una selección de aquellos artículos que consideramos más relevantes a los objetos de la materia, al hacerlo, los trabajamos desde una perspectiva cualitativa. El análisis del discurso lingüístico se inscribe dentro de lo que Miguel Valles llama "paradigma interpretativo" (2000) y que como perspectiva teórica y metodológica "estudia la conversación y el texto en contexto" (Van Dijk, 2000, pág. 24) o, en otras palabras, estudia el discurso relacionado con las condiciones de su producción que nosotros identificamos con el plano internacional y la intelectualidad nucleada en torno a la revista.

Julieta Haidar (1998) plantea ocho propuestas para realizar dicho análisis, siguiendo estas posibilidades consideramos sólo aquel referido a la relación discurso-coyuntura, debido a que el interés que nos convoca, de acuerdo a nuestro objetivo de investigación, es reflexionar cómo el discurso sobre Estados Unidos en *Cuadernos Americanos* ha ido cambiando en consideración a los acontecimientos internacionales regionales que impactaron en la intelectualidad nucleada en torno a la publicación, así como la política exterior estadounidense condicionada por su vinculación con la URSS.

En lo que respecta a *Cuadernos Americanos (Revista del Nuevo Mundo)*, es necesario realizar algunas observaciones generales sobre su origen, su conducción y su posicionamiento editorial. Si bien fue fundada en 1941, su primer número empezó a circular en 1942, correspondiente al bimestre de enero-febrero. Sin embargo, su historia se remonta más allá de ese año fundacional. Adalberto Santana sostiene que "no se puede hablar de su origen sin mencionar otra revista que la inspiró y a cuyo espíritu daría continuidad: *España Peregrina*,

órgano de difusión de la Junta de Cultura Española en el exilio" (2012) que por cuestiones económicas sólo tuvo nueve números. Algunos de los miembros de la Junta, como Juan Larrea y León Felipe solicitaron ayuda a Jesús Silva Herzog, funcionario de la Secretaría de Hacienda, y a partir de aquellas conversaciones se conformó un proyecto editorial que daría a luz a *Cuadernos Americanos*.

Silva Herzog recordará:

> La revista nació al calor de tres conversaciones de sobremesa entre los poetas Juan Larrea, León-Felipe, Bernardo Ortiz de Montellano y el que esto escribe. Resolvimos en nuestro entusiasmo editar una revista de ámbito continental, ante la urgencia de enfrentarnos con los problemas que reclamaba la continuidad de la cultura en aquellos años dramáticos de la Segunda Guerra Mundial. Pero ninguno de los cuatro teníamos recursos para tamaña empresa. Entonces acudimos a un buen número de amigos, de mediana y buena posición económica, solicitando su ayuda financiera. Tuvimos éxito completo, puesto que así reunimos la suma de treinta mil pesos. Todos cooperaron sin pedir nada en cambio, con desinterés y generosidad que cumplidamente agradecimos. Por eso yo he dicho muchas veces, siempre que viene a cuento, que *Cuadernos Americanos* es un milagro de la amistad (Silva Herzog, 1973).

La revista se presentó frente a un grupo de importantes personalidades, entre los que destacaron los discursos de Alfonso Reyes y León-Felipe. En su nacimiento, ya podemos encontrar elementos que caracterizarían a la publicación. Frente al contexto de guerra mundial y la supuesta "cultura perdida" que se manifestaba en la contienda bélica producida en la cuna de la civilización occidental, América es interpelada. Al respecto, Alfonso Reyes afirmó: "Entendemos nuestra tarea como un imperativo moral, como uno de tantos esfuerzos por

la salvación de la cultura, es decir, la salvación del hombre [...] La cultura no es, en efecto, un mero adorno o cosa adjetiva, un ingrediente, sino un elemento consustancial del hombre [...] Conservarla y continuarla es conservar y continuar al hombre" (1942, pág. 7). Frente al caos imperante, América es llamada a guardar y transmitir "las conquistas de la especie, cuanto es cultura en suma" (pág. 8). La coincidencia de inmigrantes europeos y americanos confluyeron en lo que Juan Larrea consideró un "producto de la estrecha colaboración creadora de hispanoamericanos y españoles, con miras a preparar el advenimiento de una cultura más universal y humana" (Larrea, 1992, pág. 31). La primera imagen del número, es acompañada de dos frases: "América es el porvenir del mundo" y "América, tú eres mi esperanza, tú estás llamada a salvar el mundo", pertenecientes a Rubén Darío y Francisco Pi y Margall, respectivamente; mientras que la ilustración (el continente americano visto desde el aire e iluminado como por un reflector) es adjudicada a J. Renau. El "americanismo" es una presencia fuerte y constante en la publicación, al igual que la misión salvífica. La manera de salvar al mundo del caos y la catástrofe, será a través del diálogo, "mediante la cooperación de un puñado de hombres de buena voluntad" (Reyes, 1942, pág. 10) que conformaron, en este caso: *Cuadernos Americanos*. El título no distingue América Latina, la envuelve, la cobija y considera parte integrante de un continente marcado por la unidad de la historia que ha considerado a las "Américas", un nuevo mundo.

La condena y oposición a las corrientes totalitarias (fascismo italiano, nazismo alemán y franquismo español) fue expresa: para Silva Herzog todos estos movimientos niegan "la dignidad del hombre, los principios más elementales de la humanidad y las más altas conquistas de la civilización" (1973, págs. 7-8). Manuel Sierra, por su parte, considera que "gran parte de Europa se hunde en una acentuada desintegración moral, América es la única esperanza de salvación [...ya que en nuestro continente se encuentran...] las reservas espirituales

que encadenando la barbarie posibilitarán la resurrección de Europa" (1942, pág. 31). La tarea destinada a América "es salvar la continuidad de la civilización occidental" [y para ello se debe unir y organizar] "las profundas reservas de la fuerza cultural" (Frank, 1942, pág. 29).

A este marcado americanismo y misión salvífica de América se encuentra intrínseca la visión humanista de la publicación. La dignidad del hombre, es ultrajada por el contexto bélico internacional. La cultura, al igual que la guerra, es creación del hombre, y por tanto aquélla es la única capaz de recuperar el lugar del ser humano: "Gracias a nuestra América" [agrega Sierra, retomando a José Martí] volverá a iniciarse la marcha de la humanidad hacia una nueva era de libertad y civilización" (Sierra, 1942, pág. 32). Del mismo modo Silva Herzog agrega:

> Todos han olvidado al hombre que es lo fundamental. Que no nos hablen de la ciencia por la ciencia ni del arte por el arte, sino del arte y de la ciencia al servicio del hombre. Que no nos hablen del progreso, de la cultura o de la civilización con alejamiento del interés concreto de la especie humana. El hombre es periferia y centro, medio y fin, irradiación y foco luminoso de él mismo. [...] Empero, todos lo han traicionado y han hecho del hombre su propia víctima sangrienta, su propio verdugo y el autor de su largo martirio [...] Al hablar del hombre pensamos en plural [...] nos referimos al hombre en todos sus variados aspectos y contenido múltiple, al hombre en su total integridad. Y al bienestar, a la felicidad y a los destinos superiores de ese ser complejo y contradictorio precisa subordinar toda actividad creadora: la estructuración económica, los sistemas políticos y sociales, la investigación científica y la obra de arte. Hay que buscar en un nuevo humanismo los materiales para construir el mundo del mañana (Silva Herzog, 1942, pág. 15).

Así, el humanismo proclamado se resume en colocar al hombre, su bienestar y su felicidad como prioridad. Por sobre lo material, se encuentra la cultura al servicio de la humanidad. La crítica indirecta hacia Europa, es que ha usado su creatividad, el progreso técnico y la ciencia para la destrucción. Ubicar al hombre en este contexto implica darle la prioridad que se merece, sin distinción de raza o género. América, frente al fin de Europa, toma la posta por su experiencia histórica, su potencia cultural y reservorio de humanismo que el viejo continente ya no tiene.

Estados Unidos: el "buen vecino"

Cuadernos Americanos empezó a circular a principios de 1942, en un contexto marcado por la Segunda Guerra Mundial. Los discursos inaugurales, así como el contenido de sus primeros artículos, manifestaban el sentir general de sus miembros: la esperanza en el hombre, en la cultura y en América. Y aunque existe cierta duda de que el "grito salvador" pueda provenir de los Estados Unidos "porque lo apagarían las voces imperativas de los financieros" (Silva Herzog, 1942, pág. 15), la percepción de Norteamérica no es necesariamente negativa. Por el contrario, se observa la esperanza generalizada de una América que incluye a la región sajona a partir de la construcción de la solidaridad continental "como norma definitiva en la conciencia de América" (Sierra, 1942, pág. 32). Tal construcción es racional y voluntaria, y exige que se sustituyan, como sostiene Sierra,

> para siempre en las relaciones de los Estados Unidos con la América Hispánica los sistemas imperialistas por la mutua colaboración; la ambición de hegemonía política y económica por un esfuerzo común hacia la leal consideración de los problemas de interés general y los atropellos de la fuerza por el imperio de la ley (1942, pág. 31).

Las "Américas" se relacionan con la idea de dos "medios mundos" donde "cada uno necesita lo que el otro tiene" [...] "revela una tierra común, un destino común (Frank, 1942, pág. 38). Es decir, se espera que Estados Unidos continúe con la línea de conducta de solidaridad y apoyo hacia el subcontinente, y reemplace definitivamente la actitud histórica caracterizada por la intervención directa, la imposición y la actitud de superioridad.

Desde 1933, el presidente Franklin D. Roosevelt había inaugurado una política exterior con características muy distintas a las aplicadas hasta entonces (Doctrina Monroe, Diplomacia del dólar y del Gran Garrote, por ejemplo). La estrategia diplomática implementada se caracterizó por la no injerencia y la no intervención en los asuntos domésticos de los países latinoamericanos. Buscó estimular el intercambio comercial y los acuerdos bilaterales en condiciones de igualdad, y dio por cancelado la diplomacia de las cañoneras.

Desde la VII Conferencia Interamericana en Montevideo (1933), Estados Unidos empezó a mostrar una actitud más favorable hacia las naciones latinoamericanas y suscribió la Convención sobre Derechos y Deberes de los Estados, que contenía el principio de no intervención en los asuntos internos, (aunque con reservas). En la Conferencia de Consolidación de la Paz en Buenos Aires (1936), esas reservas desaparecieron al adherirse al Protocolo Adicional relativo a la no intervención, que declaraba "inadmisible la intervención (de cualquiera de las partes) directa o indirectamente y sea cual fuere el motivo, en los asuntos interiores o exteriores de alguna de las otras partes". Estados unidos también suscribió la Declaración sobre Solidaridad y Cooperación Interamericana, que proponía las consultas y colaboración en caso de guerra internacional fuera del continente. En 1938, en la VIII Conferencia Panamericana de Lima, se firmó la Declaración de Principios Americanos que fomentó la confianza en Latinoamérica de que Estados Unidos había aceptado el principio de igualdad jurídica de los Estados, la independencia y una posición favorable a la no intervención.

Los acercamientos entre las Américas, se consolidaron a partir de la Segunda Guerra Mundial. Latinoamérica se inclinó a favor de Estados Unidos, especialmente desde la Conferencia de Río de 1942 donde se recomendó la ruptura con los países del Eje. El contexto global unificó a la región tras la causa aliada, frente a esta situación, la posición de *Cuadernos Americanos* fue clara: apoyo irrestricto a Estados Unidos con la delimitación de un enemigo determinado: el totalitarismo.[1] Sierra expresaba que: "El espíritu que animó a la Conferencia fue no sólo el de buscar los medios más expeditos para la defensa del Continente sino para coadyuvar al triunfo de la causa que los Estados Unidos defienden" (1942, pág. 47).

Tomar parte por los aliados, no significaba ignorar las debilidades en el sistema político norteamericano que se apoyaba en los "arcaicos principios de la democracia política y de la libertad política también" (Silva Herzog, 1942, pág. 14) y que había beneficiado sólo a una minoría. Sin embargo, el totalitarismo, encarnaba algo peor: el expansionismo territorial y el rechazo a las instituciones y a los valores liberales entre los que se encuentran la condena al autoritarismo, el respeto al sistema constitucional y al imperio de la ley o libertades tales como la libertad de opinión, la libertad política, de expresión, etcétera (Hobsbawm, 1998, pág. 117).

El totalitarismo "trata de ocupar todos los espacios geográficos" proclamando "la superioridad de una raza sobre todas las demás" (Silva Herzog, 1942, pág. 14) y es la

1 No es nuestra intención debatir conceptualmente respecto al uso del término "totalitarismo". Siguiendo a Enzo Traverso, "la historia de la idea de totalitarismo puede ser dividida en dos grandes fases: la primera va de los años veinte a los fines de la Segunda Guerra Mundial, la segunda corresponde a la Guerra Fría [...] Durante la primera fase [...] éste término desempeña esencialmente un papel crítico frente a los sistemas políticos dominantes en Italia, Alemania y Unión Soviética" (Traverso, 2005, pág. 101). Nosotros lo usamos sólo en ese sentido. En la publicación no se observan desarrollos conceptuales al respecto. Incluso, el franquismo es llamado fascismo y asociado al totalitarismo también. Véase: Carmona Nenclares (1942).

imposición quien construye el derecho, basado en la voluntad del jefe del Estado, siendo la figura del líder, fundamental en su funcionamiento. Tal sistema tiene como característica central el autoritarismo: "consagra la fuerza y la coloca por encima de todos los derechos" (pág. 14). En el caso particular de Estados Unidos, se supone que ya satisfizo sus ambiciones territoriales, su "espacio vital" se encontraba consolidado. El interés "casi febril" era "el desarrollo del intercambio comercial con las naciones americanas y en que éstas, en un momento dado, puedan eficazmente coordinar sus fuerzas y articularlas con las de los Estados Unidos en un plan de defensa común" (Sierra, 1942, pág. 18). No sólo la actitud intervencionista y expansionista norteamericana había, aparentemente, cambiado, sino también su política económica hacia la región y la consideración de una necesaria solidaridad continental. La idea de unidad atraviesa la publicación, a veces como realidad, y otras como potencia, pero en ambos casos, destacadas en términos positivos. En otros términos: "La unión de las Américas es necesaria y buena en sí y por sí" (De la Selva, 1942, pág. 52). Se trata de un apoyo moral, político y económico, no necesariamente militar. La Conferencia de Río (1947) recomendó la ruptura de relaciones con los países del Eje, pero no exigió la declaración de guerra. La unidad se basó en lazos de solidaridad y apoyo conjunto.

Cuadernos Americanos condenó el fascismo italiano, el régimen franquista y en menor medida, (por ser hasta entonces un aliado), el régimen soviético. La defensa de la integridad territorial americana, de los valores de la humanidad y la cultura se hacían uno en el ideario de los miembros de la *Revista*. Por otra parte, el contexto internacional marcado por el ingreso formal de la guerra al continente a partir de los ataques de Pearl Harbor (1941), permitía divisar un "peligro común [que] une a los pueblos" (Sierra, 1942, pág. 30) en pos de la seguridad, la paz y la conservación de la cultura y el humanismo. Las "Américas" se necesitaban, así lo hacía notar Waldo Frank: "Tenemos algo más que la tierra común.

La necesidad común de nuestras fuerzas vecinas para vencer nuestra debilidad" (1942, pág. 38).

Finalmente, Sierra reconoce que "los ideales superiores [también] poseen la virtud de coaligar a su alrededor naciones aún de las más disímbolas características. Los principios democráticos que precedieron a la independencia de las colonias inglesas y españolas de América, creando entre ellas un nexo espiritual, vuelven a ser nuevamente su lazo de unión" (1942, págs. 30-31). No se trataba de considerar las diferencias históricas sino las similitudes basadas en la condición de humanidad, primero, y en la solidaridad continental, después, sostenida en la cercanía geográfica y la idea de una misión salvífica como reservorios de cultura, cultura que en Europa desvanecía la guerra.

El fin de la Guerra ¿y ahora qué?

Manuel Sierra sostenía que el valor de la "Política del Buen Vecino" dependía de su continuidad (1942, pág. 30). La figura que había potenciado la imagen de Estados Unidos en términos favorables fue el presidente Franklin Delano Roosevelt. No sólo había dado forma y contenido a la política exterior estadounidense tras la crisis del 29, sino que, de su mano, la guerra se aproximaba a su fin. Tal era su nivel de aceptación política, que fue reelegido para un cuarto mandato. En este contexto, América Latina podía sentirse segura, no obstante, el mundo tras la finalización de la guerra no sería el mismo, y Estados Unidos en este nuevo escenario, tampoco. Los primeros cambios se observaron en el desarrollo de las Conferencias de Chapultepec realizadas en México, del 21 de febrero al 8 de marzo de 1945. Daniel Cosío Villegas advirtió claramente las diferencias entre América Latina y Estados Unidos en un contexto de transformación internacional mundial. Las distancias principales respondieron a las cuestiones económicas que trajo aparejado el reordenamiento de posguerra, sin embargo, estas divergencias también respondieron al nuevo papel que adquiriría los Estados Unidos: de potencia regional a indiscutible potencia mundial, de

aislamiento tradicional a intervención en asuntos de carácter global, de prioridades económicas a una agenda marcada también por la "securitización". Se lamentaba Cosío Villegas:

> quien ha expresado la angustia de América Latina, masa informe atada a la causa de Estados Unidos resueltos ya a intervenir en todo el juego peligrosísimo de una política de poder universal. En la Conferencia misma han sido los norteamericanos los encargados de advertirlo con ese regocijo de última hora que le ha entrado al asegurar que, al fin son ahora *global minded*. [...] El problema era que "Estados Unidos, contrario a su política tradicional de siglos, intervendrá en todos los aspectos del juego político internacional" (Cosío Villegas, 1949, págs. 157-158).

Lo que, para América Latina, por su experiencia histórica, era un presagio de peligro. Asimismo, Cosío Villegas agregaba:

> Para un país como Estados Unidos o Inglaterra, la meta de la "seguridad" puede, en efecto, ser la primera y si se requiere la única; pero es muy distinta la situación de los países hispanoamericanos, de una economía semifeudal y estática. A ellos apenas va llegando el eco de la "revolución social más grande de la historia": la Revolución industrial del siglo XVIII" (Cosío Villegas, 1949, pág. 157).

La diferencia entre Estados Unidos y América Latina era abismal: mientras que el primero ya era un país desarrollado, el subcontinente recién daba los primeros pasos para salir de una economía atrasada y agrícola.

El ascenso de Norteamérica era ineludible, y la reorganización del mundo bajo su influencia, inevitable. La situación que se perfilaba, abría dudas en cuanto al lugar que ocuparía Latinoamérica en la política exterior de la

nueva indiscutible potencia. Roosevelt había declarado ante el Congreso de su país en 1943 su intención de extender la "Política del Buen Vecino" al mundo entero como siguiente paso lógico. Frente a tal afirmación, su reelección en 1944 trajo cierta tranquilidad a América Latina, no obstante, esa paz se rompió con su muerte repentina, el 12 de abril de 1945. Harry Truman, su vicepresidente, ocupó su lugar. El año 1945 fue un año bisagra, pues

> comienza a perfilarse ya [sostenía Francisco Ayala] el fundamental cambio de la estructura política del mundo que ha de ser el resultado de la actual compulsación bélica. El cierre de las operaciones militares -previsiblemente próximo- anuncia la organización del planeta alrededor de una breve constelación de potencias mundiales (cuatro según declaraciones oficiales, de hecho tres, o quizá tan sólo dos) (1945, pág. 49).

En efecto, políticamente, el Consejo de Seguridad de las flamantes Naciones Unidas (ONU) se estructuró en torno a cinco potencias, mientras que militar, ideológica y económicamente, se consolidó un sistema bipolar: un nuevo periodo histórico conocido como Guerra Fría,[2] que condicionó las relaciones de Estados Unidos con el resto del mundo. La "Política del Buen Vecino" se fue transformando radicalmente hasta el lanzamiento de una nueva estrategia política exterior al calor de la Guerra Fría: la política denominada "contención".[3]

La misma, fue elaborada por George Kennan, quien había trabajado en la Embajada estadounidense en Rusia entre los

2 No existe consenso en cuanto al origen de la Guerra Fría. Nosotros la ubicamos temporalmente en 1947, con el lanzamiento de la nueva política exterior de Estados Unidos, destinada especialmente a la URSS.

3 La Contención fue dividida en sub periodos: contención selectiva (1946-1949), global (1950-1953), asimétrica (1953-1960) y simétrica (1961-1968). Véase: Insulza (1982).

años 1944-1946. Para explicar la visión rusa del mundo, envió un telegrama hacia Estados Unidos en 1946 (conocido como "Telegrama Largo") con los elementos fundamentales que la estrategia de vinculación con la URSS debería poseer. Más tarde, publicaría un artículo bajo el seudónimo de Mr. X en *Foreign Affairs* con los lineamientos básicos de su propuesta: el fundamento de cualquier política exterior debía estar sostenida en una "contención de largo plazo, paciente, firme y vigilante de las tendencias expansivas rusas" (1947).

La influencia soviética en los Balcanes, especialmente en la Guerra Civil Griega, llevó a Harry Truman a pronunciar su famoso discurso en el Congreso de Estados Unidos. El 12 de marzo de 1947 se estableció la doctrina que llevaría su nombre, la misma consistió en prestar ayuda a los pueblos libres que resisten intentos de subyugación por minorías armadas o presiones extranjeras. "El punto central recogido en esta doctrina es, por lo tanto, la necesidad de contener el avance del comunismo en aquellos puntos con un interés estratégico para Estados Unidos, de forma similar a lo planteado por Kennan en su famoso artículo" (Tovar Ruiz, 2011, pág. 169). Hay que destacar, sin embargo, que la actitud de Truman estuvo marcada por la prudencia y no permitió "cruzadas por la democracia", así, la estrategia norteamericana se desarrolló en una forma selectiva y flexible (pág. 170). Las consecuencias prácticas a la realidad del momento fueron la conformación de numerosas instituciones de enorme importancia para la seguridad internacional como el Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR), producto de la Conferencia de Río de 1947, la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), considerada por Tovar como la

> piedra angular de las relaciones transatlánticas durante mucho tiempo, el Consejo de Seguridad Nacional de Estados Unidos, el Departamento de Defensa, el Plan Marshall –donde intervino el propio Kennan– o, indirectamente, la propia Comunidad Económica Europea (CEE) (pág. 171).



Imagen 2. Cartel alusivo al Tío Sam. www.loc.gov

La selectividad y flexibilidad mencionadas, impidieron que Estados Unidos se impusiera en América Latina. No obstante, las palabras que Truman expresó, dejaban entrever su intención intervencionista, principio histórico por el cual la región había luchado. Paralelamente, podía observarse una profunda desatención en las cuestiones económicas hacia la región latinoamericana, poco a poco la visión que Estados Unidos adquirió fue la de los viejos y tradicionales matices negativos.

Silva Herzog albergaba la esperanza de que la "Política del Buen Vecino" fuese un "anhelo sincero de justicia internacional" [al punto de] "convertirse en doctrina con arraigo profundo en

el corazón de todos los pueblos del Continente" (Silva Herzog, 1945, pág. 64), no obstante, los hechos demostraron que tales deseos no eran más que una inocente ilusión. Gustavo Polit, un año después declaraba: "La política del "Buen Vecino" proclamada por Roosevelt [...] parece hoy algo que perteneció a una edad ya enterrada bajo el polvo de los siglos" (1946, pág. 24). Tenía razón.

Otra vez el imperialismo yanqui

A partir de los cambios mencionados, Estados Unidos dejó de ser visto como ese "buen vecino" que la política exterior de Roosevelt permitió construir. No obstante, no existieron acciones directas que llevaran a definirlo en las antípodas de esa imagen, es decir, como un "mal vecino" o un Estado imperialista clásico: en el periodo no existieron intervenciones de tipo tradicional ni presiones abiertas. Las críticas estuvieron más bien relacionadas al soslayo estadounidense de la situación económica de América Latina, existiendo una desconsideración a la región en ese aspecto, no así en términos estratégicos militares (el TIAR y la OEA son ejemplos tal importancia). La prioridad se concentró en las zonas devastada de Europa y Asia a las cuales se destinó el Plan Marshall, mientras que de América Latina se esperaba su recuperación basada en la afluencia de capitales privados y en la desregulación del mercado. Se trataba de un imperialismo de tipo económico. Estados Unidos ya no es comparable a un "buen vecino" sino a "una presa que se desborda". Silva Herzog explica que:

> los países superindustrializados han menester para continuar su línea ascendente, tanto de mercados para sus productos como de materias primas. Con tal propósito adquieren en las naciones atrasadas materias primas baratas por medio de la explotación de los trabajadores indígenas y logran la venta de mercancías a bajos precios, lo cual es obstáculo para la industrialización de estas naciones. En otros términos, los capitales excedentes

> se desbordan e invaden las zonas geográficas vecinas o lejanas, de la misma manera que el agua, cuando en abundancia se precipita por las corrientes que surten la presa que la contiene, sobrepasa la cortina y cae y fluye, inundando las comarcas próximas o distantes. Esto es lo que es imperialismo económico [...] (1947, pág. 65).

Es, en términos de Lenin (recuperado por Silva Herzog), la etapa superior del capitalismo. La percepción positiva de la "Política del Buen Vecino" llega a su fin. La denominación de "imperialismo económico" es destacada por varios intelectuales de la *Revista* también, como Mariano Picón Salás (1947, pág. 67), y Fernando Ortiz (1947, pág. 70). Mientras que Ezequiel Martínez Estrada refiere a tal problema como "imperialismo típico norteamericano" (1947, pág. 80), Daniel Cosío Villegas, Gustavo Polit (1946, pág. 29) y Waldo Frank simplemente lo llaman "imperialismo" (1947, pág. 87; 1947, pág. 87), y Joaquín García Monge lo considera de modo ampliado como "imperialismo espiritual" (1947, pág. 69). En todos los casos, se trata de demarcar el fin de una situación ("Política del Buen Vecino") y el inicio de otra, distinta al colonialismo clásico, pero igual de injusta: el "imperialismo".

Estados Unidos se había alejado de la región, desinteresándose en ella y poniendo atención primordialmente en la reconstrucción de Europa y Asia, lo que lo convirtió en un foco de crítica por parte de la intelectualidad nucleada en torno a *Cuadernos Americanos*. No sólo por tal desprecio hacia Latinoamérica, sino por la "hipocresía" del Departamento de Estado al sostener, apoyar y fomentar dictaduras afines a sus intereses económicos e ideológicos sin correlación con un discurso basado en la democracia y la libertad, sin consideración de las necesidades del subcontinente. Silva Herzog lo denuncia de la siguiente manera: "Paz, libertad y democracia. Hermosas palabras que van perdiendo su auténtico significado. Se pronuncian en voz ronca e insegura en medio del pantano" (Silva Herzog, 1951, pág. 70). Y agrega:

> ninguna persona honrada puede negar, que las armas entregadas por los Estados Unidos a las dictaduras latinoamericanas para la defensa del continente, para la defensa de la justicia, la democracia y la libertad se han utilizado para asesinar en sus propios territorios la libertad, la justicia y la democracia (Silva Herzog, 1952, pág. 62).

Frente al pragmatismo estadounidense que sólo vela por sus intereses y contradice sus discursos con sus acciones. Silva Herzog se pregunta: "¿Es que hay dos balanzas y dos medidas? ¿Es que sólo cuentan los intereses económicos y estratégicos y [qué, de] los intereses supremos del hombre? [...] ¿y la democracia? ¿y la libertad?" (Silva Herzog, 1951, pág. 71).

El imperialismo norteamericano es el responsable de convertir a Estados Unidos en "malos vecinos". Se condena la falsa retórica de la defensa de la democracia que contrasta con la actitud de sus "funcionarios belicistas" y "los multimillonarios dueños de acciones de las grandes trust industriales, bancarios o comerciales, cuyos pequeños grandes intereses se hallan simbolizados en el nombre de una calle estrecha y vacía: Wall Street" (Silva Herzog, 1950, pág. 10). El capitalismo salvaje transformó la relación de los Estados Unidos con el resto de América evocando trágicamente, angustia, explotación y muerte a costa del desarrollo económico norteamericano (ídem.). La Guerra Fría trajo consigo relaciones frías entre Estados Unidos y América Latina, una nueva política exterior que no sólo excluye a la subregión, sino que también proclama el unilateralismo estadounidense disfrazado en el consenso de organismos internacionales. Desde entonces, ya no se volverá a hablará del "buen vecino" como tal.

Volvieron los "malos vecinos": tiempo de intervenciones

Las intervenciones de Estados Unidos en Guatemala (1954), Cuba (1961) y República Dominicana (1965) se enmarcan en

la contención del comunismo, no obstante, la política exterior norteamericana hacia la región en cada una de las coyunturas contiene matices.

En términos generales, Carbone afirma que:

> al observarse signos de 'peligrosos' giros a la izquierda (evidenciados por políticas de neutralidad internacional, nacionalismo económico, reforma agraria, etcétera.), las "políticas de contención" se centraron en presiones y represalias económicas y/o políticas, y -como último recurso - contemplaron la intervención de los "marines" o del accionar de la CIA (*Central Intelligence Agency*); pero sin que ello significase para Washington una mayor preocupación (2006, pág. 8).

La excepción, será el caso cubano en la crisis de los misiles del año 1962.

En resumen, se buscó consolidar la solidaridad hemisférica para salvaguardar al continente de la agresión externa, un apoyo estratégico defensivo propio de los intereses norteamericanos. Los partidos llamados comunistas que existían en América, eran partidos minoritarios que carecían del apoyo popular o de una base organizativa sólida. En consecuencia, Valeria Carbone considera que no existían razones para la elaboración de una política exterior dirigida específicamente a la región. Se hizo hincapié en la cooperación, el mantenimiento del *statu quo* y la protección de los intereses de las empresas estadounidenses (Carbone, 2006, pág. 9).

Dwight Eisenhower llegó a la Casa Blanca en enero de 1953. Consideraba a América Latina como una región subordinada e importante sólo en términos geoestratégicos. El nuevo modelo de vinculación internacional[4] fue denominada *New Look*, y contuvo un principio fundamental: el de la represalia masiva,

4 Nótese, que la política exterior en términos generales es la denominada "Contención" (1947-1968), sin embargo, en cada presidencia estadounidense adquiere diferentes matices.

es decir que no se permitiría el avance de la URSS bajo ningún aspecto, utilizando el poderío militar, especialmente el nuclear, se disuadiría cualquier intento de cambio en las relaciones de fuerza entre las potencias.

Guatemala en 1954, es el primer ejemplo de intervención indirecta en el marco de la Guerra Fría. Haciendo uso de la asociación del reformismo que se estaba produciendo en ese país, con el comunismo, se interrumpió el proceso revolucionario. En realidad, lo que se estaban afectando eran los intereses económicos de empresas estadounidenses. La CIA dio apoyo logístico, financiero y material.

El caso de Cuba, también ingresa dentro de la categoría de intervención encubierta. No obstante, el desembarco en Bahía de Cochinos (1961) fue un verdadero fracaso. La operación en la Isla fue heredada a la nueva administración de John F. Kennedy (1961-1963) por Eisenhower. Sin embargo, los resultados de la misma, obligarían a Estados Unidos a colocar a la región en un lugar de mayor importancia, priorizando los aspectos económicos y los vínculos cordiales.

La Revolución Cubana desde sus inicios en 1959, marcó fuertemente a *Cuadernos Americanos* y al mundo. El fracasado desembarco en Playa Girón, la declaración de ser una "revolución socialista" posterior, la crisis de los misiles, el asesinato de Kennedy, y la construcción de Cuba como símbolo de bastión antiimperialista, llevaron al nuevo presidente Lyndon B. Johnson (1963-1969) evitar cualquier tipo de revuelta o revolución similar en su área natural de influencia. Frente a un caso semejante, el de República Dominicana, la intervención norteamericana, fue directa.

A continuación, mencionaremos el posicionamiento general de *Cuadernos Americanos* respecto de cada caso:

Guatemala

Existe una mirada positiva del proceso democrático iniciado en Guatemala con la caída de Jorge Ubico en 1944, que coloca los acontecimientos en un nivel análogo a los sucedidos en México

con la Revolución. El proceso se entiende como un "fenómeno sin correlación" en América, y es descrito, además, como una "isla de esperanza" (Monteforte Toledo, 1951, pág. 7). En un artículo previo al golpe de Estado, se dedican numerosas palabras a expresar las bondades de las transformaciones que se produjeron en Guatemala, se pone foco en la necesidad de una reforma agraria y en la enorme influencia de la *United Fruit Company (UFCO)* en el país, esperanzados en que Jacobo Árbenz, nuevo presidente electo, cumpla con ese pendiente (ídem.).

La solidaridad de *Cuadernos Americanos* con Guatemala se manifestó antes de la invasión encabezada por Castillo Armas y orquestada por la CIA. Así, el 9 de enero de 1954, en la cena anual del decimotercer aniversario de la fundación de la publicación, fue invitado Luis Cardoza y Aragón, intelectual y político guatemalteco protagonista directo del movimiento democrático que experimentaba su país. Su discurso, fue publicado en el número 2 correspondiente a los meses marzo-abril de 1954, con una introducción que expresaba el sentimiento generalizado de empatía. Se relata que: "al tocar su turno a Cardoza, los asistentes se pusieron de pie y aplaudieron durante varios minutos como justo homenaje a la hermana Guatemala, víctima de ataques calumniosos inspirados por turbios intereses económicos" (AA.VV., 1954, pág. 55). El miedo al intervencionismo tradicional de Estados Unidos, llevó a que *Cuadernos Americanos* pusiera énfasis en los logros alcanzados por los gobiernos de Arévalo y Árbenz, y a criticar el papel perjudicial de la UFCO en el país, que se había convertido en "un Estado dentro del Estado" (Cardoza y Aragón, 1955). Las cifras confirmaban la legitimidad de las reformas, y anulaban cualquier asociación con el comunismo internacional.

La defensa de la no-intervención, la autodeterminación, la exaltación de la democracia popular y el antinorteamericanismo como corolario del antiimperialismo se hicieron patentes. El temor a que la "primavera guatemalteca" se convierta en invierno se volvió real.

La contención al comunismo por parte de Estados Unidos, sirvió como excusa para justificar la interrupción de cualquier movimiento democrático, social y político que afectase los intereses económicos de las empresas norteamericanas. Todo movimiento subversivo y nacionalista contrario a la estrategia estadounidense fue etiquetado de inspiración comunista y condenado directamente. La *Revista*, desde entonces, ve a Guatemala como un ejemplo frustrado e interrumpido de nacionalismo revolucionario y popular y es una remisión constante asociándolo con el caso cubano.

Cuba

El caso cubano es un proceso que atraviesa a la revista de diversos modos. Identificamos cuatro hitos. Primeramente, la Revolución Cubana de 1959, en segundo lugar; el desembarco fallido en Bahía de Cochinos el 16 de abril de 1961 y la posterior declaración del carácter socialista de la Revolución; en tercer lugar, la Conferencia de Punta del Este donde se lanzó la Alianza para el Progreso (agosto del mismo año); y en último lugar, la Crisis de los Misiles de octubre de 1962. El tratamiento que hace *Cuadernos Americanos* de la Revolución Cubana merece un artículo de tratamiento exclusivo, por lo cual aquí sólo resumiremos el impacto de estos hechos.

En cuanto a los inicios de la Revolución, la misma es vista de manera positiva. Antes de su triunfo, se presenta a Cuba como "vergüenza y ejemplo". Vergüenza en tanto que Fulgencio Batista era la muestra de la peor "dictadura a la latinoamericana", y ejemplo; dado la lucha que su pueblo había emprendido en el afán de liberarse de su régimen dictatorial de sus hombros" (Echanove, 1958, pág. 55). Las dictaduras son condenadas por la intelectualidad en torno a *Cuadernos*, y se exalta la democracia. Independientemente de una postura pacifista, la lucha armada en este sentido, es justificada. Cuba era una luz en la oscuridad del autoritarismo latinoamericano y demostraba, que "por fortuna, no en toda la América Latina las dictaduras [podían] imperar impunemente" (ídem.).

El optimismo que permea la publicación es notorio.[5] El nuevo gobierno cubano aplicó la reforma agraria expropiando tierras. También inició los primeros pasos hacia la expropiación de las empresas privadas y las propiedades extranjeras, y emprendió contactos con la URSS para contrarrestar la influencia norteamericana.[6] Tales decisiones afectaron los intereses económicos de empresas estadounidenses en Cuba, así como la idea de "seguridad" que tenía Estados Unidos. Kennedy heredó el proyecto de invasión a la Isla de Eisenhower, no obstante, el fiasco que el desembarco representó, acentuó el latinoamericanismo de la revista y afianzó a Cuba como un símbolo del antiimperialismo. *Cuadernos* se colocó en la cúspide de la defensa de la libertad, la soberanía y la autodeterminación de los pueblos, en contra de la intervención, el sometimiento y la manipulación de los intereses mundiales. Se destacó el "noble principio de la reforma agraria" que sostiene que "debe entregarse la tierra a quien la trabaja" (1960, pág. 46) con el fin de beneficiar, según sostiene Roa Kouri, a "la población rural y al proletariado agrícola [que había sufrido por años] desempleo, subalimentación, analfabetismo, enfermedades, muerte prematura y estancamiento" (pág. 46). *Cuadernos Americanos* defendió la revolución y destacó sus logros, tanto de la reforma agraria como en los aspectos culturales y sociales.[7] Esta defensa encuentra un paralelismo en los ideales fundadores de la Revista, que consideraron a la cultura y a la ciencia como elementos integrales de la superación moral e intelectual del hombre. A la luz de las reformas educativas y sociales aplicadas en Cuba, Jesús Silva Herzog recuerda esta concepción propia de la publicación respecto de la cultura:

5 Véase, por ejemplo, González Pedrero (1959, págs. 34-35) y Loló de la Torriente (1959, pág. 58).

6 Los primeros contactos con la URSS se realizaron en junio de 1959, sin embargo, fue hasta fines de ese año e inicios de 1960 que los vínculos entre ambos comenzaron a cobran mayor importancia. En febrero de 1960, el viceprimer ministro soviético visitó Cuba y firmaron una serie de acuerdos bilaterales.

7 Véase, por ejemplo, Raúl Roa Kouri (1960) y Loló de la Torriente (1960).

> queremos que nuestros pueblos no sólo se desarrollen en el terreno material, sino paralelamente en lo que atañe a los altos valores del espíritu, de aquí la importancia que hay que conceder a la difusión de la alta cultura, por supuesto, sin menoscabo de la educación popular. No hay que olvidar que la cultura superior no es ni debe ser patrimonio de pueblos ricos, sino de todos aquellos que no están dispuestos a quedarse a la zaga de la civilización (Silva Herzog, 1961, págs. 12-13).

Como observamos, la defensa de *Cuadernos Americanos* de la Revolución Cubana no era solamente en sus aspectos económicos, sino también una defensa en sus aspectos socio-culturales, una batalla simbólica por la cultura, es decir, una lucha cultural. Loló de la Torriente en este mismo sentido reafirma a Cuba como "trinchera", encaminada a transformar las mentalidades de las generaciones cubanas por venir, y que - según esta perspectiva - permitirían sacar a Cuba del "enquistamiento semi-feudal y colonialista al que por años había estado sometida, para alcanzar así su plena libertad material y espiritual" (De la Torriente L. , 1960, pág. 23). En este primer momento, *Cuadernos Americanos* mantendrá su defensa de la Revolución Cubana, sosteniendo que no existía motivación adicional por parte de Cuba que conquistar "la soberanía nacional, la independencia económica y el bienestar social" (pág. 13).

El deterioro de las relaciones norteamericano-cubana se profundizaron: en junio de 1960, Cuba compró petróleo crudo a la URSS y las compañías petroleras extranjeras se negaron a refinarlo, el resultado fue la expropiación y la cancelación de la cuota azucarera por parte del gobierno estadounidense como respuesta. Castro radicalizó sus medidas expropiando todas las grandes empresas norteamericanas en el país, y Estados Unidos endureció su postura prohibiendo el comercio exterior con la Isla. En julio de 1960, la URSS y Cuba firman un acuerdo militar para impedir la intervención norteamericana. *Cuadernos*

Americanos mantuvo su postura de defensa del gobierno revolucionario, acentuando su discurso antinorteamericano. La asociación que hacía Estados Unidos del gobierno cubano con el comunismo, fue rechazada, y considerada una estrategia para la intervención, remembrando el caso guatemalteco. Así se expresaba Alfredo L. Palacios:

> Las fuerzas contrarrevolucionarias y primordialmente la plutocracia norteamericana, atacan al movimiento de liberación con infundios despreciables. Acusan de comunistas a los líderes, así como a las medidas básicas: reforma agraria, ley de alquileres, de minas y especialmente de petróleo. Antes, con el mismo pretexto [...] se aplastó a Guatemala [...] No se trata de infiltración del comunismo, pues el gobierno de EUA sabe mejor que nadie que no existe, ni del restablecimiento de las relaciones diplomáticas con la URSS que existe en todos los países civilizados, lo que hay es la pretensión del fuerte que quiere mantener al pueblo cubano en la sumisión (1960, pág. 37).

En enero de 1961, Estados Unidos rompe relaciones diplomáticas con Cuba, y en abril se produce el intento fracasado de invasión con la posterior declaración del carácter socialista de la Revolución. El hecho generaría enormes críticas hacia el gobierno norteamericano, aumentando el fervor revolucionario en el continente y la defensa de la Revolución Cubana que se conformaba cada vez más, como un símbolo de resistencia antinorteamericana y antiimperialista. En la *Revista,* se publicó el discurso de Luis Padilla Nervo, delegado mexicano en las Naciones Unidas, que manifestaba su preocupación por la tensión entre el gobierno norteamericano y cubano, y que defendía la libre determinación de los pueblos, la no intervención, el derecho a la integridad territorial y la independencia política de los Estados (1961). *Cuadernos Americanos*, también publicó una carta firmada por varios profesores de la Universidad de

Harvard (previamente publicada en *New York Times*) que criticaba y denunciaba a Estados Unidos. La invasión de Bahía de Cochinos y la actitud hostil estadounidense había colocado al "antinorteamericanismo como tema central de la política latinoamericana" (AA. VV., 1961, pág. 33).

La administración Kennedy, en razón de tal malestar, se vio obligado a cambiar su política exterior hacia América Latina y aumentar su importancia. Ejemplo de ello es la Alianza para el Progreso (ALPRO) que contemplaba la inversión de 20,000 millones de dólares durante un periodo de diez años, para fomentar el crecimiento económico, la estabilidad política y el desarrollo. Latinoamérica, pasó a ser una zona de alta prioridad en la agenda de contención del comunismo. No obstante, el antinorteamericanismo y el escepticismo de las buenas intenciones de Estados Unidos ya era un hecho. La necesidad de contar con el apoyo para comerciar con "precios justos" siguió siendo un reclamo (Silva Herzog, 1963, pág. 17). Paralelamente, el gobierno norteamericano implementó una política de contrainsurgencia, dirigida a acabar con las guerrillas de la región, que surgieron al calor del ejemplo cubano. Washington proporcionó adiestramiento y equipo a militares latinoamericanos con el objetivo claro de evitar insurrecciones o casos similares al cubano.

En la Conferencia de Punta del Este de 1961, se lanzó la ALPRO, se expulsó a Cuba de la OEA afirmando que el marxismo-leninismo era incompatible con los principios democráticos del sistema interamericano y se puso de manifiesto la importancia de la región. *Cuadernos Americanos* no estuvo de acuerdo con la expulsión cubana y justificó su posicionamiento en el hostigamiento que Estados Unidos había provocado. Del mismo modo negó el carácter real del "marxismo-leninismo" de Castro, ya que fueron las circunstancias opresivas que empujaron a Cuba hacia ese camino (AA. VV., 1962).

A partir de ese momento, el discurso, además de antinorteamericano y anti-intervencionista, consolida los matices antiimperialistas, incluyendo bajo la etiqueta de

imperialista también a la Unión Soviética y ampliando la idea de imperialismo a aspectos más allá del económico. Discurso que se acentúa después de la Crisis de los Misiles de octubre de 1962, donde Estados Unidos y la URSS llegan a acuerdos bilaterales para desmantelar los misiles colocados en Cuba, sin consulta alguna a Fidel Castro.

> Los Estados Unidos han ampliado su potencia económica combatiendo al comunismo; al mismo tiempo que la URSS amplía su influencia política mostrando los atropellos a que puede llegar el capitalismo pretextando luchar contra el comunismo. En América Latina se ha vivido esta doble presión, este juego en el que los contendientes obtienen ventajas, no tanto a costa del adversario como a costa de los pobres países que sirven de premio o botín. Aquí la Guerra Fría [...] ha servido para frenar toda demanda de reivindicación nacionalista [...] pretextando que la misma no era sino una forma de presión del comunismo internacional que habría que resistir (Zea, 1960, pág. 14).

En el contexto de crisis de los misiles, Cuba nuevamente encontró el apoyo y defensa de *Cuadernos Americanos*. Se argumentará que los misiles fueron colocados allí en carácter defensivo y se justifica el apoyo soviético de la siguiente manera: [a la URSS] "le asiste el derecho legal de proporcionar ayuda militar a Cuba para objetivos defensivos, lo mismo que el gobierno norteamericano le asiste el derecho de dar este tipo de ayuda a sus aliados..." (Shick, 1963, pág. 119). Esta condena a la política imperialista se venía condensando frente al actuar de la URSS en los Estados rebeldes de su bloque como los conocidos casos de Yugoslavia en 1948 y Hungría en 1956. Silva Herzog cuestionaba: [Si se] "discrepa en algo de la política internacional del Departamento de Estado, se le cataloga de comunista. Del otro lado, si el mismo sujeto critica en alguna forma a la Unión Soviética se le moteja de lacayo

del imperialismo. ¿Y cómo puede una misma persona al mismo tiempo ser comunista e imperialista? (Silva Herzog, 1960, pág. 44). Se observa, en términos generales, una defensa de Cuba, de su revolución legítima, pero también el malestar de la intervención norteamericana. El imperialismo se divisa en las actitudes soviéticas y norteamericanas, por lo cual la defensa es de los pueblos en su sentido amplio, independientemente de los aspectos ideológicos.



Imagen 3. www.eacnur.org

Dominicana

En diciembre de 1962, Juan Bosch es elegido presidente de República Dominicana. La esperanza democrática fue efímera siendo derrocado y dando origen a una profundización de la crisis económica, social y política. La situación era tal, que un grupo de "leales" (ex trujillistas) formaron una junta encabezada por el coronel Pedro Benoit y pidieron la intervención estadounidense a la embajada norteamericana. Benoit afirmó que el movimiento constitucionalista estaba dirigido por "comunistas" y castristas. Johnson, sucesor de Kennedy tras su asesinato en 1963, no permitiría una nueva Cuba y ante el fantasma soviético avaló la intervención directa. Sin dudas, es el parteaguas en las relaciones de Estados Unidos con América Latina. *Cuadernos Americanos* mantuvo la defensa

de la libertad en nuestra región, pero la hace extensiva a todo el mundo, especialmente el llamado "Tercer Mundo". Así se expresaba Leopoldo Zea:

> Sorprende ver en la mitad de este siglo XX nuestro, la conciencia que sobre la libertad del hombre y la soberanía, como expresión de la libertad de las naciones, han tomado hombres y pueblos de todo el orbe. Asia, África y Oceanía se estremecen ante las demandas de libertad que se hacen y por las cuales se lucha (Zea, 1965, pág. 7).

Hay una identificación en la lucha por libertad y la independencia que justifica la unidad frente a la presión de los dos grandes bloques mundiales (Zea, 1965, pág. 10). El caso de Guatemala primero, Cuba y Dominicana después, demostraron que no interesaba el sentir de los pueblos sino el control mundial y la seguridad de las grandes potencias. También se observa y denuncia el *modus operandi* de los Estados Unidos que asociaba cualquier revolución nacionalista contraria a sus intereses, al "comunismo internacional" interviniendo para mantener su *statu quo*. Se preguntaba Zea: "¿Cómo frenar el golpe? Pura y simplemente haciendo de esa insurrección popular una expresión de la guerra fría" (*ibíd*., pág. 66). La intervención directa era volver a los antiguos métodos norteamericanos que arrasaron Latinoamérica en las décadas previas a Franklin D. Roosevelt. Hasta la "distensión" como nuevo modo de vinculación internacional entre Estados Unidos y la URSS en el año 68 era ya claro que todos los problemas serían enfocados y resueltos en función de la Guerra Fría.

La razón o pretexto era la defensa de la civilización occidental y cristiana, mientras que el enemigo verdadero o potencial era el "comunismo internacional" (Carrión, 1965, pág. 22). La OEA, antigua esperanza y ejemplo de solidaridad continental, también es duramente criticada por avalar la intervención con la posterior conformación de la Fuerza Interamericana de Paz.

Cuadernos Americanos reaccionó rápidamente frente a la intervención reproduciendo el pronunciamiento de un grupo de latinoamericanos, hombres de ciencia y de letras preocupados por la situación en Dominicana, llamando a sus colegas de toda América a protestar por la situación en la Isla. Del mismo modo, reprodujo los posicionamientos en contra, de intelectuales norteamericanos, que criticaba la simplificación del gobierno estadounidense entre "procomunistas" y "anticomunistas".

Manifestando su clara oposición, también difundió las palabras pronunciadas por el embajador mexicano ante la OEA defendiendo la no intervención y la autodeterminación de República Dominicana, y el cablegrama del Dr. Jottin Cury (Ministro de Relaciones Exteriores de la Isla), solicitando difusión de los acontecimientos ocurridos (JSH, 1965, págs. 7-18). Las comparaciones con Guatemala son recurrentes, ya que se considera que es un caso testigo de la intervención de Estados Unidos (Guillén, 1966, pág. 12-16) no obstante, la URSS no es un ejemplo a seguir ya que ha actuado de la misma manera que Norteamérica en su área de influencia. Lo que surge es una identificación creciente con los países libres de Asia, África y Oceanía, que se acentúa lentamente desde la Conferencia de Bandung de 1955. Posteriormente a la intervención de República Dominicana, no queda nada por decir a favor de Estados Unidos, ahora son los pueblos del "Tercer Mundo" los aliados naturales y lógicos de América Latina. "Los unen lazos comunes: el hambre y el colonialismo" (Carrión, 1965, pág. 21). Esta misma actitud lleva a afirmar a los miembros que la solidaridad que los une se sustenta en un enemigo: el imperialismo norteamericano, pero que "no descarta otros imperialismos" (Córdova, 1966, pág. 75) como el soviético.

La intromisión encubierta a Guatemala, el intento fallido de acabar con la Revolución Cubana y la intervención directa a República Dominicana, son algunas de los acontecimientos que radicalizaron y transformaron al discurso de la *Revista*. En el aniversario 25 de *Cuadernos Americanos*, Alfredo Duque

reprodujo las palabras de Jesús Silva Herzog. En su condición de director-fundador de la publicación resume el carácter general de *Cuadernos* como "progresista" y condensa el ideario que ha movido su conducta: destaca el humanismo (el arte, la ciencia y la técnica deben mirar por el bienestar del hombre, su felicidad y su superación), la difusión de una cultura "auténtica" y el acercamiento cultural entre "los hombres de nuestra estirpe idiomático" (Duque, 1967, págs. 57-60), la actualización del ideal bolivariano de unión americana, y la defensa de valores tales como la libertad, la dignidad, de la justicia, etcétera. Finalmente condensa aquellas cosas a las cuales se opone, que es la explotación "del hombre por el hombre", las dictaduras, la guerra. "En fin [resume] estamos en contra de todo lo que rebaja al hombre, de todo lo que lo deprime, de todo lo que lo reduce, de todo lo que lo daña, estamos en contra de la injusticia, de la maldad, del crimen" (ídem.).

Lo interesante es que, en esta descripción, no existe el panamericanismo sino el "iberolatinoamericanismo". Estados Unidos queda relegado, y concentra todo aquello que la *Revista* manifiesta estar en contra. Norteamérica se ha movido en los límites de la maldad, de la injusticia, mantiene dictaduras, provoca guerras y participa en ellas, explota al hombre, denigra a los pueblos, destruye su dignidad. Estados Unidos pasa a ser considerado una amenaza y así lo expresa Silva Herzog: "Hay que estar alerta ante el destino manifiesto y la acción agresiva de la Potencia Nórdica. [...] hay que oponer el iberoamericanismo al panamericanismo artificioso y mendaz" (Duque, 1967, pág. 59). La relación que une a Iberoamérica es la lengua similar, la misma historia y los mismos problemas que resolver, mientras que, a Estados Unidos, bajo esta percepción, no hay unión posible.

Reflexiones finales

Para finalizar, destacamos que el presente artículo se circunscribe al discurso general utilizado en *Cuadernos Americanos*, y debe ser matizado en un contexto de transformación constante de avances y contramarchas, debido a que no puede negarse

ni solaparse que los cambios son procesos que ocurren en distintos ritmos. En el mismo se realizó un recorrido general por el contenido de la publicación pudiendo observarse como la postura de la *Revista* se transformó respecto a los Estados Unidos. Estos cambios respondieron tanto a la política exterior norteamericana como a los acontecimientos internacionales que afectaron especialmente a la región, particularmente el derrocamiento de Jacobo Árbenz, la Revolución Cubana y la intervención en República Dominicana.

La II Guerra Mundial facilitó el entendimiento bajo el consenso de un enemigo común, con la esperanza de un panamericanismo en beneficio de los pueblos latinoamericanos. Con la "Política del Buen Vecino", el entendimiento primó en las relaciones interamericanas. El discurso es proestadounidense en la medida que Estados Unidos defiende al hombre, la justicia y la libertad en contra de los países del Eje. Las críticas son realizadas principalmente al totalitarismo y las actitudes son de alineamiento. La URSS es aliada norteamericana, por lo cual, las consideraciones negativas hacia la misma son solapadas.

Durante la posguerra, Estados Unidos modificó su política exterior dando prioridad a la "contención" de la expansión "comunista". América Latina ya no fue una prioridad para el Departamento de Estado, sino sólo en la medida que pueda ser redituable para los intereses económicos de los norteamericanos. Bajo esta premisa se produce el golpe de Estado encubierto en Guatemala que agita el fantasma del intervencionismo. *Cuadernos Americanos* se erigió rápidamente como defensor de los pueblos y de su soberanía. Las críticas hacia Estados Unidos empezaron a sentirse con fuerza, el discurso se describe como antiintervencionista y popular. El antiimperialismo también cobró fuerza, pero se trata de un antiimperialismo económico, que con la Revolución Cubana y la intervención dominicana se transformó poco a poco en antiimperialismo en su sentido amplio. Se observa un progresivo endurecimiento del antinorteamericanismo, y con ello la necesidad de ampliar la defensa de los pueblos de todo el mundo, en un contexto

donde los movimientos tercermundistas adquieren fuerza. La identificación con la explotación y marginación de los pueblos de Asia, África y Oceanía levantan las banderas de la independencia, la soberanía, la solidaridad extracontinental, y especialmente, el antinorteamericanismo. América dejó de ser un "continente de salvación" como se planteó en los primeros números de *Cuadernos Americanos*, sino más bien, un subcontinente (América Latina o incluso Iberoamérica) que hay que salvar de la avidez de su vecino del norte. Así, Estados Unidos se convirtió en enemigo virtual de *Cuadernos Americanos*, no sólo porque su política exterior marginó a América Latina de sus verdaderas necesidades de desarrollo (con excepción de la pálida iniciativa de la ALPRO), sino también porque sus actitudes fueron contrarias a sus ideales discursivos de democracia, libertad y paz. Mientras que la dignidad humana era exaltada por la publicación, Norteamérica se ocupaba "de aplastarla" impidiendo el desarrollo material de los pueblos bajo la excusa del "comunismo". A la idea de unidad latinoamericana, Estados Unidos imponía su unilateralismo que se hizo patente con la intervención dominicana. Los vínculos culturales, históricos e idiomáticos ya no englobaban a América anglosajona como lo hacían los discursos durante la Gran Guerra. El comportamiento de Estados Unidos se coloca en la antítesis del ideal de la *Revista*, y la identificación de América Latina con los Estados del Tercer Mundo, consolidó las banderas de la independencia, la soberanía y la libertad.

Referencias bibliográficas:

AA. VV. (1961). Carta abierta al Presidente Kennedy. *Cuadernos Americanos, 117*(4), 33-38.

AA. VV. (1962). Los sucesos de Punta del Este. *Cuadernos Americanos, 121*(2), 7-78.

AA.VV. (1954). Aniversario de la revista. *Cuadernos Americanos, 74*(2), 55-65.

Ayala, F. (1945). Nosotros en la postguerra. *Cuadernos Americanos, 19*(1), 49-56.

Carbone, V. L. (2006). Cuando la Guerra Fría llegó a América Latina. La Política Exterior Norteamericana hacia Latinoamérica durante las presidencias de Eisenhower y Kennedy (1953-1963). *Centro Argentino de Estudios Internacionales*, 1-27.

Carmona Nenclares, F. (1942). La "arianización" de los iberos o la prehistoria del franquismo. *Cuadernos Americanos, 5*(5), 55-60.

Carrión, B. (1965). Oración fúnebre por la OEA. *Cuadernos Americanos, 141*(4), 19-35.

Córdova, L. (1966). Primera Conferencia de Solidaridad de los Pueblos de Asia, África y América Latina. *Cuadernos Americanos, 144*(1), 74-80.

De la Selva, S. (1942). La unión de las Américas. *Cuadernos Americanos, 6*(6), 50-52.

De la Torriente, L. (1959). Realidad y esperanza en la política cubana. *Cuadernos Americanos, 107*(6), 35-65.

De la Torriente, L. (1960). La revolución y la cultura cubana. *Cuadernos Americanos, 111*(4), 13-26.

Duque, A. (1967). Celebramos los 25 años de Cuadernos Americanos. *Cuadernos Americanos, 151*(2), 57-60.

Echanove, A. (1958). Cuba, Vergüenza y Ejemplo. *Cuadernos Americanos, 97*(1), 42-55.

Frank, W. (1942). Los dos medios mundos americanos. *Cuadernos Americanos, 8*(3), 29-42.

González Pedrero, E. (1959). La caída de otra dictadura. *Cuadernos Americanos, 103*(2), 25-35.

Haidar, J. (1998). Análisis del discurso. En L. J. Galindo Cáceres (Ed.), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación* (págs. 117-164). México: Addison Wesley Longman/ CONACULTA.

Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Editorial Crítica.

Insulza, J. M. (1982). La Primera Guerra Fría: percepciones estratégicas de la amenaza soviética (1945-1968). *Cuadernos Semestrales CIDE*(12), 165-214.

JSH. (1965). La República Dominicana, nación mártir. *Cuadernos Americanos, 141*(4), 7-18.

Kennan, G. F. (1947). The sources of Soviet Conduct. *Foreign Affairs, 25*(4). Obtenido de https://www.foreignaffairs.com/articles/russian-federation/1947-07-01/sources-soviet-conduct

Larrea, J. (1992). Gestación de Cuadernos Americanos. Tres Informes. *Cuadernos Americanos, 1*(31), 22-40.

Monteforte Toledo, M. (1951). Guatemala, isla de esperanza. *Cuadernos Americanos, 55*(1), 7-35.

Padilla Nervo, L. (1961). Presencia de México en las Naciones Unidas. *Cuadernos Americanos, 116*(3), 72-86.

Palacios, A. L. (1960). Una Revolución Auténtica en Nuestra América. *Cuadernos Americanos, 112*(1), 7-52.

Polit, G. (1946). Variaciones sobre el tema de la Buena Vecindad. *Cuadernos Americanos, 29*(5), 24-42.

Reyes, A. (1942). América y los Cuadernos Americanos. *Cuadernos Americanos, 2*(1), 7-16.

Roa Kouri, R. (1960). Un año de Revolución Cubana. *Cuadernos Americanos, 110*(3), 42-52.

Santana, A. (2012). 70 años de Cuadernos Americanos. *Archipiélago, 20*(75), 56.

Shick, F. B. (1963). Cuba y el imperio de la ley. *Cuadernos Americanos, 129*(4), 113-127.

Sierra, M. (1942). De Monroe a Roosevelt. *Cuadernos Americanos, 1*(1), 17-32.

Silva Herzog, J. (1942). Lo humano, problema esencial. *Cuadernos Americanos, 1*(1), 9-16.

Silva Herzog, J. (1942b). La Conferencia Económica Interamericana. *Cuadernos Americanos, 4*(1), 57-64.

Silva Herzog, J. (1950). ¿Los Estados Unidos o la Unión Soviética? *Cuadernos Americanos, 5*(3), 7-18.

Silva Herzog, J. (1951). Tres comentarios breves. *Cuadernos Americanos, 15*(1), 70-74.

Silva Herzog, J. (1952). Reflexiones sobre las dictaduras. *Cuadernos Americanos, 11*(4), 57-63.

Silva Herzog, J. (1959). Prefacio. En *Índices de Cuadernos Americanos: materias y autores, 1942-1971*. México: Cuadernos Americanos.

Silva Herzog, J. (1960). ¿Comunismo o Democracia Social? Esquema para un libro. *Cuadernos Americanos, 108*(1), 18-52.

Silva Herzog, J. (1961). Veinte años al servicio del mundo nuevo. *Cuadernos Americanos, 119*(6), 7-28.

Tovar Ruiz, J. (2011). Cuatro momentos de la doctrina en política exterior estadounidense: ¿Entre la teoría y la práctica? *Revista CIDOB D'Afers Internacionals, 95*, 165-187.

Traverso, E. (2005). Totalitarismo: usos y abusos del concepto. En A. Sabio Alcutén, & C. Forcadell Álvarez (Ed.), *Las escalas del pasado: IV Congreso de Historia Local de Aragón, Barbastro, 3-5 de julio de 2003* (págs. 99-110). Aragón: Instituto de Estudios Altoaragoneses/UNED.

Valles, M. S. (2000). *Técnicas cualitativas de investigación social.* Madrid: Síntesis.

Van Dijk, T. A. (2000). *El discurso como estructura y proceso.* Barcelona: Gedisa.

Zea, L. (1960). Latinoamérica y la Guerra Fría. *Cuadernos Americanos, 108*(1), 7-17.

Zea, L. (1965). Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo. *Cuadernos Americanos, 142*(5), 7-68.

Artículo

Aportes para una antropología de la pedagogía latinoamericana

Juan Carlos *Hernández Palencia*
Universidad de San Buenaventura, Colombia
jhernandezpalencia@yahoo.fr

Recibido: 15-01-2020
Aceptado: 01-04-2020

Resumen: Este artículo es uno de los resultados del proyecto de investigación: *Hacia la configuración de la identidad nacional en la enseñanza de la literatura*. En este se realiza una reflexión crítica y el análisis en relación con varias fuentes de carácter documental, sobre las cuales se hizo un ejercicio hermenéutico, en aras de proponer un modelo que, tomando como referente las nociones de realidad y el ejercicio pedagógico desde algunos discursos filosóficos, ayuden a repensar el quehacer pedagógico a partir de sus fundamentos esenciales en concordancia con los contextos de las sociedades latinoamericanas.

Palabras clave: *antropología, pensamiento latinoamericano, pedagogía, identidad latinoamericana.*



Contributions to an anthropology of Latin American pedagogy

Abstract: This article is one of the results of the research project: *Towards the configuration of national identity in the teaching of literature*. This is a critical reflection and analysis in relation to several sources of documentary nature, on which a hermeneutic exercise was done, in order to propose a model that, taking as reference the notions of reality and the pedagogical exercise from some speeches philosophical, help rethink pedagogical work based on its essential foundations in accordance with the contexts of Latin American societies.

Keywords: *anthropology, Latin American thought pedagogy, Latin American identity.*



Contribuições para uma antropologia da pedagogia latino-americana

Resumo: Este artigo é um dos resultados do projeto de pesquisa: Rumo à configuração da identidade nacional no ensino da literatura. Trata-se de uma reflexão e análise crítica em relação a diversas fontes de natureza documental, sobre as quais foi realizado um exercício hermenêutico, a fim de propor um modelo que, tomando como referência as noções de realidade e o exercício pedagógico de alguns discursos. filosóficos, ajudam a repensar o trabalho pedagógico com base em seus fundamentos essenciais, de acordo com os contextos das sociedades latino-americanas.

Palavras-chave: *antropologia pensamento latino-americano pedagogia identidade latino-americana.*

En carta del 8 de abril de 1493, Colón (1892) habla de "sirenas" y "edénicos paraísos", al referirse a los manatíes y a las aguas cristalinas y coloridos escenarios para los cuales no encontró otra forma de nombrar, más que a través de palabras y referentes que ya le eran conocidos, pero que en realidad, poco o nada tenían que ver con ello, pues de lo que realmente se trataba era de una tierra y de una realidad diferentes a la que el proceso de colonización buscó incorporar en sus imaginarios.

Colón encontró en el nuevo mundo, una naturaleza nueva y unos comportamientos igualmente desconocidos para su experiencia e incomprensibles para su raciocinio. ¿Qué idea construyó de esa realidad americana en su noción europea que, al nombrarla, creía incorporarlas?

Esto implicó que a esto que no conocía y tampoco comprendía, le diera nombres viejos y con ello, familiarizó lo extraño, pero el familiarizarlo para sí y para su imaginario, no implicó que él- desde sí- se familiarizara con esa otredad; a ello se sumó el hecho de que los intérpretes que lo acompañaron[1] no le fueron útiles, pues se trataba de una lengua igualmente nueva y desconocida. Razón por la cual tuvieron que entenderse a través de gestos y señas: "las manos les servían de lengua", según Fray Bartolomé de Las Casas. Esto trajo muchas implicaciones nada positivas, pues casi nunca la realidad se correspondía con las indicaciones y señales que empleaban para comunicarse, frente a lo cual Colón sospechaba propósitos picaros y mentirosos con los que pretendían timarlo y disuadirlo de su empeño.

De alguna manera, lo anterior permite explicar y comprender la necesidad y la voluntad de dar un nombre que, correspondiente a su imaginario europeo, pudiera referir la realidad que encontraba del otro lado del mar, aunque no las refiriera realmente. Hablaba entonces de "navetas de un

1 Rodrigo de Jerez y Luis de Torres. Parece que el primero había andado por tierras de Guinea; el segundo era un judío converso que sabía –según él– hebreo, caldeo y algo de árabe.

madero a donde no llevan vela", a las que denominó "almadías", para referirse a las canoas, y de igual manera hizo con otros muchos objetos y lugares, –por nombrar uno más- "panizo", para hacer referencia al maíz, aunque realmente nada tuviera que ver con el grano oriental al cual se le daba ese nombre en España, pero a partir del cual siguió llamándose al grano de origen americano que se cultivaba durante todo el año en la mayoría del nuevo continente.

En relación con las anteriores observaciones, puede comprenderse que la manera como se nominaliza el mundo, sugiere una relación más estrecha y no simplemente, la del hecho de dar un nombre a las cosas de ese mundo; ya que la relación que se establece como una estructura de sentido, funciona de formas diferentes en relación con la totalidad que nombra y por ende, configura una realidad igualmente diferente.

En esta línea de reflexión, Dussel (1995) hace observaciones muy significativas sobre las relaciones sustanciales que existen entre las formas de nominalizar y las formas de comprender el mundo, ya que

> La palabra comprender... es el círculo que me permite englobar aquello que es la totalidad de mi experiencia. De tal manera que, si de pronto avanzara algo en mi mundo de lo cual no tengo ninguna experiencia, me preguntaría ¿qué es?, mientras no pudiera relacionarlo con todas mis otras experiencias, diría que "no lo he comprendido (Dussel, 1995, pág. 87).

Planteado así, las desavenencias que se nos presentan tienen una explicación fundamentada en la incomprensión –incluso las de Colón y todo lo que él representó en ese encuentro de culturas: a occidente-, mas no por ello una justificación que legitime la acción destructiva que se da al incorporarla al mundo que nos es comprensible; pues justamente lo que tiene un valor cargado de sentido configura el mundo como se percibe fáctica y simbólicamente.

En este sentido entonces, la comprensión del mundo, como lo sugiere Dussel, implica siempre una relación con la totalidad que es el mundo, es decir -ese componente externo que funciona como estructura referencial- en el cual se ha configurado nuestro sentido y nuestra posibilidad de comprensión.

Debe añadirse que esa comprensión del mundo que se habita, no es estática es dinámica, pero no dinámica en tanto cambie de percepción y se reconfigure constantemente (que considero, es lo que hace la cultura occidental en aras de conservar su relación hegemónica y superior con las demás culturas, particularmente con las latinoamericanas, relativizando la realidad, admitiendo y legitimando –parafraseando de nuevo a Dussel- "unas tremendas inmoralidades que son aceptadas obviamente; con las cuales nos sentimos perfectamente solidarios sin tener conciencia de su estatuto moral") es más bien dinámica en tanto hacer de la existencia un proyecto hacia el futuro como una forma potencializadora a través de la cual se relaciona el fundamento

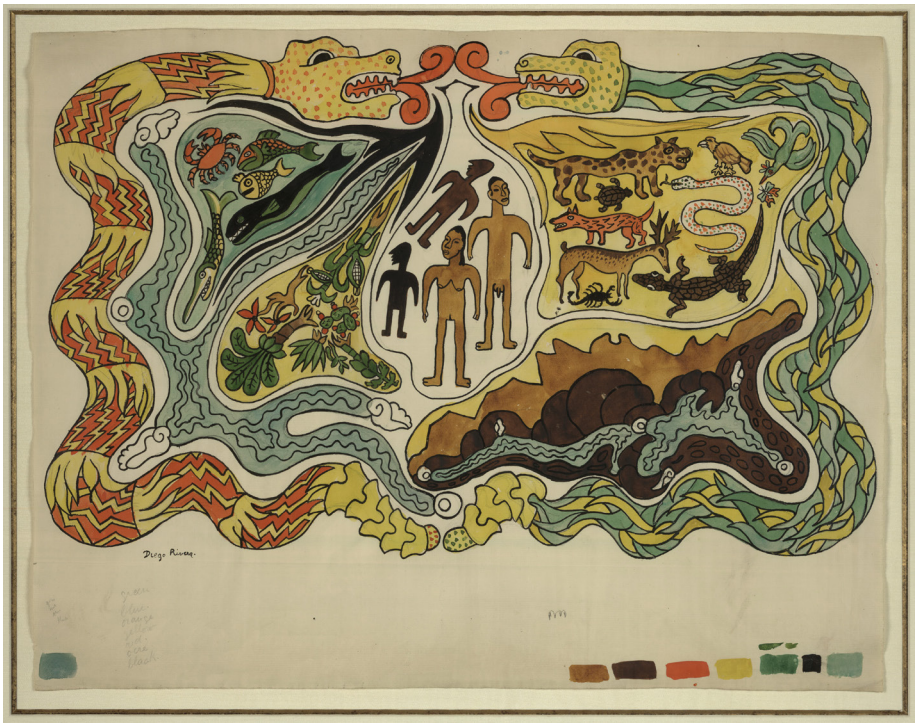


Imagen 1. "La creación", de Diego Rivera (1931). https://tile.loc.gov

y el proyecto de ser, en tanto soy y somos como comunidad que existen bajo el principio de sus propias circunstancias, de su propia realidad, en su propia totalidad y sobre todo, en relación con los valores que se configurarían, por necesidad con y desde ella.

En ese sentido, la reflexión que ha puesto sobre la mesa el filósofo argentino, nos es muy útil al ejemplificar bastante bien esto cuando discurre:

> Por ejemplo: si pregunto a alguien: ¿qué es un reloj?, Después de algún diálogo llegaríamos a la conclusión de que es "un instrumento para dar la hora". Sin embargo ¿les parece que esta definición agota el ser del reloj? El reloj se sitúa en el nivel de las cosas, de lo que llamaremos ente (y por ello es un nivel óntico). Estoy en el mundo y me enfrento a entes. Si más críticamente nos preguntamos ¿por qué tenemos reloj?; Ya no podemos responder simplemente que porque es un instrumento para dar la hora. Cuando pregunto por el por qué, pido una causa, el fundamento. Sí, es verdad que da la hora, pero más fundamentalmente todavía nos ayuda un dicho que indica que "el tiempo es oro". De tal manera que me interese el tiempo, y por ello no quiero perderlo, y no quiero perder el tiempo porque en el fondo el tiempo es oro. Lo que no quiero perder, entonces, es el oro (Dussel, 1995, págs. 90-91).

Esto implica que la relación entre tiempo y oro establecido en la perspectiva de la cultura occidental estaba/ está vinculada esencialmente a un enriquecimiento que era/ es propio concretamente de las culturas desarrolladas, por supuesto bajo el criterio que ellas mismas han fundamentado -como noción- de lo que es "desarrollo", mientras que este metal para las culturas originarias que habitaban América no tenía el mismo valor, dado que era algo que hacía parte de su cotidianidad, de esa totalidad con la cual se relacionaba

de manera tranquila y directa y en la cual definitivamente el valor que tiene para Europa, pues este no tenía el mismo sentido para ellas; es decir la posibilidad de enriquecimiento que brindaba el oro era un valor constitutivo de la noción de realidad a la cual estaba emparentada la Europa del siglo XVI, en la cual como lo refiere el mismo Dussel, el oro tenía un valor de cambio más no un valor simbólico en relación con un estatus social que le brindará a su poseedor, un rango de importancia, porque para ellos el valor realmente significativo y al cual se rendía un respeto socialmente reconocible, estaba vinculado con la tenencia de tierras, pero particularmente de títulos, por lo cual, quien tenía oro necesariamente no tenía un valor significativamente relevante en la sociedad de esa época, aun así, era valioso en tanto la capacidad de financiación que brindaba.

Por el contrario, las culturas que no tenían dicha relación con este metal venerablemente tratado por occidente, cultivaban un tipo de vínculo diferente con él, pues no representaba para ellos la posibilidad, o el proyecto de enriquecerse al atesorarlo en grandes cantidades.

En este sentido, los valores configurados a partir de cualquier forma de colonización, buscan reconfigurar la realidad del colonizado y establecer en ella, a partir de la homologación y/o la sustitución, los de la cultura dominante; es decir, las culturas que determinan y re configuran los horizontes y por ende las nociones de realidad en las cuales deben moverse las culturas dominadas, promueven, valorizan, certifican y recompensan la aceptación total de dichas formas y valores para la reconfiguración de ese mismo principio sustancial de realidad, pero con ello, se anula cualquier forma autónoma de proyección de la cultura y la sociedad dominada, mientras se deja de lado lo que caracteriza, o pudiera caracterizar -en su esencialidad- a dicha cultura, al punto que, su propio fundamento, que llega a serle ajeno, le pasa desapercibido.

Es en relación con esto que las formas como habitamos el mundo sostienen una relación inmanente entre ese mundo -los fenómenos que en él acontecen-, y la manera como los

representamos en el lenguaje que empleamos. De allí que la delimitación del mundo bajo el criterio del "horizonte" determine, -cargando de un valor, de una significación- a los elementos y los acontecimientos que en él se ubican, también funge como "la totalidad" en la que todo nos acontece y con la cual establecemos una relación dialéctica de "configurar-se" en tanto se comprende lo que en él acontece, mientras nos dispone hacia el comprendernos; pero también hacia el cuestionarnos, en tanto que todo lo extraño que pudiera acaecer en él, nos llevaría indefectiblemente, a la pregunta del ¿qué es?, y en consecuencia, al ser irrelacionables con los asuntos que se configuran en mi experiencia, diríamos que no se comprende. Esto implica entonces que la incongruencia entre los conceptos con los cuales se insertan simbólicamente los fenómenos que acontecen dentro de nuestro horizonte, y las realidades a las que se refieren, se tornen incomprensibles, en tanto son



Imagen 2. Misterios Famosos de América Latina.
https://fund-encuentro.org

incapaces de referirlo, de comprenderlo. En conclusión, es esta la razón por la cual los fenómenos que acontecen dentro de una delimitación de horizonte, de nuestro horizonte, serían comprendidos o, por lo menos, potencialmente comprensibles.

Ahora, los fenómenos adquieren el valor de existencia en tanto son el hecho de ser en el mundo, de trasegar y trascender en él,[2] pero esto es posible solamente bajo las circunstancias de la cotidianidad en la que me es posible hacerlo naturalmente; por ende el existir en el mundo es la manera simple de ser en el mundo, donde no es necesaria la forma crítica sino la obvia, la simple, las sin crisis, ni angustia de no poder hacerlo bajo principios no propios de esa habitabilidad.

Esto implicaría que el existir debe configurarse -quizá en nuestro caso reconfigurarse- a partir de las condiciones de realidad generadas y en real relación con ese horizonte en el que se habita y no de las modelizaciones teóricas pensadas desde y para otros horizontes. Es decir, esto implica entonces una forma de relación con nuestra propia naturaleza, con nuestro fundamento, posibilitando así la "comprensión fundamental" (Dussel, 2001).

Para un europeo el fenómeno del canibalismo es una práctica totalmente repudiable, principalmente por la contraindicación que esta tiene especialmente fundamentada en el precepto judeocristiano, por un lado; y en el fundamento del principio de razón -que lo hace totalmente irracional- por el otro. Sin embargo, en otras culturas, bajo otras condiciones y horizontes, esta práctica era una forma simbólica de contener al otro, de hacerlo parte sustancial de sí mismo al conservar su esencia. Esto hará reír socarronamente a quien leyendo esto, y asuma que el objeto de este tipo de reflexiones sea regresar a prácticas como adorar el sol y vivir desnudos, nada más alejado, por el contrario sería la manera más racional de un principio igualmente racional, pues no es posible comprender y explicar dos horizontes o formas de habitar el mundo de la

2 Dussel (2001), refiriendo a Heiddeger: la existencia es el estar en constante trascendencia en el mundo.

misma manera; y eso es justamente lo que hizo y continúa haciendo el mismo principio colonizador occidental desde el siglo XVI hasta el presente, con la diferencia o el agravante, de que ahora nosotros mismos queremos, creemos y alardeamos de ser una prolongación de eso.

Definir el sentido de una totalidad bajo principios expansionistas, bajo los criterios y prioridades que se han configurado desde y para otras circunstancias es bastante mucho más irracional.

Aun así los procesos de colonización continuaron bajo el mismo principio: la adecuación de los territorios y las formas de habitarlos al punto de que los habitantes europeos se asumieron como en Europa y los habitantes originarios y mestizos se asumieran también como si habitaran Europa.

Dichas formas de colonización partieron entonces del principio de la jerarquización de prácticas, de creencias y de ideales, bajo las cuales, las formas occidentales se concebían como principios rectores, que de por sí, eran considerados ya unas formas adecuadas, y todas aquellas que no se acomodaran a dicha configuración eran formas inadecuadas que automáticamente, pasaban la existencia bajo el principio de la negación. Significó esto que los principios básicos de existencia, de habitar el mundo practicadas por los mestizos y en concordancia también por los indígenas restantes, eran formas que solo pervivían a la sombra de la cultura occidental, es decir, bajo el principio de la negación desde el otro y paulatinamente también desde sí mismos, como una manera de congeniar con la cultura dominante.

Dicho de otra forma y otra vez, este proceso se llevó a cabo de muchas maneras: por sustitución y transmutación de creencias y valores, por adhesión de prácticas, por mezclas de carácter genético y por todo tipo de hibridación entre los recién encontrados. Este proceso que descolló en una forma nueva que no pertenecía mucho más a una parte que a la otra, y para la cual si fue preciso asumir ciertas formas de vida (social, cultural y racionalmente) de una, de sentir y habitar la realidad y la naturaleza de la otra, se estableció en lo mestizo.

Rodolfo Kusch sugiere que la manera de pervivencia de estas otras formas diferentes -las del mestizo y por correspondencia la de los indígenas y los negros- en la forma de habitar el mundo, se configuran a partir de la oposición que se presenta como resultado de unir en una sola figura las esencialidades de dos mundos, por lo tanto no podría hablarse siquiera de los criollos -en el sentido en que eran los europeos nacidos en América- ya no eran europeos, pues aunque tuvieran la raza, la sangre y las costumbres heredadas a través de sus padres españoles o ingleses o lo que fueran, el hecho de habitar en otra totalidad les implicaba una transmutación de sus prácticas y paulatinamente una remodelación de sus perspectivas y valoraciones del mundo ya que:

> Como toda oposición, es infecunda, sólo constituye un nuevo elemento de referencia, una simple fijación de límites, una delimitación de fronteras entre las que parece oscilar una comunidad precolombina y debajo de la que alienta la voz misma del continente. De que así ocurra es explicable. Nada significa un símbolo sin la vida que le diera existencia. La vida le da la materia para existir, pero la forma la recibe de una actitud, de una modalidad psíquica o sea de la ambivalencia y más allá, del mestizaje (Kusch, 2007, pág. 39).

En consecuencia, ninguna de las formas concretadas en la mentalidad mestiza, podrían propender por una u otra fuente pues a fuerza de ser, debe también comprender sus características diferenciales, a partir de las cuales supere la inconsistencia con sí misma para hacer que, eso que se hace manifiesta en la historia como la imprecisión de la voluntad y la indeterminación en los actos y los hechos, se convierta en un potenciador de su propia condición, y con ello de su proyecto de existir; es decir, destruir el sofisma con el que aparecen justificadas las condiciones actuales en los relacionamientos del mundo, para edificar con base en el conocimiento de nosotros



Imagen 3. Diseño latinoamericano: entre indigenismos, exotismo y resignificación. https://arqa.com

mismos y nuestras condiciones existenciales, descubriendo los elementos que pudieran sumarse a un ejercicio sólido y real de nuestras cotidianidades. Dicho de otra forma: pasar de una latencia constriñente a una patencia contundente, a través de la cual sea posible modelar desde estos nuevos referentes una realidad colectiva, pues "Lo mestizo, más que referirse a un tipo de hombre es, entonces, una conciliación de opuestos, un recurso de la vida para conciliar desniveles, un medio apresurado de alcanzar la integridad con que la vida intenta lograr alguna forma de fijación", lo que sugiere que el asunto de los mestizo, refiere a una actitud, a una manera de estar en el mundo a partir de un acoplamiento de formas racionalmente incompatibles, pero prácticamente condensadas:

> es más que un símbolo. Representa un momento de la vida americana. Encarna el instante en que se cristaliza una modalidad, una verdad primaria cuya justificación está en la vida misma. Es de cierta manera el verbo del continente, la conciliación con el espíritu o, si se quiere, una profesión de fe por la que la tierra afirma su voluntad de forma, aunque esta forma lleve en su seno una trágica escisión (Kush, 2007. 40).

De lo contrario sólo podría continuarse bajo un principio de imperturbabilidad histórica, desde la cual las características de nuestra propia mismidad, no podrían hacerlo más que a través del resentimiento... El resentimiento de habitar y existir en la negación de sí.

En esa disyunción existencial bajo la que habita el mestizo -habitamos debería decirse entonces-, y que consiste en que habitamos el mundo con un pensamiento europeo, bajo un criterio de razón fundamentada en la Europa dieciochesca; pero con un alma india en un entorno y en un espacio que aunque llamados siglos atrás como "nueva España", nunca fue siquiera parecida; aunque los colonos se empecinaron en ver en sus valles, sabanas, pampas, montañas y llanuras espacios muy similares a sus lugares de origen, en cambio, estos estaban ceñidos por cordilleras y ambientados por temperaturas uniformes en la zona intertropical y variables en otras latitudes, durante todo el año, que los hacían radicalmente diferentes.

En razón de esto toda forma propia para estudiarse, comprenderse y proyectarse no pasó de ser una forma que explicara maneras y comportamientos ilegítimos y poco pertinentes, que quizás no irían más allá de refrendar los vicios y las prácticas de los que habitaban Latinoamérica, mismas que resultaban deleznables para la cultura occidental; aunque fueran unas que pretendieran dar cuenta o tratasen del conocimiento de sí mismos; ahí solo nuestra propia visión, una agudizada y atenta, sobria y sensible podría hacerlo. Nada podrá hacer el pensamiento europeo, ni el más racional Descartes, ni el más

profundo Heidegger al observar nuestras propias leyes de vida; las de algo vivo en unas circunstancias bastante muy lejanas de la Francia del siglo de las luces o de la Alemania de principios del siglo XX; pues se es algo vivo en un entorno vivo.

Aquí las ciencias europeas no podrán pasar de ser formas descriptivas que sirvieran para modelizar lo que debería hacerse en relación con Europa.

Ocuparnos de nosotros mismos, pensarnos en dirección opuesta, en busca de nuestra esencia latente indudablemente no nos hará más ingleses, o alemanes, o franceses, pero si más latinoamericanos.

¿Cómo hemos vivido entonces?... Seguramente en la inmanente disyuntiva de pensar de una forma y sentir y hacer de otra, de vivir según los modelos trasatlánticos, pero en unas circunstancias diferentes, a partir de lo cual se evidencia nuestra más grande y profunda incongruencia: la imposibilidad de ser mientras se está y estar sin ser.

En “El revés de la historia”, Germán Arciniegas refiere a Papini, donde este último afirmaba que Europa le había dado todo -habitantes, hombres, ideas, lenguas, religiones- a una América que en cambio no habría sido capaz de retribuirla con nada. Al respecto, Arciniegas revira: nosotros mismos tenemos el hábito tradicional de pensar que todo lo hemos recibido, que nada hemos dado... ¿No habrá llegado el momento de hacer una revisión total para ver el revés de la historia?

Se entroniza así una pregunta que, más que buscar respuesta, pretende afincar y legitimar la condición que pone en duda: ¿puede salir algo de un conglomerado de genes e ideas que difícilmente pueden identificarse a sí mismos, que no diferencian siquiera su esencia mixturada... de un algo sin unidad de sangre, sin unidad histórica; un algo en cuyo fondo étnico se han fundido diversas formas humanas; sin ley biológica alguna, sin base analizable, caracterizable. ¿Sin guía siquiera para especular?

Este interrogante se ha convertido en una afirmación consustancial, de la cual se ha partido y en la cual nos hemos



Imagen 4. Salar de Uyuni, Bolivia. https://ucu.edu.uy

sentido acomodados, mas no cómodos, razón de más para que los criterios, los procedimientos y las condiciones europeas se legitimen para explicarnos a nosotros mismos, y aunque lejos realmente de hacerlo, nos den la tranquilidad de creernos por buen camino y sentirnos orgullosos por obtener su certificación.

Ahora, las condiciones históricas para hablar de una forma configurada de nación son imprecisas, y más que improbables, pues ¿qué grupo étnico no ha pasado por procesos de hibridación en algún momento de su historia?... No hay ninguno.

Mas si es posible constatar contra la historia misma, las formas como esas fuerzas en tensión se configuran no sólo bajo circunstancias similares e intereses comunes, dando lugar a un grupo que tiene la misma historia sino también que, en ese proceso, se ha forjado como una nación y una cultura incluso con caracteres genéticos similares.

Desde esta apreciación puede comprenderse el hecho de que una heterogeneidad constitutiva no es una razón para la no existencia de un carácter nacional pues este grupo heterogéneo ha permanecido en la historia bajo unas condiciones igualmente propias y ningún otro grupo las ha vivido por él, entonces hay raza y ahí, idea de nación.

Todo lo hasta aquí dicho ha pretendido ilustrar críticamente la manera como se ha asumido el principio de realidad americana bajo los criterios y los manoseos occidentales, intentando claridad sobre las formas como se han llevado a cabo los diferentes procesos de colonización y configuración de realidad en la América mestiza de la cual se han servido grande y fructíferamente los países denominados del primer mundo o desarrollados.

Abordar entonces desde aquí el problema de lo pedagógico en América Latina, supone bajo este principio la incomprensión y la incapacidad del hombre latinoamericano para asimilar adecuadamente su propia totalidad, su propia realidad a la luz de sus propias circunstancias y por ende querer encontrarla en la insuficiencia de elementos, fórmulas, y métodos ajenos; lo que ha implicado un salir de sí, para, como en un reflejo, encontrar en las reglas y en las teorizaciones que dan cuenta de otra realidad y por ende de otra esencialidad, una base que le permita "comprender" y teorizar -por homologación de leyes- la propia a través de la ajena, aunque de igual manera, no las comprenda; llegando incluso, a modificar drásticamente la realidad simbólica y geográfica, para que la teoría importada se articule en ella pretendiendo explicarla, pero a ciencia cierta no llega siquiera a describirla.[3]

Esto implica la perentoria necesidad de entender que, en el acto de gobernar, radica gran parte de la posibilidad funcional en el cambio de paradigma que se hace necesario; pues es preciso iniciar por una simpleza que consiste en demandar a quien gobierna, no que sea un brillante abogado de Harvard, sino que partiendo de su propia condición de ser

3 Esto refiere no solamente a las teorías pedagógicas de origen francés -tan famosas-, a las teorías filosóficas alemanas -tan potentes; a las teorías económicas inglesas -tan rentables-; sino también a ciertas acciones con las que se ha intervenido "estéticamente" el paisaje (recuerdo aquí a un alcalde muy ilustrado que pretendiendo educar a los peatones y embellecer la ciudad de Medellín, atravesó una cadena de pirámides en una vía arteria, tras regresar de un viaje por Europa).

en la totalidad a la que corresponde y empleando una aguda y sensible observación de la totalidad que comparte con sus gobernados, ejerza, consonánticamente, su gobernar; pues se enseña y se aprende según lo que se gobierne.

En la misma línea de reflexión y bajo la misma lógica, pensar en la labor del docente implica no la enseñanza de una ciencia sino, la aplicación juiciosa y responsable de leer asertivamente las circunstancias, las características y los componentes de la realidad en la que habita como parte de una comunidad y de una totalidad en la cual se hace preciso, más que una incursión cientificista, una con carácter emocional y existencial; más que una reconfiguración de los elementos que constituyen la propuesta pedagógica y didáctica, una actitud que pretenda buscar, analizar y formular los elementos que faltan para dar una orientación en aras de subvertir, alterar o diseñar métodos de enseñanza, que modificando su paradigma, modifiquen la realidad en tanto escenario para el proyecto del ser latinoamericano.

El pedagogo debe dejar de utilizar su inteligencia pobre y perezosamente, debe realizar un honesto trabajo científico con un honesto esfuerzo en el que los libros que teorizan, que ilustran, generalmente realidades diferentes, dejen de actuar sobre su juicio y por el contrario, que sea este el que actúe sobre los libros y sus teorías de otra parte para crear las formas necesarias y adecuadas que nos permitan comprendernos y comprender nuestra totalidad y sus circunstancias. De lo contrario no dejará de ser jamás, nada más que una estantería semoviente de ideas ajenas y foráneas, un recitador de la fenomenología del espíritu de Hegel, de la duda metódica de Descartes, de las antinomias de Kant, del arte y la preponderancia del objeto en Adorno, que pronunciado con tono grave, llegaría a sonar patriótico; cuando en realidad, lo único *que llegaría a ser evidente es que nada con respecto a esto* es más que un calco y un plagio certificado y reconocido por las instituciones competentes.

Precisamos entonces de una pedagogía que, en relación con nuestras tradiciones, con nuestras características biológicas y morales, con nuestras tendencias y nuestras condiciones existenciales en general; una que propenda por la estructuración de una conciencia nacional-popular y por medio de la cual se estimule el desarrollo armónico de nuestra esencialidad latinoamericana. Una en la que *el latinoamericano sepa lo que quiere y quiera lo que sabe*.

Referencias bibliográficas:

Colón, C. (1892). *Relaciones y cartas.* Madrid: Librería de la viuda de Hernando y Ca.

Dussel, E. (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación.* Bogotá: Editorial Nueva América.

Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica.* Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, S. A.

Kusch, R. (2007). *Obras completas, tomo 1.* Rosario: Editorial Fundación Rosa.

Artículo

El Instituto Nacional de Antropología.
El primer antecedente de la Escuela Académico Profesional de Antropología de la UNMSM (1931-1932)

Efraín *Núñez Huallpayunca*
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
eslani_24@hotmail.com

Recibido: 18-02-2020
Aceptado: 01-04-2020

Resumen: La Escuela Académico-Profesional de Antropología, que actualmente se encuentra en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, inicia su historia con la promulgación del Estatuto Universitario el 22 de setiembre de 1984; aunque en realidad esta venía desarrollándose desde 1946 cuando se crean los Institutos de formación profesional en la antigua Facultad de Letras. Desde esa fecha la trayectoria de la Escuela de Antropología se ha mantenido con algunas interrupciones. Sin embargo, si retrocedemos en el tiempo, veremos que ya desde los años treinta del siglo pasado hubo un intento de crear y organizar en la universidad un Instituto de Antropología con la finalidad de formar antropólogos profesionales.

Palabras clave: *Instituto de Antropología, San Marcos, indígenas, syllabus, cátedras.*

The National Institute of Anthropology. The first antecedent of the Professional Academic School of Anthropology of the UNMSM (1931-1932)

Abstract: The Academic-Professional School of Anthropology, which is currently in the Faculty of Social Sciences of the National University of San Marcos, begins its history with the promulgation of the University Statute on September 22, 1984; although in reality it has been developing since 1946 when the Institutes of vocational training are created in the former Faculty of Letters. Since that date the trajectory of the School of Anthropology has been maintained with some interruptions. However, if we go back in time, we will see that since the thirties of the last century there was an attempt to create and organize in the university an Institute of Anthropology in order to train professional anthropologists.

Keywords: *Institute of Anthropology, San Marcos, indigenous, syllabus, chairs.*



O Instituto Nacional de Antropologia. O primeiro antecedente da Escola Acadêmica Profissional de Antropologia da UNMSM (1931-1932)

Resumo: A Escola Acadêmico-Profissional de Antropologia, atualmente na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Nacional de San Marcos, inicia sua história com a promulgação do Estatuto da Universidade em 22 de setembro de 1984; embora, na realidade, esteja em desenvolvimento desde 1946, quando os Institutos de formação profissional são criados na antiga Faculdade de Letras. Desde essa data, a trajetória da Escola de Antropologia se mantém com algumas interrupções. No entanto, se voltarmos no tempo, veremos que, desde os anos trinta do século passado, houve uma tentativa de criar e organizar na universidade um Instituto de Antropologia para formar antropólogos profissionais.

Palavras-chave: *Instituto de Antropologia, San Marcos, indígena, programa, cadeiras.*

Introducción

La Escuela Académico-Profesional de Antropología, que actualmente se encuentra en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, inicia su historia con la promulgación del Estatuto Universitario el 22 de setiembre de 1984; aunque en realidad esta venía desarrollándose desde 1946 cuando se crean los Institutos de formación profesional en la antigua Facultad de Letras. Desde esa fecha la trayectoria de la Escuela de Antropología se ha mantenido con algunas interrupciones.[1] Sin embargo, si retrocedemos en el tiempo, veremos que ya desde los años treinta del siglo pasado hubo un intento de crear y organizar en la universidad un Instituto de Antropología con la finalidad de formar antropólogos profesionales.

Este Instituto, llamado en realidad Instituto Nacional de Antropología, tenía como función específica "conocer científicamente al Hombre como miembro del grupo racial o social peruano", esto implicaba una enseñanza especializada y un Plan de Estudio que diera preferencia a la investigación del hombre en el Perú. Sin embargo, tras varias sesiones para su organización (planes de estudios, materiales de enseñanza, tipo de grados académicos, publicaciones y actividades extracurriculares) dicha iniciativa quedó en un buen intento tras frustrarse el proyecto a raíz del receso universitario de 1932.

1 En algún momento se fusionó con el Departamento de Arqueología y tuvo que denominarse Departamento de Etnología y Arqueología, años después pasó a llamarse Departamento de Antropología. En 1969, y por mandato de la Ley Universitaria, se convierte en la Sección de Antropología y Arqueología. Esta fusión terminará en 1975, cuando ambas secciones se separan y recuperan su autonomía. Finalmente, a mediados de los años ochenta, la Sección se convierte en la actual Escuela Académico-Profesional de Antropología. Hace falta una historia de la Escuela y de la enseñanza de la Antropología en Perú.

El presente ensayo tiene por finalidad conocer cómo se llevó a cabo la organización del Instituto de Antropología (que pertenecía a la Escuela de Altos Estudios); además, mostraremos los acuerdos del Instituto (objetivos, funciones, planes de estudios, cátedras, catedráticos, etc.), y todo ello en un ambiente muy convulsionado en la universidad antes de su receso (1932).[2]

Contexto

En 1930 el país atravesaba una severa crisis económica. La inestabilidad política terminó con la caída del entonces presidente del Perú, don Augusto B. Leguía, a manos del coronel Luis Miguel Sánchez Cerro. Este hecho no solo trajo nuevos vientos de esperanza para el país, sino también para la Universidad.

El mismo día de la salida de Leguía de Palacio, la Guarnición de Lima formó una Junta de Gobierno que estuvo presidida por el general Manuel María Ponce Brousset. Sin embargo, el mandato del general Ponce duró un par de días, pues este cedió su puesto al coronel Sánchez Cerro quien llegaba de Arequipa para tomar el mando del país.

A pesar de haber estado poco tiempo en la Junta de Gobierno, el general Ponce expidió un Decreto (25-VIII) que derogó el Estatuto Universitario de 1928 y colocó en su reemplazo la antigua Ley Orgánica de 1920. Recordemos que el Estatuto del año 28 había interrumpido los logros y las propuestas que se venían dando desde la generación centenaria, tales como la autonomía y el cogobierno.[3] Ante

2 Para el presente ensayo hemos usado algunos documentos ubicados en el Archivo de la Universidad de San Marcos; sin embargo, al estar el Archivo en un proceso de inventario, los documentos que citamos están sin clasificar, y solo hemos colocado en la bibliografía los años de su emisión.

3 Respecto a la autonomía, el Estatuto de 1928, que había sido aprobado por el presidente Augusto B. Leguía y su Ministro de Instrucción Pedro Oliveira, mencionaba que San Marcos estaría supeditada a un Consejo Nacional de Enseñanza Universitaria. También apuntaba la

esto, los miembros de claustro sanmarquino se reunieron en Asamblea Universitaria para discutir sobre la suspensión del Estatuto de 1928 vigente hasta entonces.

> [...] se plantearon dos tendencias claramente definidas; la una propugnaba la restauración en el Rectorado de Don José Matías Manzanilla, quien por dignidad renunció al cargo, al promulgarse el Estatuto Universitario de 1928; y la otra abogaba por el regreso de Don Manuel Vicente Villarán, quien se encontraba en el destierro desde 1924 después que hiciera formal renuncia al Rectorado y postulara su candidatura a la Presidencia de la República (Pérez Alva, 1969, pág. 57).

Con el regreso del Estatuto del año veinte, José M. Manzanilla regresaba al rectorado de la Universidad San Marcos (agosto de 1930). Esto se dio por el Decreto Ministerial expedido por el entonces Ministro de Educación Pública de la Junta de Gobierno, comandante Zapata Vélez. La medida generó cierta inestabilidad en toda la comunidad universitaria, especialmente en los estudiantes, porque chocaba con los derechos adquiridos desde la reforma de 1919, como la tacha docente, el cogobierno y la autonomía.

Los estudiantes, inconformes con la nueva medida, empezaron a organizarse y a movilizarse aprovechando el tránsito democrático de entonces, pensaron que había llegado el momento para que sus propuestas y visión de universidad sean expuestas y escuchadas por las autoridades del claustro con el objeto de reformarla antes que el civilismo, presente aún en San Marcos, pudiera tomar el poder. Los primeros en organizarse fueron los estudiantes de la Facultad de Medicina. Tras no obtener respuesta a su pliego de reclamos, sus alumnos,

---

no intervención de los estudiantes en las decisiones de la universidad. Otro punto que también refiere el Estatuto fue el de los catedráticos de la universidad, quienes a partir de la fecha iban a ser elegidos por el Consejo de Enseñanza.

agrupados en sus Centros de Estudiantes, iniciaron una huelga estudiantil, esto generó una cadena de apoyo de otros estudiantes de la universidad, lo que finalmente trajo consigo un conflicto entre autoridades, docentes y alumnos.

El resultado de toda esta tensión fue la promulgación, mediante Decreto-Ley, de un nuevo Estatuto en febrero de 1931, que dio preferencia a la participación estudiantil en los diferentes órganos de gobierno de la universidad. En este proceso reformador tuvo mucho que ver el Dr. José Antonio Encinas, rector de San Marcos entre 1931 y 1932. Encinas "inició una vigorosa modernización [...] y efectuó el primer ensayo de participación estudiantil en el gobierno del claustro" (Tauro del Pino, 2001, pág. 916).



Imagen 1. Julio C. Tello. https://es.wikipedia.org

El Estatuto del año 31 creó también un nuevo régimen académico: la Escuela de Altos Estudios y el Colegio Universitario (además de la Escuela Preparatoria). La nueva estructura académica fue la siguiente: los alumnos tenían que cursar tres años en el Colegio Universitario (con cursos obligatorios y electivos de cultura general), después pasaban a la Escuela de Altos Estudios que estaba integrado por varios Institutos (Literatura, Filosofía, Historia e Historia del Perú, Antropología, Geografía del Perú, Psicología y Educación). El presente ensayo solo se referirá a la creación y formación del Instituto de Antropología.

La creación del Instituto

A inicios del siglo XX, concretamente en los años veinte, surgían varias preocupaciones en el país, por ejemplo, el referente al indígena, el indigenismo, o la nacionalidad peruana. Sobre el llamado problema del indio, el Dr. Lumbreras nos dice lo siguiente:

> El "problema del indio" era un tema de gran beligerancia, debido a que la estructura semifeudal del país tenía sus más agudas contradicciones precisamente en el campo, donde la población era mayoritariamente indígena. El gobierno del país estaba en manos de grandes terratenientes agro-exportadores que echaban la culpa del "secular atraso del Perú" a las amplias masas de campesinos indígenas que según ellos vivían embrutecidos por el alcohol, la coca y otros vicios (que naturalmente les eran proporcionados por los propios hacendados). Esto explica por qué en 1931, durante el debate del Congreso Constituyente, había la propuesta que "los indios" debían ser eliminados para reemplazarlos con inmigrantes "blancos", pues estos últimos harían la grandeza del Perú mientras los primeros representaban su atraso. Un representante Constituyente de Ayacucho propuso que se prohibiera la procreación de indios en

> el Perú, que los adultos existentes fueran separados de sus hijos y que los niños fueran encargados a párrocos de origen español para que de una vez por todas olvidaran la lengua y las costumbres quechuas y las nuevas generaciones olvidaran su ancestro; se sugería una suerte de "reservaciones" de niños indígenas en las parroquias (Lumbreras, 2006, pág. 210).

El indio estaba en una situación privilegiada para los estudiantes de la universidad por ser un tema interesante para investigar. "El 'problema del indio' tenía tanta vigencia e importancia que, de cada diez tesis universitarias, cinco se ocupaban del tema en las facultades de Derecho, Filosofía e incluso Medicina" (*Ibíd*.).

El campesino tenía mucha presencia a inicios del siglo XX. Hay que destacar el levantamiento de 1915 en el Altiplano-Puno a cargo de Rumi Maqui. Recordemos también las luchas de 1922, 1923 y 1924 contra la Ley de la Conscripción Vial que había impuesto Augusto B. Leguía, o el Decreto Supremo (24-V-1930) que estableció el Día del Indio cada 24 de junio. Era una época en que los campesinos se movilizaban por recuperar la tierra que en aquel entonces estaba en manos de los terratenientes.

Mientras tanto, en la Universidad, un grupo de catedráticos, después de conversar con el Dr. José Antonio Encinas, Rector de San Marcos, se habían reunido en el local del Museo Arqueológico de la Universidad (13-IV-1931) para intercambiar ideas sobre los fines que se proponía el Instituto de Antropología Nacional, creado recientemente por la Universidad. Después de algunos debates los catedráticos tomaron los siguientes acuerdos:

1. Enteradas de los altos fines y propósitos que han inspirado la fundación del Instituto, aceptamos y agradecemos debidamente la alta distinción que nos ha dispensado el Señor Rector al considerarnos como colaboradores o miembros del Instituto.

2. Aunque nuestros conocimientos en materia antropológica son muy limitados, hacemos presente al señor Rector que pondremos al servicio del Instituto el contingente de nuestro entusiasmo, de nuestra labor intensa y de nuestra buena voluntad.
3. Señalamos a continuación los estudios especiales en las que cada uno de nosotros nos obligamos a prestar nuestra colaboración:
   - Antropología Física: Dr. Pedro Weis
   - Arqueología: Preinkaica: Dr. Julio C. Tello
   - Arqueología Inkaica: Dr. Luis E. Valcárcel
   - Sociología Peruana. Estudio de la Sociedad Aborigen a base de los datos obtenidos por la observación de las condiciones actuales de los aborígenes: Alberto Arca Parró
   - Etnología de la región de las florestas: Dr. Pedro del Águila Hidalgo
   - Folklore: Dr. Saturnino Vara Cadillo
   - Artes Utilitarias: Srta. Rebeca Carrión Cachot
   - Artes decorativas: Sr. Antonino Espinoza Saldaña
   - Música Indígena: Sr. Mariano Bejar Pacheco
   - Lingüística Indígena: Sr. M. Toribio Mejía Xesspe
   - Mitología y Religión: Dr. Julio C. Tello
   - Documentación relativa a los indios de los siglos XVI y XVII: Sr. Carlos A. Romero
   - Documentación del siglo XVIII: Salvador Romero Sotomayor
   - Bibliografía Antropológica Nacional Moderna: Alejandro Arancibia
   - Bibliografía Antropológica en lenguas extranjeras: Eugenio Yakowleff

Entre los firmantes estaban los Dres. Luis E. Valcárcel, Carlos A. Romero, Julio C. Tello, Salvador Romero Sotomayor, Alberto Arca Parró, Saturnino Vara Cadillo, Antonino Espinoza Saldaña, Mariano Bejar Pacheco, Eugenio Yakowleff, Pedro del

Águila Hidalgo, Alejandro Arancibia, Toribio Mejía X., Pedro Weis, y la Dra. Rebeca Carrión Cachot.

Ese mismo día se dio una sesión extraordinaria en el Instituto de Antropología. En ella, los suscritos, propuestos como miembros del Instituto y reunidos en el local del Museo Arqueológico de la Universidad a las 6 pm, y a indicación del Rector, procedieron a la designación del Director del Instituto de Antropología. La elección recayó, por unanimidad de votos, en el Dr. Julio C. Tello.

Dos días después (16 de abril), el Consejo Universitario aprueba por unanimidad la elección del Dr. Tello como Director. Ese mismo día se expide la Resolución Rectoral N° 114 (16-IV-1931), donde el Consejo Universitario funda el Instituto Nacional de Antropología en la Universidad Mayor de San Marcos.

Entre las finalidades del Instituto están, por ejemplo, conocer científicamente al Hombre como miembro del grupo racial o social peruano, y para ello se prepone estudiar todos los testimonios que permitan conocer su pasado, su condición actual, y las posibilidades de su mejoramiento en el porvenir. Además, se aclara que los materiales de estudio del Instituto serán las colecciones arqueológicas y etnológicas de los Museos Nacionales, los manuscritos y libros de los archivos y bibliotecas relacionados con la historia aborigen y los materiales que adquiera en las exploraciones del territorio nacional.

El instituto se organizaría en cinco Secciones: Geografía Social, Antropología Física, Arqueología peruana, Etnología peruana, y Fuentes Antropológicas documentales. Además, el Instituto tendría las mismas funciones educacionales que las otras Facultades de la Universidad y solo se diferenciaran de ellas en su organización especial, orientada preferentemente hacia las investigaciones científicas relativas al Hombre, y hacia la enseñanza a base “del plan de estudio independiente”.

El personal del Instituto estaría conformado por profesores y Auxiliares de Seminarios. Las obligaciones de ambos profesores se referirán principalmente a la contribución que

puedan aportar al mejor conocimiento de alguna determinada materia, a la enseñanza de los métodos de investigación, y a la divulgación científica mediante conferencias y publicaciones. El profesor del Seminario deberá poseer su grado académico, o ser autor de trabajos de investigación en alguna de las ramas del conocimiento comprendidas en el Instituto. El auxiliar del Seminario deberá acreditar su competencia mediante trabajos inéditos o publicados.

El Instituto estaría obligado a preparar una Memoria anual; un Boletín mensual en tres series de trabajos originales, traducciones de artículos y libros referentes a algunas de las especialidades del Instituto publicadas en lenguas extranjeras; y trabajos de divulgación.

Días después (27 de abril), y tras la creación de los Institutos de Antropología e Historia del Perú en la Universidad de San Marcos, la Junta de Gobierno, que presidía el presidente David Samanez Ocampo, emitió la Resolución Suprema N° 436. En ella se anota que siendo los fines de ambos Institutos idénticos dentro del Museo Nacional, y conforme al Estatuto de dicha dependencia; y visto además el Informe del Director General del Museo que había manifestado su completo acuerdo con la idea de coordinar las funciones altamente científicas de los mencionados Institutos y las que la ley encomienda al Museo Nacional de Historia, la citada Resolución resolvía autorizar al Director del Museo Nacional para que, en uso de la facultad que le confiere el artículo 69 del Estatuto del establecimiento, celebre los respectivos convenios con el Rector de la Universidad y los Directores de los Institutos de Antropología e Historia del Perú, a fin de que las labores científicas de dicho Museo cuenten con la colaboración del personal universitario. Por otra parte, se resolvió también que mientras se organizaban definitivamente los servicios del Museo Nacional y se celebraban los convenios que autorizaba el acuerdo anterior, se encomiende la Jefatura de las secciones respectivas (Instituto de investigaciones Antropológicas e Instituto de Investigaciones Históricas) a los Directores de los

Institutos Universitarios de Antropología e Historia del Perú, quienes sujetarán sus procedimientos a las prescripciones del Estatuto y a las que se estipulen en dichos convenios.

Precisamente sobre los convenios, el 16 de junio de 1931 se emitió el oficio N° 79, del director del Museo Nacional, Dr. Luis E. Valcárcel,[4] al director del Instituto de Antropología de la Universidad de San Marcos, Dr. Julio C. Tello, sobre el acuerdo que había llegado el Rector de la Universidad de San Marcos y el director del Museo Nacional, en cumplimiento de lo dispuesto por Resolución Suprema N. 436, del 23 de abril último. De esta manera, a fin de facilitar la cooperación científica entre ambas instituciones, se resolvió lo siguiente: Aprobar el convenio celebrado entre el Rector de la Universidad y el director del Museo Nacional, constante de las partes siguientes:

a. Del Instituto Universitario de Historia del Perú y del Museo Nacional

1. El Museo Nacional concede todas las facilidades necesarias a los profesores y alumnos del Instituto Universitario de Historia del Perú para el cumplimiento de sus propósitos de investigación.
2. El Instituto Universitario de Historia del Perú reconoce como normas obligatorias las proscripciones contenidas en el Estatuto del Museo y en los reglamentos especiales en cuanto se relacionan con el público en general.
3. Las secciones Virreinato, Independencia y República que forman el Departamento de Historia quedan especialmente a disposición del Instituto.
4. Como las rentas del Museo no permiten por ahora sino el sostenimiento del Instituto de Antropología, con jefes y auxiliares rentados, el Instituto Universitario de Historia del Perú no se sustituye en todas las obligaciones ni funciones

4 Valcárcel recibió el oficio N° 2500 de la Dirección General de Enseñanza, a cargo del Director General de Enseñanza Accidental, Carlos Rodríguez Pastor, en la que se transcribía la resolución suprema N° 793 de la Junta de Gobierno, de fecha 12 de los corrientes.

del de Investigaciones Históricas que debió establecerse, sino que lo reemplaza de acuerdo con la declaración de fines contenidas en su propio Reglamento.

5. Compete al director del Instituto Universitario de Historia del Perú:
   - Absolver informes de carácter técnico, por sí o por la respectiva comisión del Instituto.
   - Integrar los Comisión de redacción del Boletín y de Publicaciones o Imprenta.
   - Cooperar a la más acertada dirección del Museo, en su papel de consultor.
   - Representar al Instituto en el régimen interno o en las actividades exteriores del Museo.
   - Establecer por acuerdo del Instituto las normas y condiciones que aseguren la conservación, conocimiento y difusión del acervo histórico que el Museo custodia.
   - Cautelar en general el patrimonio-arqueológico del Perú e intervenir en la declaración oficial de monumentos nacionales, atendiendo al voto del Instituto en pleno.
   - Promover vinculaciones y protección a las distintas dependencias del Museo.
   - Otras labores de carácter semejante y que no importan una obligación sino un servicio concejil, o solicitud del Director General del Museo.
   - El Museo pone a disposición del Instituto las páginas del Boletín o Revista que editará periódicamente, así como los servicios tipográficos de su propia instalación, dentro de los turnos y condiciones que fije el Comité respectivo.

b. Del Instituto Nacional de Antropología de la Universidad y el Museo Nacional

1. El Instituto Nacional de Antropología de la Universidad de San Marcos se sustituye el de Investigaciones Antropológicas fundado como anexo al Departamento de Antropología del Museo Nacional por el decreto ley del 9 de abril de 1931.

2. El Director del Instituto Nacional de Antropología de la Universidad asume, en consecuencia, las funciones y obligaciones que dicho decreto ley asigna al jefe del Instituto de Investigaciones Antropológicas del Museo Nacional.
3. Los Profesores y alumnos universitarios del Instituto dispondrán de todas las facilidades necesarias para el cumplimiento de sus propósitos científicos dentro del Museo, en sus diversas secciones, sin más limitación que la observancia de las proscripciones contenidas en el Estatuto y Reglamentos de aquel.
4. Como las colecciones arqueológicas del Museo demandan con urgencia una labor activa de preservación y preparación de especies, que aseguren su conservación indefinida y su adecuada exhibición, el director del Museo, pone provisionalmente a disposición del Instituto para facilitar sus labores, un Administrador, un Preparador, y un Sirviente.
5. La Dirección del Museo administrará y supervigilará directamente, o por intermedio de un representante suyo, todo lo relacionado a las colecciones arqueológicas que sean utilizadas por el Instituto como materiales de estudio, de reparación o de preparación. Controlará igualmente cuanto se refiere a la preparación de las especies, teniendo especial cuidado en el registro de los especímenes arqueológicos que ingresen o egresen a los talleros y demás secciones del Instituto. Cuidará del edificio, de los libros de Inventario, de todas las existencias y de cuanto se relaciona con las actividades de carácter administrativo.
6. Para realizar las funciones especiales que el decreto ley señala al Instituto, este recibirá las partidas consignadas en el Presupuesto Administrativo del Museo bajo las denominaciones de “Sostenimiento del Instituto de Investigaciones Antropológicas” y “Para exploraciones y gastos de exposición y conservación de las colecciones arqueológicas”, la primera de seiscientos soles, y la

segunda de cuatrocientos soles mensuales. El Instituto presentará mensualmente a la Dirección del Museo la cuenta documentada de la manera como hubiera invertido las partidas que se le asignan.

7. La reglamentación Interna del Instituto será aprobada previamente por el Director General del Museo.



Imagen 2. Luis E. Valcárcel en 1964, cuando era director del Museo Nacional de la Cultura Peruana. Foto: archivo familiar. https://elcomercio.pe

La Organización del Instituto en la Facultad de Letras de San Marcos

Luego de la organización externa vendría ahora la organización interna, y esta se realizaría en la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos, donde se encontraría el Instituto de Antropología

En el contexto de la reforma universitaria, y bajo el rectorado del Dr. José Antonio Encinas, varias Facultades de la universidad estaban reorganizando su estructura académica.

De esta forma la Facultad de Letras inicia su primera reforma (31-VIII-1931) durante varias sesiones y con asistencia del Rector.[5] La Facultad de Letras estaba bajo la presidencia del sub decano, Dr. Alberto Ureta, y la presencia de los Dres. Jiménez Borja, Manuel Abastos, Honorio Delgado, Manuel Argüelles, Julio C. Tello, Uriel García, Jorge G. Leguía, Mariano Iberico, Salinas Cossío, Luis E. Valcárcel, Jorge Basadre, Enrique Barboza, Velásquez y Porras Barrenechea, además de la presencia de los delegados estudiantiles: señores Estuardo Núñez, Otero, Patrón y Silva. Con ellos se dio inicio a un largo debate sobre la reforma universitaria y la reorganización de la Facultad.

Todo este proyecto que se iba a discutir sería el antecedente para la profesionalización y futura institucionalización de las carreras, y que daría como resultado, años después, a la fundación de los Institutos, Departamentos y Escuelas Académico-profesionales.

5 "Encinas inició una reforma muy interesante porque fue el precursor del Colegio Universitario, él creó el Colegio Universitario para preparar a los alumnos antes del examen de ingreso (o en vez del examen de ingreso), pero dando una preparación adecuada, salvando los vacíos, los errores, las desviaciones que tenían los planes de estudio de primaria y secundaria. Para este proyecto se nombró profesores del Colegio Universitario a los alumnos distinguidos de la Universidad. De la Facultad de Letras salieron por ejemplo profesores de Literatura y de Historia. El director del Colegio Universitario fue Raúl Porras" (Salaverry García & Chiri Jaime, 1999).

En ese entonces el Rector agradeció la invitación que había recibido de la Facultad para asistir a dicha sesión y explicar a los catedráticos su plan de creación del Colegio Universitario y la Escuela de Altos Estudios, así también para absolver todas las preguntas y consultas que quisieran hacérsele con relación a la organización de los Institutos. Expuso extensamente las razones por las que, en su concepto, las Facultades preparatorias de la Universidad no habían llevado su rol, principalmente por haberse limitado a ser centros de preparación para los estudios de Jurisprudencia o de Medicina, olvidando sus fines propios de cultura general. Expresó que otro de los defectos fundamentales de la organización vigente era el de los métodos empleados en la enseñanza en la que predominaban las lecciones de exposición verbal y la que prescindía casi en lo absoluto de investigación directa. Dijo que era necesario dividir las actividades de las Facultades de Ciencias y de Letras en dos ciclos perfectamente distintos, uno correspondiente a los cursos de cultura general que pertenecerían al Colegio Universitario y otro de especialización e investigación que correspondería a la Escuela de Altos Estudios. En cuanto al papel que correspondería a las Facultades dentro de esta nueva organización dijo que les correspondía una labor de alta dirección y coordinación pedagógica y una función administrativa.

Refiriéndose al plan de estudios del Colegio Universitario o ciclo de Cultura General, dijo que en su concepto el primer año de esta sección debería estar formado por un curso de idiomas, otro de Castellano, Revisión de Matemáticas, Antropología y Biología. Recalcó la importancia fundamental que tenían los idiomas en la enseñanza universitaria y dijo que consideraba indispensable el aprendizaje por lo menos de dos idiomas para todo estudiante universitario y de cuatro idiomas para todo el que quisiera obtener el título de Doctor. El segundo año del Colegio Universitario debía corresponder en su concepto los cursos de Historia y Geografía del Perú como obligatorios y el resto de los cursos debían ser electivos. Expresó finalmente

que en la realización completa del plan que había propuesto a la Universidad encontraba principalmente dificultades de orden económico, pero que confiaba en que la Universidad prestaría todo el apoyo de que era capaz a las ideas que trataba de llevar a la práctica.[6]

El doctor Ureta expresó la satisfacción y el agradecimiento de la Facultad por la presencia del Rector en el seno de esta con el objeto de ilustrar el debate del plan de reforma universitaria. El Dr. Iberico preguntó cuál sería la situación de la Facultad dentro del nuevo plan y qué relaciones existirían entre el Colegio Universitario y los diversos Institutos y entre el Colegio y las Facultades profesionales, y a quién correspondería la determinación de las materias que deberían adquirirse en el Colegio Universitario para ingresar a los Institutos o Facultades. El Rector repuso que serían las Facultades de Derecho y de Medicina los que indicarían los cursos necesarios para el ingreso a estas en la misma forma que existe actualmente. El Dr. Tello opinó porque debería exigirse para ingresar a las Facultades profesionales haber seguido los cursos del Colegio Universitario y haber obtenido el título de Bachiller.

El Rector aceptó las proposiciones del Dr. Tello en lo que se refiere al certificado de cultura general pero no en lo relativo al título de Bachiller.

El Dr. Iberico dijo que el plan remitido a la Facultad por el Rector, y que se hallaba en discusión, faltaban algunos cursos y que debía ampliarse. Por su parte, Jorge Basadre opinó lo contrario, que había que reducir el ciclo de los cursos

6 "Encinas inició una reforma muy interesante porque fue el precursor del Colegio Universitario, él creó el Colegio Universitario para preparar a los alumnos antes del examen de ingreso (o en vez del examen de ingreso), pero dando una preparación adecuada, salvando los vacíos, los errores, las desviaciones que tenían los planes de estudio de primaria y secundaria. Para este proyecto se nombró profesores del Colegio Universitario a los alumnos distinguidos de la Universidad. De la Facultad de Letras salieron por ejemplo profesores de Literatura y de Historia. El director del Colegio Universitario fue Raúl Porras" (Salaverry García & Chiri Jaime, 1999).

obligatorios al mínimo, exponiendo los cursos elementales que, en su concepto, debían integrar el plan. El Rector declaró en primer lugar que los cursos que deberán seguir los aspirantes a Derecho en la Facultad de Letras han sido ya determinados por la Facultad de Jurisprudencia. En cuanto al plan insinuado por el doctor Basadre declaró que era el plan soviético, pero que no era aplicable a la enseñanza universitaria, que es típicamente de investigación, sino a la segunda enseñanza, y que el plan de cursos estaba ya indicado por él al hacer el cuadro de los que deberá comprender el primer año del Colegio Universitario. El Dr. Velásquez se declaró de acuerdo con las ideas expuestas por el Rector exponiendo que, en su concepto, los defectos de la enseñanza universitaria provenían principalmente de la deficiencia de los estudios de la segunda enseñanza. Dijo que las condiciones mentales de los alumnos provenientes de los colegios eran pobrísimas, que había que rehabilitarlos culturalmente aclarando y estructurando lo que habían traído, pero que consideraba que el aporte de ellos era de base demasiado pobre para la investigación. Refiriéndose particularmente al plan de estudios del primer año dijo que consideraba que los alumnos que ingresaban a la Universidad no estaban suficientemente preparados para hacer el estudio de la Antropología.

El Dr. Tello intervino declarando que era un error creer que la Antropología era una ciencia sumamente difícil y complicada y que en su concepto esta debería enseñarse hasta en los Kindergarten.

Por su parte, el Dr. Salinas Cossío dijo que había sentido una especial complacencia al escuchar las palabras del Rector referente a la importancia que se concedería en adelante al estudio de los idiomas, los que consideraba indispensables para la adquisición de una cultura universitaria, y que en su concepto debía exigirse a todo estudiante que sepa traducir por lo menos un idioma extranjero.

El Dr. Tello dijo que no debía admitirse a nadie en la Universidad si no había comprobado previamente el estudio

del quechua. El Rector se refirió nuevamente a la importancia principal de los idiomas, que lo habían determinado a crear el Instituto de Idiomas y quien haría todos los esfuerzos posibles para aumentar el número de profesores de idiomas.

Velásquez, por su parte, refiriéndose a la organización de los diversos institutos de la escuela de Altos Estudios, dijo que el funcionamiento de estos y el desarrollo de las investigaciones necesitaban principalmente de elementos de trabajo tales como bibliotecas, gabinetes y laboratorios que la Universidad no está en aptitud de adquirir y que por lo tanto muchas de las reformas propuestas habían de quedarse simplemente escritas (Salaverry García & Chiri Jaime, 1999).

El Rector declaró que la Universidad estaba dispuesta a hacer todos los esfuerzos económicos necesarios para la adquisición de los elementos materiales, pero que mientras estos se obtenían esperaba contar principalmente con el elemento hombre y la voluntad de trabajar de todos los profesores de la Universidad.

Habiéndose retirado el Rector, el Consejo, después de una discusión sobre puntos esenciales del plan propuesto, acordó aprobar en principio la organización del Colegio Universitario, reservándose el derecho de formar y revisar los planes pedagógicos de este. El Decano declaró que siendo necesaria la inmediata organización de los estudios dentro del nuevo plan, proponía a la Junta que se declarase en sesión permanente y continua hasta su aprobación total (Salaverry García & Chiri Jaime, 1999).

En la sesión permanente (01-IX-1931), y bajo la presidencia del sub decano Alberto Ureta, y con la presencia de los Dres. Luis E. Valcárcel, Jorge Basadre, Jiménez Borja, Raúl Porras, Manuel Arguelles, Uriel García, Julio C. Tello, Manuel Abastos, Honorio Delgado, Luis Alberto Sánchez, y los delegados: Fernández, Núñez, Otero, Patrón, Silva, quedó aprobado el cuadro del 1° y 2° año del Colegio Universitario:

Primer año: Cursos obligatorios:

- Elocución y Complementos del Castellano
- Revisión de Matemáticas
- Biología
- Historia General de la Cultura
- Un idioma

Segundo año: Cursos obligatorios:

- Antropología (dos términos)
- Historia General de la Cultura (dos términos)
- Sicología (dos términos)
- Un idioma (dos términos)
- Cursos electivos (cuatro términos)

Más adelante, en otra sesión permanente (02-IX-1931), se acordó que el plan de estudios del tercer año del Colegio Universitario fuera totalmente electivo como lo había propuesto el Rector, pero atendiendo a la situación especial de los alumnos que ingresaran a él en 1931, los que se habían regido por el plan anterior de la Facultad de Letras, y teniendo en cuenta que la mayor parte de ellos son aspirantes a la Facultad de Jurisprudencia, se acordó recomendarlos, de acuerdo con las disposiciones adoptadas por esta Facultad, el siguiente plan transitorio:

Tercer año 1931:

- Historia General del Perú
- Historia General de la cultura
- Filosofía General
- Sicología
- Sociología
- Un idioma

En seguida se aprobó la siguiente lista de cursos electivos para los alumnos del Colegio Universitario además de los ya nombrados:

- Historia general de la economía Social
- Problemas de la Civilización contemporánea
- Historia General de las Ciencias
- Latín
- Historia y Literatura del idioma castellano
- Historia General de la Literatura
- Lógica e historia de las ideas morales
- Filosofía General
- Sicología General
- Sociología General
- Historia General de la Cultura
- Sociología Nacional
- Idiomas (cuatro idiomas)

Con los mismos catedráticos continuó, en sesión permanente (4-IX-1931), la discusión del proyecto del Rector sobre la organización de la Escuela de Altos Estudios.

En otra sesión (5-IX-1931), y bajo la presidencia del Dr. Ureta, con asistencia de los Dres. Tello, Arguelles, Basadre, Valcárcel, Salinas, Leguía, Iberico, Abastos, Jiménez, Sánchez, Velásquez, Porras, y los delgados: Fernández, Núñez, Otero, Patrón y Silva, se trató de la constitución del Instituto de Filosofía. En la discusión de este plan se trasladó el curso de Sociología, que figuraba en el plan del Rector, al Instituto de Antropología. Luego continuaron con la organización del Instituto de Historia y de Historia del Perú. En seguida se aprobó el plan de estudios del Instituto de Antropología de la siguiente forma:

Instituto de Antropología

Cursos Generales:

- Antropología General (dos términos)

Cursos de Especialización

- Antropología Física (dos términos)
- Arqueología Incaica (un término)
- Arqueología pre-incaica (un término)

- Fuentes antropológicas (dos términos)
- Etnología (un término)
- Antropología Social (un término)
- Arqueología americana (un término)

Seminarios y cursos de investigación

- Seminario de Etnología
- Seminario de Antropología Social
- Seminario de Fuentes antropológicas
- Seminario de Arqueología

Este plan debía ejecutarse al año siguiente, lamentablemente el proyecto quedó truncado al ser recesada al Universidad en 1932.



Imagen 3. José Antonio Encinas. https://rpp.pe

Consideraciones finales

¿Qué factores desencadenaron la idea de crear un Instituto de Antropología en San Marcos? Posiblemente la necesidad de estudiar a los indígenas y sus comunidades entonces excluidas.[7] Si bien la antropología académica como disciplina universitaria recién surge en el Perú en los años cuarenta, no debemos negar el hecho de que años atrás hubo intentos por institucionalizar y profesionalizar la antropología en el Perú. Por institucionalización entiéndase la creación de un Instituto dedicado a formar antropólogos, y por profesionalización al conjunto de herramientas, y/o especialistas, que permiten capacitar y/o mejorar la labor en la investigación (syllabus, docentes, cátedras, entre otros).

Además, los trabajos o ensayos monográficos previos a este tema del indígena (Valcárcel, Castro Pozo, Francisco Tudela, Uriel García, Joaquín Capelo, entre otros) dan cuenta de la existencia de un nuevo actor que estaba siendo "marginado" y que merecía ser revalorado y/o estudiado.

El Instituto tuvo como finalidad lo siguiente: "conocer científicamente al Hombre como miembro del grupo racial o social peruano; y para ello se propone estudiar todos los testimonios que permitan conocer su pasado, su condición actual y las posibilidades de su mejoramiento en el porvenir, y divulgar las enseñanzas derivadas de dichos estudios".

Como hemos descrito líneas arriba, el proyecto de la organización del Instituto de Antropología, donde participó el Rector y los catedráticos, tuvo también por finalidad formar antropólogos profesionales, esto último se desprende de las cátedras y los seminarios creados, que en sí tuvieron como único propósito la formación académico profesional del estudiante.

El receso de San Marcos en 1932 acabó con el proyecto de institucionalizar la antropología en la universidad, y no sería

7 "En conjunto se puede afirmar que la década de 1920 a 1930 representó un considerable incremento en la imagen del indio en la conciencia de la intelectualidad peruana" (Basadre, s/f, pág. 33).

hasta 1946 cuando se retoma la idea de crear un Instituto para formar antropólogos profesionales en la Universidad de San Marcos.

El presente ensayo es solo una somera descripción, corresponde a los acuciosos investigadores profundizar el tema para reconstruir esa etapa de la historia de la Universidad.

Anexo. Facultad de Letras. Escuela de Altos Estudios[8]

Instituto Nacional de Antropología

I. Objeto y Propósitos

El Instituto tiene por objeto conocer científicamente al Hombre como miembro del grupo racial o social peruano; y para ello se propone estudiar todos los testimonios que permitan conocer su pasado, su condición actual y las posibilidades de su mejoramiento en el porvenir, y divulgar las enseñanzas derivadas de dichos estudios.

II. Materiales de Estudio

Los materiales de estudio son:

A. Los testimonios relativos a la constitución física del hombre: la historia de su desenvolvimiento desde las formas humanas inferiores hasta las formas humanas superiores, y las características étnicas, físicas y mentales de ellas.

B. Los testimonios arqueológicos y etnológicos.

C. Los testimonios históricos relativos a la raza aborigen.

A. Los testimonios relativos a la constitución física del Hombre

A. La población actual, principalmente la población peruana de sangre aborigen: los tres o cuatro millones de habitantes

8 Documento sin clasificar del Archivo Histórico de San Marcos, 1931.

que presentan características físicas y mentales que, bien comprendidas, ayudarán a la interpretación del hombre en la actualidad, y a la comprensión de sus aptitudes y posibilidades físicas e intelectuales futuras.

B. Los restos humanos de las generaciones desaparecidas, preservador en los cementerios y yacimientos arqueológicos, rectos humanos desecados o momificados artificialmente, y restos esqueléticos.

B. Los testimonios Arqueológicos y etnológicos

a) Los monumentos: ruinas de antiguas poblaciones, wakas, adoratorios y templos; acueductos, represas, caminos, puentes, jardines o andenerías agrícolas; y las innumerables reliquias de los productos menores de la industria humana que se hallan en las tumbas, en las cavernas, en los basurales, y, en general, en las formaciones que contienen restos de la actividad Humana.

b) Los productos de las artes e industrias actuales de las gentes de bajo nivel cultural, así de las tribus de la región de la floresta como de las poblaciones indígenas de la Sierra, cuyo estudio, en lo que respecta a la manufactura, la forma, el uso, el significado y el origen de dichos productos, es de suma importancia para el conocimiento de las artes e industrias del pasado.

c) Los testimonios tradicionales: creencias y costumbres, narraciones y dichos; esto es, las creencias y prácticas supersticiosas, las costumbres tradicionales, los cuentos, fábulas, apólogos, mitos, leyendas locales, proverbios, apodos, rimas de cuna, etc.

d) El folk-musical o música popular, baladas y canciones y drama popular.

e) Las lenguas y dialectos: Keshwa, aimara, uro, muchic, akaro, etc. y los troncos lingüísticos de las florestas.

f) Las instituciones: aillus y otras organizaciones sociales, políticas, económicas y religiosas aborígenes, derivadas de estas, o resultantes del mestizaje de indio y europeo.

C. Los testimonios históricos relativos a la raza aborigen

a) La literatura de los cuatro siglos transcurridos desde la Conquista Española hasta la fecha, relacionada con la historia de los Indios.

b) Los títulos de tierras de comunidades: empadronamientos y censos; expedientes de juicios sobre propiedades comunales; informes relativos a la condición social, intelectual, económicos, políticos y religiosa de los Indios de las diferentes regiones del Perú, etc.

c) Los documentos de la Curia Episcopal, relativos a los Indios.

d) El Archivo del Protectorado de los Indios y del Patronato de la Raza Indígena, y los de la Sección Indígena de los Ministerios de Instrucción y de Fomento.

e) Los manuscritos existentes en las bibliotecas y Archivos extranjeros relativos al Perú Pre-colombino.

Funciones

Aparte de la enseñanza general y especializada que ofrecerá el Instituto, este orientará de preferencia sus actividades hacia la investigación científica relativa al mejor conocimiento del Hombre en el Perú, y hacia el sistema de enseñanza denominado "plan de estudio independiente". Mediante este plan el alumno, de acuerdo con el profesor, formulará su propio programa de estudios y lo desarrollará bajo la dirección de este.

El estudiante que al terminar el 2° Año del Colegio Universitario hubiese revelado vocación o habilidad excepcional en determinada materia antropológica, puede, si así lo desea, matricularse en la Escuela de Altos Estudios para continuar su carrera universitaria en el Instituto de Antropología conforme al "plan de estudio independiente".

El Instituto, por medio de sus Seminarios o Secciones respectivas, preparará al estudiante un programa de trabajo más comprensivo y más intensivo que el del estudiante común, programa cuyo desarrollo ha de requerir necesariamente de una dirección técnica personal más inmediata.

El Instituto nombrara a uno de sus miembros para servir como consejero o tutor del estudiante; para ayudarle a trazar el programa de estudio; para familiarizarle con las fuentes bibliográficas principales; para vigilar su trabajo, y apreciar su adelanto mediante pruebas consistentes en informes, tesis y discusiones en los seminarios.

El estudiante será responsable del manejo de su tiempo; pero tendrá presente que trabaja para obtener su grado y que las pruebas del grado acreditarán que está capacitado para utilizar y organizar el conocimiento que ha adquirido.

Estudios indispensables para obtener los grados de Bachiller y Doctor en Antropología

Los estudiantes regulares que durante dos años hubieren llevado en el Instituto seis cursos de investigación a satisfacción de la Sección o Secciones en los que hubiera realizado, y que hubieren sido aprobados, además por lo menos en seis cursos superiores seguidos en los ostros Institutos de Ciencias, o Letras, de acuerdo con el plan de estudio independiente aprobado por el Instituto, serán declarados expeditos para obtener el grado de Bachiller en Antropología.

Los Bachilleres en Antropología que hubieren llevado en el Instituto dos cursos de investigación durante un año, dedicando íntegramente su tiempo a los trabajos que dichos cursos demanden —los que culminarán en dos trabajos calificados por el Instituto como verdaderas contribuciones nuevas al conocimiento antropológico—, serán declarados expeditos para obtener el grado de Doctor en Antropología.

El Instituto auspiciará la publicación de dichos trabajos.

En el diploma del Bachillerato se indicará que el graduado posee conocimientos generales de Antropología; y en el del doctorado se indicará el ramo del conocimiento en el que el graduado se ha especializado.

Se concederá certificados de estudios especializados a los estudiantes no regulares que posean títulos o grados concedidos por las otras Facultades de la Universidad, y que

hubieren seguido cursos de investigación en el Instituto, por lo menos durante un año, y que a juicio de este sean acreedores a grados de Bachiller o Doctor.

El Bachillerato en Antropología capacita para el ejercicio de ciertos cargos técnicos en la Administración Publica relativos a la población indígena en sus aspectos educacional, económico y religioso. El Doctorado en Antropología capacita para el desempeño de los altos cargos administrativos y técnicos relacionados con la especialidad del graduado: Directores de los Gabinetes de Antropometría del Ejército, de la Armada, de Investigaciones policiales, etc. técnico en folklore, sociología indígena, etnología y lingüística.

Organización Técnica

El Instituto se organiza a base del Seminario.

El Seminario es una asociación cooperativa de maestros y alumnos para estudiar e investigar; o sólo de maestros cuyas actividades se orientan en el sentido de una rama especializada de la Antropología. El Instituto organiza, además, gabinetes de investigación individual y de investigación técnica especializada.

El Instituto se compone, por ahora, de los siguientes Seminarios:

- Seminario de Antropología Física.
- Seminario de Etnología.
- Seminario de Arqueología.
- Seminario de Antropología Social.
- Seminario de Fuentes Antropológicas.
- Seminario de Geografía Social.

A. Seminario de Antropología Física. En este se estudia al Hombre como entidad biológica: sus caracteres sexuales y étnicos; antropometría y sicometría.

B. Seminario de Etnología. En este se estudian los múltiples productos de la actividad física y religiosa, y comprende:

a. La etnología del aborigen de la floresta amazonia.
b. La tecnología primitiva: artes utilitarias.
c. La Lingüística.
d. La Estetología: artes decorativas.
e. El Folklore, Mitología y Religión.

C. Seminario de Arqueología. Trata de la reconstrucción historia, a base del estudio de los productos dejados por la actividad humana a través de sus edades. Se comprende en ella, el estadio de los restos arqueológicos de las diferentes eras precolombinas: Megalítica Arcaica, Pre-incaica e Inkaica.

D. Seminario de Antropología Social. Estudia las Instituciones:

a. El estudio de la sociedad indígena a base de la documentación histórica.

b. El estudio de la sociedad indígena a base de los datos aportados por la observación de las condiciones actuales de los aborígenes.

E. Seminario de fuentes documentales antropológicas. En este se estudian las obras de los cronistas y escritores de Indias, y en general, la bibliografía antropológica peruanista, y se incluye en ella:

a. La documentación relativa a los Indios de los siglos XVI, XVII y XVIII.

b. La bibliografía antropológica nacional moderna en lengua castellana.

c. La bibliografía antropológica peruanista en lenguas extranjeras.

F. Seminario de Geografía Social. Estudia la distribución presente y las características étnicas en relación con el medio geográfico, y las condiciones biológicas del medio en sus relaciones con el Hombre.

Organización Administrativa

En la Organización Administrativa, se comprende:

A. El Personal técnico Facultativo del Instituto,

B. Personal Administrativo.

El Personal técnico se compone de los Profesores de Seminario y de los Auxiliares de Seminario.

El Profesor debe poseer grado académico, o ser autor de trabajos de investigación en algunos de los ramos del conocimiento comprendidos en el Instituto.

El Auxiliar acreditará su competencia mediante trabajos inéditos o publicados.

Las obligaciones del Profesor y Auxiliar de Seminario se refieren principalmente a la contribución que puedan aportar al mejor conocimiento de determinada materia; a la enseñanza de los métodos de investigación: y a la vulgarización científica mediante conferencias y publicaciones.

Tanto el Profesor como el Auxiliar del Seminario están obligados: 1° a presentar trimestralmente el resultado de los trabajos llevados a cabo en el Seminario que corre a su cargo, en condiciones de ser publicados; 2° a presentar anualmente una memoria sobre el funcionamiento del Seminario; 3° a ofrecer trimestralmente una conferencia de vulgarización científica, o a presentar un trabajo de esta misma naturaleza para su publicación; 4° a guiar al alumno o alumnos en la confección del plan de estudio independiente, obligación esta última de carácter opcional para los Auxiliares de Seminario.

El Personal Facultativo se reunirá obligatoriamente una vez por semana para tratar de preferencia asuntos de carácter técnico, y también asuntos de carácter social. Los primeros son aquellos relacionados con los principios y método de investigación científica, -los programas y planes de estudio de carácter cooperativo, y todo cuanto tienda a favorecer la especialización, la unidad en el trabajo, y la cooperación de los diferentes Seminarios en la realización de los fines y propósitos del Instituto. Los segundos se refieren a los medios

que tiendan a estrechar los vínculos sociales de los miembros y colaboradores del Instituto y fortalecer el espíritu y solidaridad entre profesores y estudiantes.

Todo miembro del Instituto está obligado a concurrir a las sesiones y a presentar, periódicamente, en estas las iniciativas o ponencias que tiendan a delimitar mejor el campo o dominio de sus investigaciones, a corregir las deficiencias que en la organización del Seminario pudieran presentarse, o a señalar los medios que aseguren el progreso de este.

Todo miembro del Instituto está obligado, igualmente, a presentar periódicamente al Comité Directivo los resultados de su labor tanto en pro de las investigaciones generales, como la labor de carácter especializado, individual o cooperativo.

Las iniciativas o ponencias se presentarán por escrito al finalizar la sesión para ser incluidas en la agenda de la sesión o sesiones posteriores, agenda que se dará a conocer a todos los miembros tres días antes de la sesión.

Las ponencias serán sustentadas por sus autores y discutidas, si fuere necesario, por los miembros del Instituto.

Podrán asistir a las sesiones del Comité facultativo y tomar parte en las discusiones los colaboradores asociados y estudiantes universitarios que se interesaran de modo especial por los asuntos tratados por el Instituto, pero no tendrán derecho a voto.

Personal Administrativo. El Instituto se gobierna por un Comité Consultivo y un Comité Ejecutivo. El Comité Consultivo es también deliberativo, y se compone de los profesores de Seminario, de un Delegado de los Auxiliares y de dos delegados de los estudiantes matriculados en el Instituto.

El Comité Ejecutivo se encarga de la ejecución de los acuerdos y resoluciones de carácter administrativo tomados por la Junta, y se compone del Director del Instituto, de un Secretario y de un Administrador.

El Director está obligado: 1°, a convocar y presidir las sesiones de los Comités del Instituto; 2°, a actuar como

medio ordinario de comunicación entre el Instituto y las facultades; 3°, a presentar a la Facultad de Letras una memoria anual sobre las condiciones generales del Instituto; 4°, a dirigir la correspondencia oficial y enterarse del estado, intereses y necesidades de la institución; y 5°, a ejercer una superintendencia general de todo lo que concierne al Instituto.

El Secretario y Administrador tendrán las funciones propias de esta clase de cargos.

Alumnos y Colaboradores del Instituto

El Instituto acogerá en su seno a cualquiera persona interesada en los estudios antropológicos siempre que ella esté capacitada para ofrecer mediante su labor una contribución efectiva a los fines de la institución.

Los colaboradores serán honorarios, corresponsales, y afiliados eventualmente, y estarán obligados a realizar sus trabajos conforme a un plan aprobado por el Instituto.

Los estudiantes son de dos clases: regulares y libres. Los primeros seguirán su carrera académica en el Instituto de acuerdo con el plan de estudio establecido por la Escuela de Altos Estudios. Los segundos tomarán parte, previo pago de los derechos de matrícula y con el carácter de alumnos o de investigadores, en cualquiera de las actividades del Instituto.

Publicaciones

El Instituto está obligado a preparar las siguientes publicaciones:

a. La memoria anual dividida en dos partes: una administrativa y otra técnica.

b. El Boletín mensual en tres series: 1. trabajos originales; 2. traducciones de artículos y libros; 3. trabajos de vulgarización: traducciones de artículos importantes sobre principios y métodos de investigación.

Exploraciones, excursiones y exposiciones

Según los recursos económicos de que disponga el Instituto, este realizará expediciones y excursiones a los lugares que

ofrezcan mayor interés para los estudios antropológicos. Una comisión especial se encargará de equipar la expedición después de aprobado el plan técnico de ella y el presupuesto de gastos por la Facultad de Letras.

Igualmente, el Instituto propiciará, por lo menos dos veces al año, exposiciones especiales que den a conocer los trabajos que realiza, los nuevos materiales adquiridos; exposiciones de arte indígena, decorativo, escultórico, textil, etc.

Referencia Bibliográficas:

Basadre, J. (s/f). *Historia de la República del Perú, vol. 16*. Lima: Editorial Universo.

Lumbreras, L. G. (2006). Apuntes sobre Julio C. Tello, el Maestro. *San Marcos. Revista editada por el Rectorado de la UNMSM*(24), 209-222. Obtenido de http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/san_marcos/n24_2006/a10.pdf

Pérez Alva, S. (1969). *Medio siglo de admisión a San Marcos.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Tauro del Pino, A. (2001). *Enciclopedia Ilustrada del Perú, vol. 6.* Lima: Peisa.

Valcárcel, C. D. (1967). *La Facultad de Letras y Ciencias Humanas (1919-1966).* Lima: La Universidad.

Fuentes primarias

Archivo Histórico de San Marcos. Documentos varios sin clasificar (1929-1935).

Ciudadanía integral desde la educación básica en el Perú [III].

El paradigma de la ciudadanía en la educación básica. Un caso de diversificación curricular para la educación de jóvenes y adultos (EBA)

César Hildebrando *Delgado Herencia*
Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, Perú
cdelgado411122@yahoo.es

Recibido: 04-02-2020
Aceptado: 11-03-2020

Capítulo 3. La ciudanización en el Currículo de Educación Básica 2016

La pedagogía actual desarrollada en dos paradigmas, de educación permanente y de ciudadanía pone énfasis en dos pilares sugeridos por J. Delors, de la educación para este siglo XXI, aprender a aprender y aprender para vivir juntos; ambos como procesos principales en la institución educativa. De particular importancia el *aprender a vivir juntos* dado que apunta a una formación integral y lleva implícita la función educativa en el desarrollo de ciudadanía, así como de cohesión social. Con ambos pilares el estudiante tendrá que construir un proyecto de vida en tres espacios:

- Ciudanizar para el desarrollo de aprendizajes permanentes
- Ciudanizar para una sociedad/economía del conocimiento
- Ciudanizar para un empleo o auto empleo digno

Esos tres espacios interrelacionados darán al estudiante de educación básica la pauta más clara para tomar conciencia de pertenencia. A nivel de sociedad, el despliegue de procesos educativos más convergentes en contenidos comunitarios, en el Estado con sistemas de aprendizajes a lo largo y ancho de toda la vida; que significa actividades autónomas de aprendizajes

(indagar, descubrir) como primera tarea de ciudanización desde una pedagogía crítica, lo cual modifica toda la lógica institucional de las escuelas, también en contenidos y otras metodologías; asimismo exige a los docentes una nueva actitud con su comunidad de aprendizajes construida en la escuela, superando interesadas propuestas educativas alrededor del productivismo y/o consumismo como patrón de éxito o de retorno de la inversión.

No es que la escuela tenga una nueva función, se trata de rescatar y darle un nuevo valor a la formación integral escolar definiendo con claridad la finalidad de ciudanización sustantiva y para el cambio social si se trata de una sociedad postcolonial, como es el caso peruano. Si esto es así, no solo se tendrá una educación para la ciudadanía sino *por la ciudadanía*, donde el rol de la escuela se integra a la *comunidad educadora*, de modo que desarrolle el protagonismo de todos.

Competencias para ciudanización en el currículo de educación básica 2016

Todo sistema educativo se asienta en un marco general de competencias claves que orientan los procesos pedagógicos, de gestión e institucionales. Así como a nivel asociativo, el sistema pedagógico a su vez los refleja. El marco de referencia europeo,[1] como en el Perú el marco curricular para la educación básica desde el 2013 apuntaba ocho aprendizajes fundamentales,[2] en el currículo de educación básica aprobado

1 Las ocho competencias claves son "...comunicación en la lengua materna; comunicación en lenguas extranjeras; competencia matemática y competencias básicas en ciencia y tecnología; competencia digital; aprender a aprender; competencias interpersonales, interculturales y sociales, y competencia cívica; espíritu emprendedor; expresión cultural..." (Bolívar, 2007, págs. 130-131).

2 Estos ocho son: actúa e interactúa con seguridad y ética, y cuida su cuerpo; aprovecha oportunidades y utiliza recursos para encarar desafíos o metas: ejerce plenamente su ciudadanía; se comunica para el desarrollo personal y la convivencia social; plantea y resuelve

el 2016,[3] estas competencias descriptivas las hemos ordenado en ocho competencias generales (se excluye religión por su carácter doctrinal) son:

1. **Comunicación lingüística**. El estudiante se informa oralmente en su lengua materna, lee diversos tipos de textos escritos, escribe diversos tipos de textos; se comunica oralmente en castellano como segunda lengua, lee escritos. Escribe diversos tipos de textos; se comunica oralmente en inglés como lengua extranjera, lee diversos tipos de textos, escribe diversos tipos de textos.
2. **Matemática**. El estudiante resuelve problemas de cantidad; resuelve problemas de regularidad, equivalencia y cambio; resuelve problemas de gestión de datos e incertidumbre; resuelve problemas de forma, movimiento y localización.
3. **Desarrollo de conocimiento del mundo físico**. El estudiante gestiona responsablemente el espacio y el ambiente; indaga mediante métodos científicos para construir sus conocimientos; explica el mundo físico basándose en conocimientos sobre los seres vivos, materia y energía, biodiversidad, tierra y universo.
4. **Salud y educación física**. El estudiante se desenvuelve de manera autónoma a través de su motricidad; asume una vida saludable; interactúa a través de sus habilidades socio motrices.
5. **Social y ciudadanía**. El estudiante construye su identidad; convive y participa democráticamente; construye interpretaciones históricas; gestiona responsablemente los recursos económicos.

problemas usando estrategias y procedimientos matemáticos; usa la ciencia y la tecnología para mejorar la calidad de vida; se expresa artísticamente y aprecia el arte en sus diversas formas; gestiona su aprendizaje (MINEDU, 2014, pág. 6).

3 Currículo Nacional de Educación Básica 2016, Ministerio de Educación, considera 33 competencias a lograr en el estudiante de educación básica en los 14 años de escolaridad.

6. **Cultura y arte**. El estudiante aprecia de manera crítica manifestaciones artísticas culturales; crea proyectos desde los lenguajes artísticos.
7. **Aprender a aprender digital**. El estudiante agencia su aprendizaje de manera autónoma; se desenvuelve en los entornos virtuales generados por las TIC; diseña y construye soluciones.
8. **Aprender a emprender**. El estudiante trata proyectos de emprendimiento económico o social.

En tanto para los europeos el paradigma de educación para la ciudadanía se encuentra en las competencias interpersonales, interculturales/sociales y competencia cívica; en el currículo de educación básica 2016 lo expresa como "ejerce plenamente su ciudadanía", de las ocho competencias generales en orden de prelación para la enseñanza/aprendizaje de ciudanización escolar tenemos las competencias 1, 5, 6 como las principales, el resto de competencias tienen rol de complementariedad.

Competencia social y ciudadanía en el currículo de educación básica 2016

Los aspectos sociales son centrales en la formación integral del estudiante en la educación básica. Aquí se halla la idea fundante del pensamiento social, la relación historia y geografía, en su nivel de mayor generalidad tiempo/espacio, el tiempo histórico y el espacio natural. No es sencillo responder la pregunta, ¿por qué todos deben comprender las sociedades en las que viven?; no hay una sola respuesta ni las que existen son totalmente satisfactorias; en su base está el carácter ideológico/político de los saberes sociales.

A diferencia de los otros saberes, el social convoca al sistema de relaciones con las personas y en ese marco ideológico-político se direccionan hacia temas del poder, de aquellas personas o grupos posicionados en los bloques de dominio socio económico en el país. De ahí sus procesos principales, cambio y continuidad, tiempos cronológicos y

tiempos históricos, espacios percibidos y tiempos construidos; las escalas temporales y espaciales son algunas claves de la comprensión social, siempre incididos por intereses y expectativas de los prójimos, su ubicación en los estratos sociales de acuerdo como ha sido organizada la sociedad nacional.

Ese saber social en la educación básica consiste en diseñar actividades destinadas a que los estudiantes adquieran comprensión y no solo información, datos que se consideren relevantes sobre la sociedad peruana. La comprensión de los procesos sociales –históricos y ambientales- se asienta en la cavilación del estudiantado del conjunto de la sociedad en tiempos pasados y diferentes espacios, cuyo propósito es apropiarse de las notaciones más generales que sostienen esos hechos en cada lugar y momento para que el estudiante sienta, piense y actúe.

Aquello significa a nivel de escuela que el saber social cristaliza ciudadanía integral y trata que los estudiantes comprendan desde la historia y geografía, empiecen a ser ciudadanos cuidadosos y competentes, no solo como aspiración. Las competencias sociales y de ciudadanía están nucleadas en la formación de saber social; en otros términos, el pensamiento histórico contribuye a la formación de ciudadanía democrática; desde cuatro ideas:

- instituciones políticas, su evolución en el tiempo del estado, partidos, corrientes de opinión, etc.
- historias comparadas, tanto en la historia nacional de momentos cruciales como en las regionales relacionadas con el país.
- dialéctica de procesos pasados y actuales, el cambio continuo por contradicciones y los intereses de los grupos sociales
- hábitos y costumbres democráticas, en las diversas etapas de la historia nacional tanto de democracia directa como representativa.

No es acumulación de datos, información, fechas, personajes, instituciones, anécdotas, tradiciones, aisladas e inconexas, estructuradas en un espacio/tiempo discontinuo.[4] Lo social y la ciudadanía integral en esta parte del siglo XXI en la educación básica maneja enfoques más vinculados a la indagación y el hecho vivido, no tanto aprendizajes de características y rasgos memorísticos sino de juicio para decisiones, compromisos y acciones democráticas pensadas. Preparar ciudadanos comprometidos para construir una sociedad nacional más justa, solidaria, igualitaria, que la actual.

Esa visión de la ciudadanía integral la indicaban W. Kymilcka y W. Norman (1997) y fraseada en el capítulo anterior. Lo que esa mirada de ciudadanía aporta finalmente es una nueva escena cultural que exige redefiniciones de instituciones, territorialidad, identidad, pertenencia, representación, aplicables en la educación básica. Actividades que se efectúan entre los dos enfoques formal e integral de ciudadanía y la afectación de intereses de clases..., por la constante diferenciación entre el capital y el trabajo para poder vivir mejor, tanto el ciudadano empoderado como las generaciones venideras; de ciudadanía no sólo igual ante la norma sino igual en el acceso a la riqueza material y simbólica, igualdad condicionada por cualidades (capacidades) y habilidades desde las aptitudes personales de los pobladores.

Los problemas de ciudanización en el mundo actual no reclaman datos y hechos del pasado sin cuestionamiento, dado que los problemas del siglo XXI que el egresado de la educación básica afrontará, además, son: emergencia ambiental; desigualdad de reparto de la riqueza; machismo y diferencia de género; desarrollo de los medios de comunicación de masas; informatización del planeta; sociedad global; construcción de una nueva conciencia social y la pluridentidad.

4 Como las que realizan las propagandizadas academias de preparación de ingreso a las universidades y que algunos profesores realizan en las escuelas de educación básica.

Todos unidos a aspectos de crítica al progresismo, visión de la sociedad no etnocentrica, revaluar la memoria de los vencidos y sus luchas, los nuevos vínculos de la humanidad con la naturaleza, la inclusión de las mujeres, la enorme diversidad cultural, una revisión de la democracia representativa, críticas al consumismo, lujo, propiedad privada, mercado; exige, además, superar todo tipo de fundamentalismo religioso, racismo, nacionalismo. Son saberes socialmente vivos.

De ahí se sigue que los conceptos en las competencias de saberes sociales en la educación básica son multiétnicos, inclusivos, de género, historias con los estudiantes en sus propios espacios; no privilegiando el texto; un saber social abierto a la diversidad, a todos los grupos y personas que conviven en el territorio y que habitan el planeta. La memoria y defensa del medio ambiente están más relacionadas con la imaginación, la conciencia histórica con lo cognitivo de datos, hechos y personajes –que no dejan de tener significado–, pero no son lo principal como ha venido siendo en el enfoque trasmisivo del saber social. Problematizar los temas, supone ampliar los horizontes de la intencionalidad pedagógica del docente como del estudiante en cuanto a las visiones de una misma fuente informativa, como decía P. Freire, "*la lectura* –comprensión– *de la realidad* –historia y naturaleza– *es diversa y múltiple*".

La competencia general social y ciudadanía activa está organizada en el currículo de educación básica 2016 por cuatro competencias descriptivas: i) construye su identidad, ii) convive y participa democráticamente, iii) gestiona responsablemente los recursos económicos, iv) construye interpretaciones históricas. En total 14 capacidades a desarrollar en el estudiante, distribuidas en once años de escolaridad que debería prepararlo como ciudadano activo.

i. **Construye su identidad.** La conceptualización de la competencia en el currículo de educación básica 2016: el estudiante conoce su cuerpo, sentimientos, pensamientos

y actuación, relacionados con la interacción social que lo hacen único –aunque debería enfatizar más la solidaridad social–.

Para lograr esa conceptualización el currículo nacional de educación básica 2016 distingue cuatro capacidades:

- valorarse a sí mismo como integrante de la colectividad nacional –¿asumiendo una identidad donde hay otras identidades producto de la pluriculturalidad y multinacionalidad peruana? –,
- autorregula sus emociones y por tanto su comportamiento,
- reflexiona y argumenta desde una axiología –¿no dice si propia o social?–
- vivir su identidad sexualidad y de género (MINEDU, 2016).

Imagen 1. Competencia sobre identidad en el Currículo de Educación Básica 2016.



La competencia para la identidad está centrada en el individuo y no en su relación con la comunidad nacional, tal como se observa en las cuatro capacidades y sus conceptos.

La identidad personal se asienta en la autovaloración, regulación de emociones, identificación de valores y la vivencia de su sexualidad y género. Tal como comunica esta síntesis es una identidad individual la cual no está trabada desde su origen a lo social y las diferenciaciones dentro de los grupos nacionales, regionales y locales. No la ponen en términos de ciudanización, luego es una identidad recortada, particular, personal. No es que pierda identidad el estudiante si se sabe hijo de su tiempo y espacio.

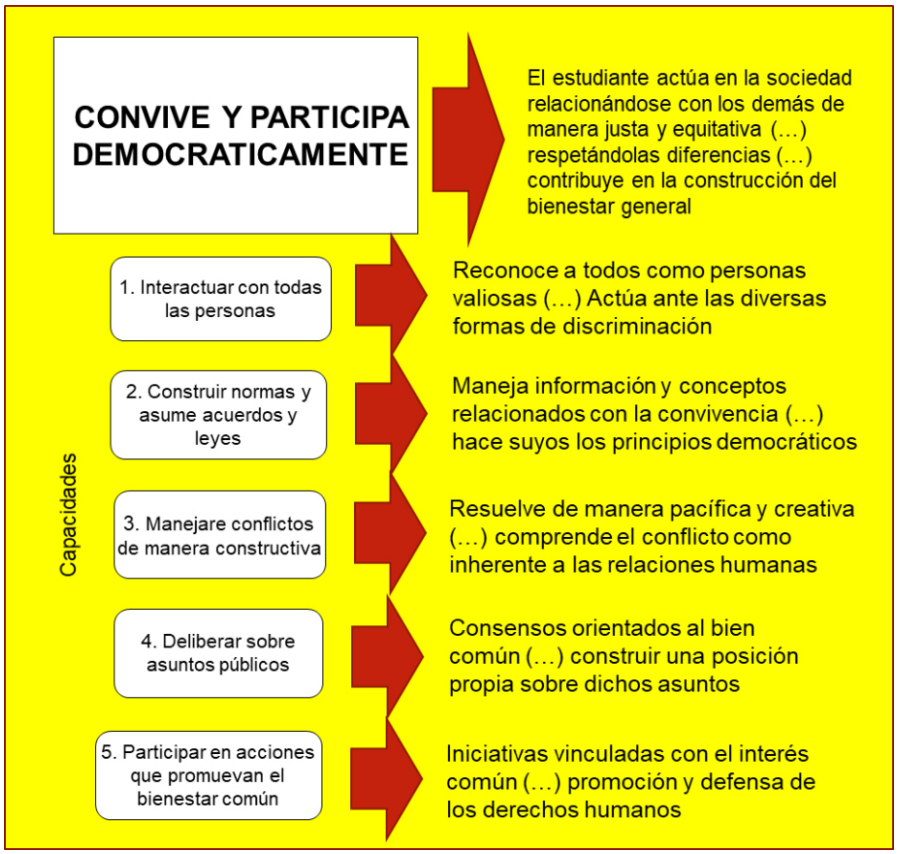
ii. **Convive y participa democráticamente**. El concepto de la competencia es el estudiante de manera justa y equitativa se relaciona con los Otros, respeta las diferencias y contribuye al bienestar de la sociedad.

Para que el estudiante logre esta competencia desarrolla cinco capacidades:

- interactúa con todos sin discriminación –que no transparenta la enorme desigualdad social de la comunidad–,
- construye normas, acata acuerdos para una mejor convivencia dentro de la democracia –no informa sobre la condición de ciudadanía que está adherida a las relaciones democráticas–,
- maneja los conflictos para resolverlos asumiendo que son inherentes a la condición humana –el enfoque es de diferenciación y no de unión y condición gregaria de los grupos humanos–,
- la deliberación de los asuntos públicos, orientados al bien común teniendo opinión de ellos –parece contradictorio si el paradigma es de conflicto y no de agregación–,
- la participación en acciones para el bienestar común unida a la defensa de los derechos humanos (MINEDU, 2016).

La competencia luego es realizable en el estudiante de educación básica en la medida que interactúe, respete normas, supere los conflictos, intervenga en los asuntos públicos como los derechos humanos. Pero nuevamente nada dicen las capacidades del actor central para estos desempeños competencionales, la condición de ciudadanía en preparación de los estudiantes de educación básica, lo cual sugiere que los conceptos de las capacidades pueden no ser necesariamente practicables en la realidad nacional, regional, local, institucional. Se estaría de este modo configurando la formalidad de la competencia cayendo en el terreno de lo lírico, sin mayor aplicación en las aulas de las modalidades del sistema educativo.

Imagen 2. Competencia de convivencia democrática en el Currículo de Educación Básica 2016.



Las cinco capacidades para la convivencia democrática no aluden a la ciudadanía, y se enfangan en una democracia abstracta, formal

iii. Construye interpretaciones históricas. Está conceptuada en el currículo de educación básica 2016 como: el estudiante asume una posición crítica sobre la historia, explicando causas y consecuencias de los protagonistas de los procesos históricos -manido paradigma pedagógico de enseñanza de las historias escolares contenidas en todos los textos; volvería a ser la historia en la educación básica un relato de fechas, personas, batallas, sucesos, hechos cuya única implicancia son las "las causas y los efectos", todo lo contrario de los saberes sociales exigidos ahora para el siglo XXI- (MINEDU, 2016).

Para esta competencia han identificado tres capacidades:

- el estudiante hace interpretación crítica de las fuentes históricas y asume posición personal –abriendo posibilidad a un relato singular y por tanto no sometido a análisis riguroso, se critica las fuentes, pero no los procesos históricos–,
- comprensión del tiempo histórico –asumen producto de convenciones de medición temporal y responde a distintas tradiciones culturales, abriendo campo al relativismo histórico–,
- elaboración por parte del estudiante de explicaciones de los procesos –desde las causas, motivaciones de los personajes y una relación entre el pasado y el presente, se vuelve al esquema causa/efecto en las narraciones históricas que raya en un determinismo nocivo para estudiantes de la educación básica–.

Cuando se hizo el análisis de coherencia con los rasgos de egreso en el mismo currículo opinaba:

> El estudiante de educación básica tendría que conocer los hechos históricos como procesos concatenados cuyo resultado es el país actual, teniendo en cuenta la antigüedad como patrón de dominación pan andino

> desde Chavín, sin descartar las comunidades pre chavinescas que aportan logros de su relación con una naturaleza retante y feroz. No son sucesos realizados por personajes ni de fechas, sino como actividades principales que sucedieron en la lucha contra la naturaleza andina que lleva a soluciones originales como andenes –cultivo en laderas–, camellones –cultivo montículos–, agro de altura –domesticación de la papa–; también las relaciones naturales respecto a la minería (Delgado Herencia, 2016).

En cambio, en la competencia se encuentra la historia como interpretación convertida en relato de buenos y malos, sin considerar la interculturalidad que traversa todos los procesos históricos en el país, además de rezumar las capacidades de esta competencia, desconocimiento las realidades en las aulas de las escuelas públicas.

Imagen 3. Competencia de interpretación histórica en el Currículo de Educación Básica 2016



Con esas tres capacidades se pretende que los estudiantes "construyan" una posición crítica, con generalidades que no tienen piso en la ciudadanía dado que finalmente la historia conocería para reforzar la situación actual.

iv. Gestiona responsablemente los recursos económicos. La competencia está definida en el currículo nacional de educación básica 2016 como el estudiante es competente para administrar recursos económicos sean personales o familiares reconociéndose como agente económico (MINEDU, 2016).

Esta competencia descriptiva tiene dos capacidades para lograrla:

- el estudiante comprende el funcionamiento del Estado, el sistema económico financiero –si ya es complejo que entienda los procesos productivos aquí pautea hasta lo financiero, ¿será posible o es afirmado solo como movimiento bancario?–
- la toma de decisiones en lo económico y financiero desde su planeación y los sistemas de producción y consumo.

Imagen 4. Competencia responsabilidad en gestión de recursos económicos en el Currículo de Educación Básica 2016



Las dos capacidades de la competencia está "bancarizada" y no como especie de ciudaniación integral para los estudiantes en educación básica

¿Se está propiciando un mejor comportamiento del estudiante dentro del sistema capitalista? ¿Se quiere un mejor productor y/o consumidor? El individualismo económico financiero incentivado se agota en el estudiante, nada le es comunicado sobre la distribución y redistribución de la riqueza producto del trabajo humano y si de la inversión, que el currículo de educación básica 2016 considera el único valor que crea más valor, cuando este es fruto del trabajo vivo, con lo cual expresan el tipo de ciudanización alentada en ese currículo.

En la competencia social y ciudadanía integral para el currículo de educación básica 2016 los estudiantes construirán interpretaciones históricas desde la comprensión de perspectivas particulares en las tradiciones culturales y jerarquizando las causas de los protagonistas. Lo mismo que vienen haciendo en las aulas de la educación básica regular..., y que son prácticas de enseñanza de las historias a lo largo del siglo XX. El gran olvido en la herramienta interpretativa es la ciudadanía, no representa el eje del saber social y de las competencias ligadas a él –como también de las capacidades necesarias–. La historia es sola una interpretación, como la conceptúan, está convertida en relato de buenos y malos, sin considerar la interculturalidad que traversa todos los procesos históricos en el país, además de rezumar las capacidades de esta competencia, desconocimiento de las realidades en las aulas de las escuelas públicas.

Como se puede apreciar el currículo oficial asienta las competencias descriptivas relacionadas con la ciudadanía en el enfoque formal, alrededor de la identidad individual, no alude a la nacionalidad ni al republicanismo tan importante en la ciudanización integral, es una ciudadanía descafeinada, sin dientes, sin pensamiento crítico, sin concientización ni valoración del medio ambiente.

Enfoques transversales para ciudanización en el Currículo de Educación Básica 2016

Más cercanos en el discurso para la ciudanización están los contenidos en los enfoques transversales; su naturaleza es asumir problemas socio morales vigentes en la sociedad nacional que necesitan ser comprendidos por los estudiantes, desde sus fundamentos críticos, donde valores y actitudes correspondientes son consecuencias de situaciones que laceran la conciencia histórica, sin los cuales el profesorado de educación básica daría una importancia marginal a las competencias, asumiendo que la formación integral de la personalidad del educando se agota con los saberes académico científicos de las áreas curriculares correspondientes. Igualmente están organizados utilizando el criterio anterior para las competencias, en:

- **Social y ciudadanía**. Relaciona los enfoques de Derechos. Inclusión. Intercultural. Género. Bien Común.
- **Desarrollo de conocimiento del mundo físico**. Ambiental.
- **Aprender a emprender**. Excelencia.

Los enfoques transversales están implicados en la finalidad que la constitución política 1993 dispone para la educación en el país, el desarrollo integral de la persona, que el currículo escrito del 2016 solo relata; además complementa el currículo oculto en la escuela y el comunitario rural/urbano en las comunidades donde vive el estudiante. Veamos los alusivos a los que contiene el enfoque social y ciudadanía:

I. Derechos en los enfoques transversales. El enfoque de derechos se centra esencialmente en los derechos humanos en la medida que desarrollarían en los estudiantes de educación básica capacidades para defenderlos, extendidos a todos los derechos escritos en la ley. En un "estado de derecho" las normas son condiciones instrumentales que garantizan el

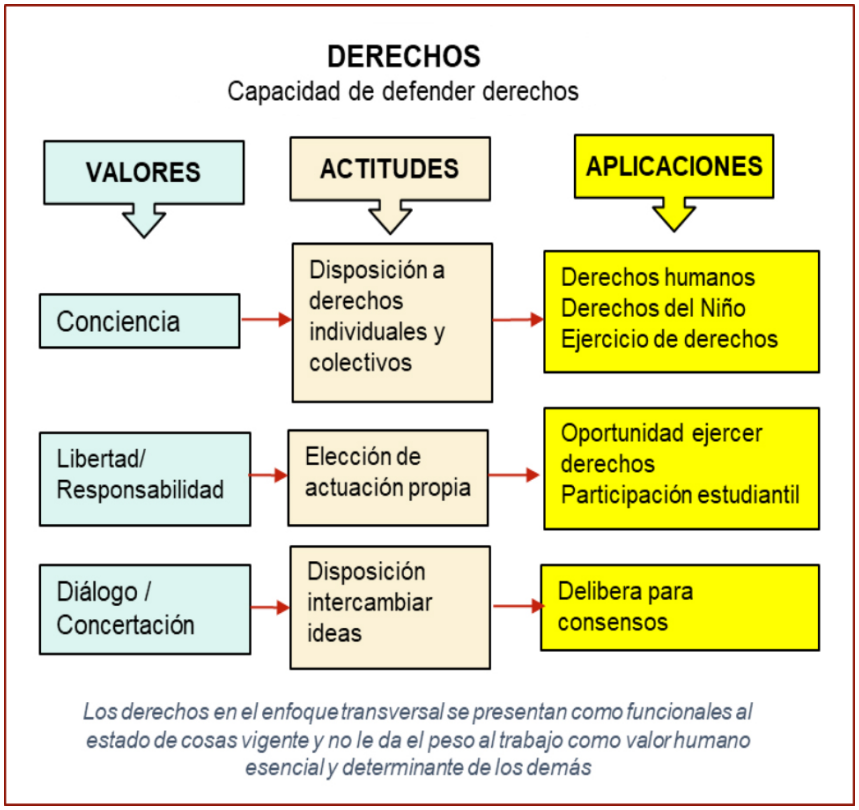
desarrollo de la persona, son complementarios a los deberes, organizando una unidad con sentido de las relaciones sociales.

Sin embargo, los *derechos* tienen hasta tres formas de abordaje, a) como norma responden a procesos justificados de construcción para ser tales, una ley no consensuada y consentida previamente pierde toda legitimidad, esta legalidad los ciudadanos la exigen como condición primera. b) como valor, la norma depende del lugar que ocupa en la argumentación moral, la acción moral en la sociedad se asienta en estimas también consensuados y aceptados por la comunidad, nadie está obligado a cumplir normas que no contemplen el valor superior del ser humano vivo. c) como dispositivo estratégico, de acuerdo a la fuerza de moralidad social que tenga para modificar la correlación de fuerzas en una sociedad concreta.

Tomando la segunda vía, los derechos se fundamentan en la dignidad humana –igualmente los reconocimientos–, significa que todos los seres humanos deben ser tratados como fines en sí mismos y no como medios, objetos, o que impidan u obliguen a hacer o dejar de hacer cosas que recorten la libertad o el despliegue de los proyectos de vida de cada ciudadano.

En atención a ello, la clave de los *derechos* está en los derechos humanos cuyo respeto, protección, promoción son imprescindibles para cada ser humano vivo, individual o colectivamente. En el caso del Perú son formalmente reconocidos y protegidos en la Constitución de 1993, están integrados por derechos económicos, sociales y culturales que garantizan el desarrollo de una vida digna. Entre éstos, el derecho al trabajo, que según la Carta Magna "...el trabajo es un deber y un derecho. Es base del bienestar social y un medio de realización de la persona..." (Art. 22). Pero, tener un trabajo no es suficiente dado que acarrea otros derechos como jornada legal, condiciones laborales y salubres, seguridad social, seguridad de ingresos, entre otros, esto es, trabajo decente. La forma cómo está presentado el enfoque en el currículo nacional de educación básica 2016 lo vemos en el siguiente diagrama (MINEDU, 2016):

Imagen 5. Enfoque de derechos en el Currículo de Educación Básica 2016.

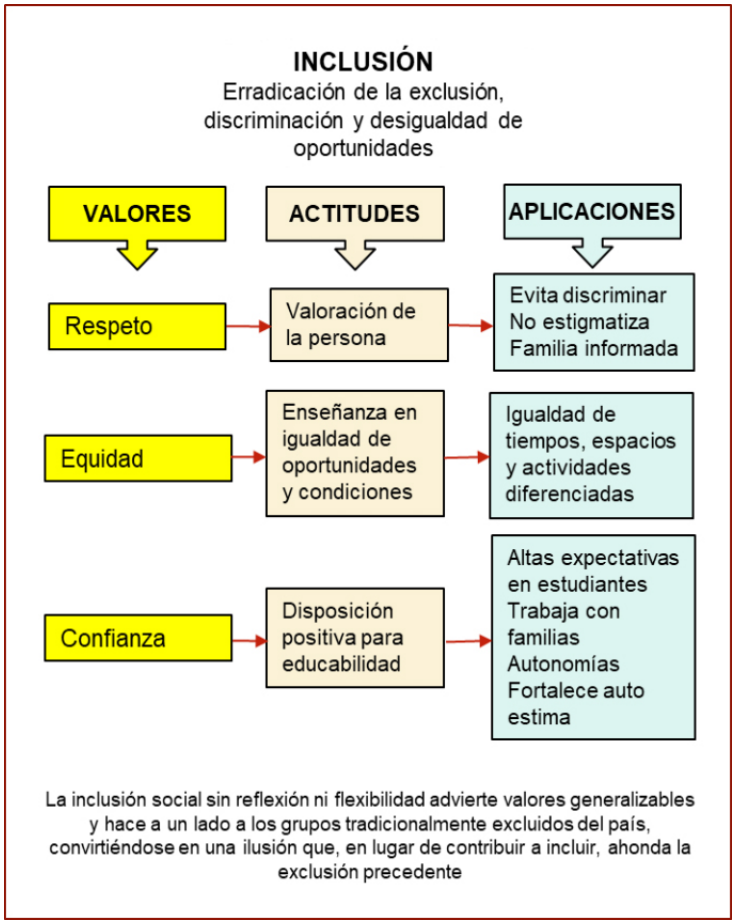


Si se identifica el enfoque transversal como macro valor de trabajar, en el país aún existe trabajo forzado a pesar del crecimiento económico de estos años; en el 2008 la informalidad laboral llegaba al 66.9% -en esta década pasa el 70%- y todos estos trabajadores dependientes no tienen el derecho humano al trabajo decente, es conocida la sobre explotación de los jóvenes en las medianas y pequeñas empresas (sin ignorar el comportamiento de las oligarquías en sus grandes empresas). El trabajo decente en el Perú afronta una serie de problemas estructurales. La cuestión laboral peruana se debate entre dos posiciones una del mercado de trabajo que regula el derecho al trabajo y la otra, que exige mayores garantías y protección al trabajador, la primera es la hegemónica. Esto sucede al amparo de la base de todos los derechos: la propia Constitución de 1993 donde se dejó al trabajador sin protección en favor del empleador, así como la jornada de 8 horas es una pieza de museo de la historia laboral del Perú.

Solo una pregunta, ¿esta mirada del derecho al trabajo decente desea los empresarios nacionales que sea desarrollado en los estudiantes de educación básica?

II. Inclusión en los enfoques transversales. La mejor manera de entender la inclusión social es desde la exclusión, dada las diversas tipologías que implican en todos los órdenes de la vida social. Involucra no la simple incorporación de las poblaciones en la medida de sus diferencias específicas, etnia, sexualidad, pobreza o cualquier otra circunstancia por las cuales se prescinde de beneficios a grandes conglomerados sociales del bienestar, de los bienes y servicios comunes, como la degradación de la ciudadanía en diversos niveles, donde todos son iguales, pero algunos más iguales que otros (MINEDU, 2016). Veamos el siguiente diagrama:

Imagen 6. Enfoque de inclusión en el Currículo de Educación Básica 2016



Luego, aquello implica que la inclusión social agrupa actitudes, políticas, tendencias cuya finalidad es incorporar a los ciudadanos desde sus propias virtudes y habilidades de seres humanos vivos, aportando sus talentos dentro de circunstancias democráticas de la sociedad y redistribuyendo los resultados del modo de producción, por lo tanto, está condicionada en los planos político, económico, social, educativo, entre otros.

La verdadera pregunta de la inclusión –también en educación– no es cómo incluir sino cómo abrir nuevas perspectivas, caminos que hoy no existen y que puedan ser hallados y recorridos por los propios ciudadanos, caso contrario la inclusión sería otro espacio de encierro, dado que los agentes de cambio en el poder son los que definen desde la burocracia a los incluibles:

> Estas acciones requieren no sólo cantidad y calidad de recursos puestos a disposición de los que enseñan y los que aprenden sino también flexibilidad y espíritu muy abierto, un extremo cuidado en el reconocimiento y la aceptación de las diferencias, una reflexión continua sobre las acciones "inclusivas" y sus consecuencias, en especial, sobre los posibles abusos de la inclusión y las mentiras e ilusiones de la inclusión que pueden enmascarar insidiosas formas de exclusión así como extinguir diversidades que enriquecen a la humanidad (Wigdorovitz, 2008, pág. 9).

La escuela estatal de siempre ha sido marginada por los sectores sociales medios, que han sido mentalizadas que los servicios estatales son pésimos y prefieren empresas educativas privadas de bajo costo, aunque aquí la prestación del servicio comprado generalmente es deficiente. ¿Esta inclusión social se deberá enseñar en las escuelas de administración del Estado?

III. Interculturalidad en los enfoques transversales. La educación intercultural es un rumbo holístico de carácter inclusivo, cuyos valores centrales son el respeto y la estimación

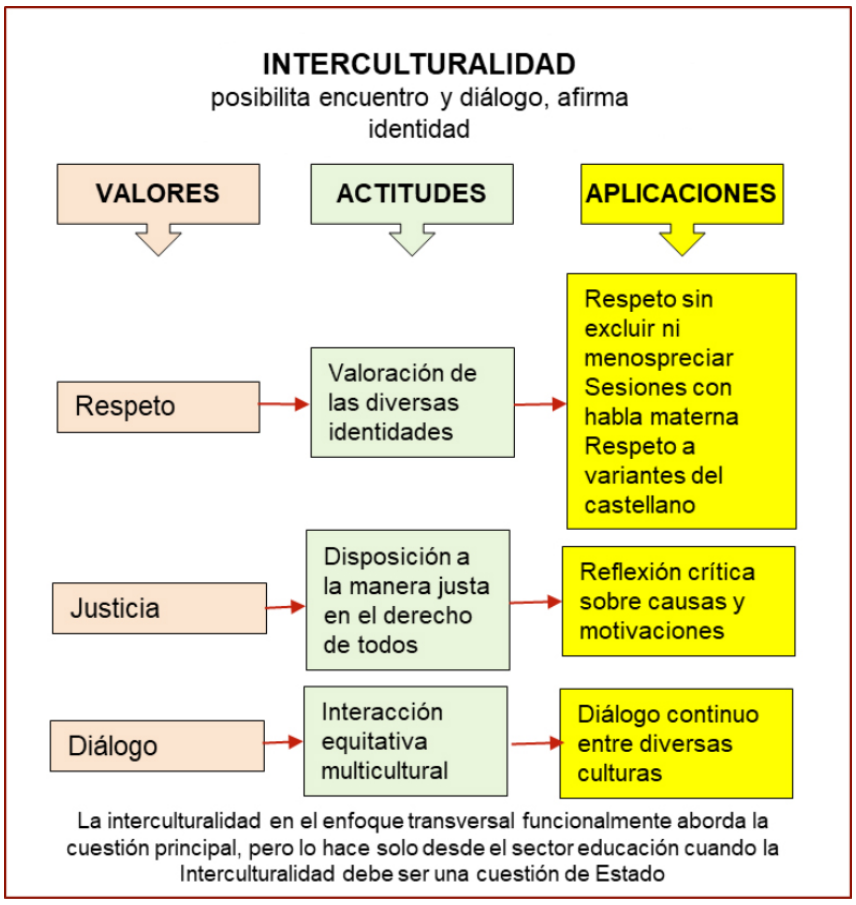
sobre la diversidad cultural de la sociedad peruana, tan indispensable para cumplir incluso el concepto de educación de la Ley General, la formación integral del ciudadano peruano. Todo lo contrario, a la discriminación, exclusión, desafiliación, racismo, implicados en la educación monocultural o parcialmente entendida de interculturalidad, asentada en la comunicación y convivencia, equidad, estimación de la diversidad, aceptación cultural, respeto a culturas y sub culturas existentes.

La interculturalidad en el sistema educativo implica concebir a la educación básica como proceso social vivencial para asumir la diversidad étnica, social, cultural con espíritu democrático. Además, la relación dialógica es notación para la educación intercultural, debe estar presente en las escuelas, la metodología general y específicas de las diversificaciones curriculares. La interculturalidad apunta hacia la identidad desde la vertiente humanista sin dejar de lado la tecnología y la ciencia. Por ello, es un transversal, dado que, si se postula una educación en valores y actitudinal, no puede quedarse en el ámbito de las escuelas. La mirada de la interculturalidad educativa rebasa la institución, impacta en la familia, en la propia comunidad, dejarlas de lado implica que la finalidad de la sociedad justa e igualitaria seguirá siendo una utopía educativa. El enfoque en el currículo nacional de educación básica 2016 está organizado en el siguiente diagrama (MINEDU, 2016).

En la relación de valores, actitudes y ejemplos el currículo nacional de educación básica 2016 la conceptualiza como encuentro de culturas –y asumimos subculturas– que afirma identidad. La situación pluricultural y multinacional de la realidad nacional facilita el actual encuentro, pero eso no ha sido siempre, y desde una perspectiva humanista la situación problema de inicio es el reconocimiento de la historia del etnocidio cultural que muchos grupos humanos nacionales ha sufrido a lo largo de siglos, fenómeno que se inició en el siglo XVI y que impide una síntesis existencial con base popular. Tanto valores como actitudes son productos históricos, y bien

hace el currículo indicar que los profesores tengan aquellos dos compromisos, conozcan claramente este proceso de modo que a los estudiantes de la educación básica les resulta más comprensible el enfoque transversal. Por ejemplo, el valor de amor a la tierra, tiene en el transversal un pie de toque a toda la nacionalidad que como repetimos es multinacional y multicultural, es una identidad por la tierra más allá de las diferencias de todo tipo, donde el encuentro y diálogo empieza en el reconocimiento histórico social.

Imagen 7. Enfoque de interculturalidad del Currículo de Educación Básica 2016



El falaz racismo de la supremacía blanca es claramente evidente en los medios de comunicación social, y en los requisitos para emplearse, es un tema estructural en la sociedad peruana

¿Los docentes de educación básica desarrollarán aprendizajes para que los estudiantes comprendan las estrategias del capital en convertir el interculturalismo en otra cuestión de mercado?

IV. Género en los enfoques transversales. La clave de la distinción de sexo y género está dada porque las características de género no son fruto de la naturaleza sino aprendidas a través de procesos individuales y sociales. La diferenciación es importante dado que el género hace referencia a los significados que cada sociedad atribuye a los contrastes sexuales, son patrones culturales, de aprendizaje educativo y, por consiguiente, corresponden a determinado tipo de socialización que los pobladores están sometidos desde su nacimiento.

Luego, son procesos de socialización, esto es, actividades educativas, las que concretan a las personas que adoptan y asumen como propia la normativa socialmente definida para su orientación de género –potencialmente definidas por la genética y biología-, con los cuales llega a constituir una identidad propia, con una gama de roles, relaciones, rasgos de personalidad, actitudes, conductas, valores, poder relativo e influencias, todos construidos dentro de colectivos comunales y asignados a los sexos de manera diferenciada. Lo interesante es que toda esta parafernalia es asumida como *natural*, y puede ser orientada hacia uno u otro género. El género en el currículo nacional de educación básica 2016 en sus ideas principales están en el diagrama, FUENTE: Diseño Curricular de Educación Básica 2016.

El marco de género se entiende mejor desde tres categorías: i) igualdad de género basada en las oportunidades de hombres y mujeres desarrollen habilidades y libertades para tomar decisiones; ii) equidad de género, trato justo a hombres y mujeres según sus expectativas; y, iii) brecha de género, contradicción entre hombres y mujeres en el acceso a recursos, derechos, participación.

Imagen 8. Enfoque de género en el Currículo de Educación Básica 2016



Queda claro que el enfoque transversal no hace referencia a todo lo andado de la cuestión de género en el país, aspectos que se pueden observar en las aplicaciones sugeridas a desarrollar en las escuelas de la educación básica.

Como medio de socialización la educación en el transversal de género tiene una ocasión de oro para esa educabilidad sea trabajada desde las aulas/áreas curriculares de modo de empezar a revertir una tendencia que entronca con la cosmogonía de los invasores españoles y que tiene su punto de origen en la independencia económica de la mujer ligada a la emancipación del sistema de dominación imperante. Uno está atado al otro y es el *quid* de todo el transversal.

Las tasas de embarazo adolescente son altas con referencia a los países de la región y esto es porque la desinformación interesada de sectores sociales que no han comprendido la separación entre las creencias y las ciencias, siguen estando

vigentes, ¿se debería enseñar una educación sexual más de respeto a opciones sexuales diferentes en las escuelas?

V. Bien común en los enfoques transversales. La idea del bien común tiene diversos matices en diferentes ámbitos de la sociedad nacional. Una primera comprensión alude a todo lo que puede ser aprovechado o utilizado por todos los seres humanos vivos. Teniendo estas calidades para la mirada filosófica son patrimonios compartidos por todos los integrantes de la comunidad, luego el Estado es garante de proteger y promoverlo dado que redunda en todos los habitantes.

La economía tiene dos formas de entender el bien común, maximiza el bienestar socio económico, es usufructo de la sociedad. Un rasgo es evidente: el bien común no es propiedad privada ni propiedad estatal.

Ese enfoque del bien común acepta que los puntos de partida son distintos para los habitantes, definiendo la función del Estado como éticamente neutral, para responder a esa igualdad de oportunidades, distribuyendo equitativamente las libertades y los recursos para que los pobladores lleven las vidas que han elegido. Empero, esta posición respecto al bien común hace a un lado el conocimiento que el individuo es un ser egoísta, individualista, autosuficiente, antigregario, acicateado por el modo de producción. Por lo que debe ser educado para ser un yo solidario desde el sistema de relaciones sociales, formado por lazos comunales, en un contexto vital y social que se convierte en su escenario moral donde las cosas tienen valor en la medida de la cultura vigente. No es un buen salvaje sino producto de su socialización.

No basta mencionar el *bien común* para que sea común a todos los peruanos, los puntos de partida de los estudiantes peruanos no son iguales para todos, teniendo un Estado neutral agotado en la ideología de las oportunidades (“ventana de oportunidades” en el lenguaje empresarial utilizado en el currículo), el enfoque transversal se convierte en una

Imagen 9. Enfoque de bien común del Currículo de Educación Básica 2016.



conceptualización dentro de un currículo para la formación básica. Más bien, este transversal así fraseado en su forma, oculta, incentiva, precisamente los antivalores que sostienen el tener/retener y no el Ser. El bien común es desarrollado en el currículo de educación básica 2016 tal como está en el siguiente diagrama (MINEDU, 2016).

El bien común no es un tema conceptual ni categorial, para que exista en la vida de los estudiantes es necesario consensos, acuerdos; que toda la población lo considere perfectamente realizable y que genere beneficios efectivos a toda la comunidad. El mejoramiento de la educación básica pública –un bien común posiblemente a las personas adultas con educación completa no les afecte directamente, incluso si tuviera hijos en empresas educativas privadas, pero el mejoramiento de la educación de todos, moderna y emancipadora, es innegable beneficio general para todo el país.

Una sociedad civil cohesionada en la visión de la ciudadanía integral precisa de una población capacitada con competencias y enfoques transversales, en particular, de forma explícita referidos a la triada: identidad, nacionalidad, republicanismo. Así como a los grupos humanos comprometidos cívicamente, interviniendo en las responsabilidades colectivas; repensando cuáles son esas competencias y enfoques básicos de modo que integren una ciudanización deseable en tiempos turbulentos, y que generen ejes integrativos de conocimientos y actitudes para las distintas áreas curriculares en el paradigma de educación permanente a ser concretados en el sistema pedagógico de las escuelas, con niveles de dominio claro e indicadores que permitan valorar los grados de aprendizajes de los contenidos de la ciudadanía integral.

Enfoques metodológicos para la ciudanización en educación básica

Todos los enfoques metodológicos para la ciudanización integral coinciden en distinguir competencias y enfoques transversales que medien aprendizajes en el orden de las siguientes ideas:

- **Desarrollo de pensamiento crítico**, fomentar desde el primer nivel/ciclo de las modalidades de educación básica con herramientas simples que se irán acumulando hacia la madurez del estudiante, como curiosidad, vocabulario nuevo, opiniones sencillas: un docente que comenta hechos relevantes que aparecen en los medios (escritos, electrónicos), motivando la intervención del estudiante.

Las familias funcionales, por su parte, apoyarían glosando noticias y/o avatares cotidianos en todo momento, no esperan a que exista un tiempo "libre" para hacerlo, el más mínimo gesto hogareño es importante para reforzar el eje clave del pensamiento crítico: averiguar (del latín, *a+verificare*, presentar como verdad), equivale a hacer preguntas para conseguir información adicional, suele desarrollarse de

diferentes maneras en la vida familiar, consiste en una *simple duda* o en una *simple observación*, signadas por la importancia que la familia le da al asunto, este hecho adiciona persistencia y voluntad del estudiante en el hogar.

En las familias infuncionales el desarrollo del pensamiento crítico es una tarea de mayor dificultad y una salida es el apoyo comunal como institucional, la tarea es mucho más grande dado que los climas de aprendizajes están negados. Un mecanismo también es la familia extensa que podría contribuir al desarrollo de esta herramienta de ciudanización.

- **Manejo de compromisos**, motivar gestos en el estudiante en uso de la palabra empeñada, está en la base de la responsabilidad que empieza con reconocimientos y que se cristaliza en pautas de convivencia consensuadas; tener cuidado de ofrecimientos docentes que no se cumplen. Incentivar la veracidad y desterrar la mentira; accionar la intencionalidad pedagógica para analizar falsedades, siempre tener como meta el "no seas mentiroso" tahuantinsuyano.

La práctica de la verdad en las relaciones familiares es fundamental para el apoyo a los compromisos asumidos por el estudiante en la escuela, jamás practicar las medias verdades en la familia, más bien el uso de palabras directas, al grano. Desterrar el uso de las falsas noticias, de modo que se construya un ambiente familiar aceptable, de comunicación constante. Nuevamente, para el caso de los hogares disfuncionales la tarea no es sencilla, empero la comunidad como la familia extensa podrían aportar algunos componentes y sacar adelante esta herramienta.

- **Tolerancia**, practicando el respeto a las opiniones de los otros estudiantes, a sus posiciones que adoptan, algunas veces desfocadas de la realidad del docente, pero este hecho se fortalece precisamente con la paciencia democrática de la relación pedagógica que trasmite el mensaje oculto de paciencia, entereza.

Aquella tolerancia pedagógica se complementa en la vida familiar funcional cuando se la hace uso diario en las relaciones familiares con la integridad que significa sobrellevar con rectitud los pequeños problemas que se suscitan en el hogar. Ninguna familia está fuera de las cuestiones de la intolerancia, añadido a esto el desarrollo de las generaciones nuevas y su propio proceso de madurez del estudiante. Del mismo modo, se espera para el caso contrario, contar con los soportes comunales como del resto de la familia extensa e incluso recurrir a grupos organizados eclesiales.

- **Sensatez ante las mayorías**, hacer que los estudiantes aprendan el centralismo democrático de las mayorías respecto a las minorías, que no encarna dictadura de aquellas, sino comprensión del pensamiento colectivo en conjunto. La aceptación de las opiniones mayoritarias aun si no se estén de acuerdo a ellas, es un signo irrepetible de formación pedagógica para ciudadanía que no se queda en la parte formal, sino que apunta a la ciudadanía integral.

Del mismo modo en las familias eficaces de los estudiantes, realizar esfuerzos que esa prudencia a las opiniones de las colectividades sea patrón de comportamiento, dado que en caso contrario estaríamos ante la necedad, que es la corrupción de la cordura; de otro lado, la imposición autoritaria en muchos casos de los progenitores. A nivel familiar manejar aquella sensatez no es un tema menor y su no procesamiento arriba a reforzar posiciones que en la vida política traerá muchos sinsabores. Esta herramienta en el caso de las familias disfuncionales, felizmente no es un número estadístico enorme, la sensatez respecto a la mayoría sin bien es cierto puede chocar con intereses ineficaces, los componentes colaterales podrían tener algún efecto.

- **Primicia de apertura**, conducir a los estudiantes a relevar la preferencia a las ideas democráticas y los acercamientos personales hacia el republicanismo, nacionalidad,

democracia, identidad nacional, desarrollando eventos que permiten ir consolidando un espíritu colectivo de reconocimiento a la responsabilidad individual. Ser ciudadano no es una tarea de corta mecha, reclama tiempo y práctica continúa dado los valores implícitos en los temas categoriales a ser asumidos por el pedagogo.

Por su lado en las familias prácticas esos reconocimientos se pueden procesar dentro del seno del hogar sin desplegar favoritismo, sino la responsabilidad de las aptitudes para el diálogo, la conversación, las pequeñas diferencias, así se fortifica la intencionalidad paterna por este principio ciudadano. En la labor triangular con la escuela, las familias tienen el rol central en esta herramienta metodológica que sin llegar a los rigorismos de las escuelas no puede dejar paso a forman contradictorias de los mensajes familiares con los que recibe el estudiante. Las familias complejas muestran escasos límites a la primacía del reconocimiento de estimaciones, usando aquellos mecanismos colaterales se podría tener algún resultado.

- **Principio de transparencia**, ni las medias verdades como tampoco mentiras u opacidades en la relación de mediación docente/estudiante puede ser reemplazada con la transparencia de la intencionalidad pedagógica del maestro, ciudadanizar no es adoctrinar en una determinada ideología, el ensayo pedagógico para este principio es irrenunciable, está en la base de la relación del acto pedagógico no solo válido para la ciudanización, sino se extiende a todas las áreas curriculares competenciales como enfoques transversales. Es un tema axiológico de credibilidad profesional.

A las familias utilitarias les quepan para este principio una función no siempre grata, si se guían por una estimativa basada en la ética ancestral, las acciones familiares se caracterizan por siempre ser claras en los objetivos, de este modo apoyan una formación para ciudadanía de otro tipo. Progresivamente trabajar los procesos formales, de continente, por aquellos

más importantes de fondo, de contenido, en la diferenciación familiar de ambos extremos en donde la colaboración del hogar refuerza los esfuerzos pedagógicos desarrollados en la escuela.

En las desutilitarias familias la transparencia no es práctica diaria, por ello es importante potenciar el contorno de esos hogares –en algunos asuntos inexistentes– para hallar verdades y subvalorar las mentiras, un gran aliado es el ancestro común.

- **Actitud de deliberación**, la ciudadanía integral no está cimentada en el "sí señor", o de órdenes que deben ser asumidas porque proceden de la autoridad, todo es deliberable, todo es dubitable, haciendo uso de las herramientas que los seres humanos han desarrollado en su relación con la sociedad y la propia naturaleza. El pedagogo debe practicar y orientar el uso de la incertidumbre como componente clave para la ciudanización, que implica debate, discusión, cuestión, reflexión, crítica sobre lo dado como lo recibido en la escuela, precisamente en la deformación de este enfoque es que se impone el verticalismo autoritario, con el extremo del criollo "critricismo", cuando el verdadero alcance de la deliberación es el acercamiento a la verdad, una pedagogía de la verdad es el fundamento de la ciudanización integral.

Un tanto complicado es la práctica de la deliberación en el seno de las familias, empero no es imposible canalizar esta actitud aprendida como categoría central en la ciudanización de los estudiantes. El hogar no puede soslayarse y dejar el tema solo en la escuela, ante bien con el tino de ciudadanos integrales preparan ciudadanos integrales, la reflexión así se convierte en otra potente herramienta en manos de las familias. Esta actitud en las familias disfuncionales es muy escasa, empero se deben realizar esfuerzos en el entendido de que todo es dubitable, con una filosofía pragmática que hasta el más díscolo o abandonado integrante familiar lo entienda.

- **Administración de conflictos**, la relación de conflicto es una constante de la naturaleza humana, la enseñanza/aprendizaje para gestionarlos de la mejor manera es parte de la función de la vida en sociedad, y la ciudanización no es ajena a su administración; si las anteriores ideas se llevan adelante desde una pedagogía crítica los conflictos serán superados en tiempos mínimos. Cuatro elementos a disposición del pedagogo son puestos en sus manos, la concientización en valores ciudadanos, pensamiento crítico con su clave en el cuestionamiento, transformación social que supera el conformismo formal y la defensa del medio ambiente como casa común. Todos ellos integran la caja de herramientas a disposición del maestro para superarlos.

En las familias funcionales de los estudiantes, aún la gestión de conflictos puede tener mayor profundidad, por sus posibilidades concretas de anticipo, las previas, que bien administradas suelen superar ante que estallen en el hogar. El rol de los padres es importante, en la cultura patriarcal nuestra, un mejor rol le queda a la madre o quien haga sus veces para que los hijos aprendan a manejar los conflictos que seguramente debe enfrentar en su vida. En realidad, si en el ámbito familiar el estudiante aprende las claves de manejo de conflictos gran parte de la vida ciudadana estaría superada. También para los integrantes de las familias complejas es necesario aprendizajes para procesas conflictos, salvo los casos de psico o sociopatías, la comunidad como la familia extensa deberían tener protagonismo en esta herramienta.

Concretamente, en las unidades didácticas de educación para la ciudadanía se debe dar prioridad al análisis de los conflictos actuales, análisis de intereses y perspectivas en juego, de esta forma los estudiantes valoraran la toma de decisiones tanto en lo público como privado. Sin embargo, la competencia clave es el desarrollo de actitudes y capacidades para cuestionarse ante los hechos, informaciones, explicaciones, valoraciones, sea para aceptarlas, rechazarlas, son condiciones básicas de los procesos de democratización.

También el lado afectivo emocional es importante en este tema de las competencias y capacidades para ciudadanía integral, dado que los estudiantes serán capaces de desenvolvimientos más holísticos que potencien su desarrollo emocional a la vez que el cognitivo tan necesario en la educación básica, que implica la competencia de comunicación. La educación para la ciudadanía no se desarrolla en las sociedades postcoloniales en el vacío sino en un contexto muy complejo, también el estudiante debe aprender a resolver problemas y regular conflictos. En el mundo cibernético actual una herramienta central es el acceso a las TIC, por el poderío de la información disponible, así como la potencia de las redes sociales, con la debida orientación.

Llegar a ser ciudadano integral del presente siglo implica tener esas competencias y capacidades de comprensión lectora, matemática, ciencia y tecnológica sin los cuales no estará integrado a su ciudad en el mundo actual. Por tanto, la educación para la ciudadanía integral debería estimular todas esas competencias que de esta forma serán una hoja de ruta para la reflexión viva sobre los significados de libertad, asociatividad, confianza, cohesión, democracia y sobre las condiciones reales de participación política, en el marco de su nacionalidad e identidad cultural.

- **Estrategias pedagógicas**. Las recomendadas para la ampliación de esas competencias, enfoques y capacidades en la educación básica se aglutinan, entre los especialistas, en dos grandes opciones, tanto teóricas como prácticas:

- **estrategia de la pirámide**, tiene el supuesto que la ciudanización se va adquiriendo desde niveles familiares, locales, regional hacia lo nacional; empezando en las familias como primera situación, seguida de la escuela como real educación formal hacia la ciudadanía integral. Lo cual no excluye el espacio de aprendizajes del aula y los ambientes de recreación. En todos los enfoques

metodológicos arriba vistos deberían será practicados.
Fuera de la escuela la familia tiene un rol principal, como extensión de los valores ciudadanos insertados en el quehacer diario del hogar del estudiante.

- **vivencia de ciudadanía** promoviendo condiciones tanto en la escuela como en los hogares experiencias de intervención ciudadana, produciendo confianza y credibilidad; en la escuela a través de prácticas reales como municipios escolares, así como otras formaciones escolares, dependiendo de la modalidad educativa.
  Toda ocasión pedagógica debería ser aprovechada para hacer del comportamiento ciudadano engrama, pasando de la memoria corta en los aprendizajes a la memoria larga con la cual convivirá toda la vida. Emplear los pilares de educación, en especial en de la convivencia con los otros. Que las organizaciones escolares incluso, utilicen las herramientas oficiales para la renovación de directivas es parte de esa experiencia.

En la práctica diaria, se combina ambas estrategias, dado que lo que interesa finalmente es realizar mejores prácticas políticas en los componentes básicos de este enfoque de ciudadanía. Todo ello arropado por el principio pedagógico del *ejemplo enseña más que libros* sobre ciudadanía.

Didáctica para la ciudadanía. La pedagogía para la ciudadanía integral, así como su didáctica se puede realizar siempre y cuando se tenga en la escuela un clima socioeducativo de paz, adecuado a los fines de la formación en ciudadanía de los estudiantes. Por tanto, los temas son prioritariamente sociales que se convierten en espacios naturales para la ciudanización.

No se trata de atosigar a los estudiantes de modo que logren lo contrario de la intencionalidad pedagógica: yerro que muchas veces se cae al centrar toda la acción pedagógica en los temas de justicia, en reglas y normas, cuando la visión es

más sociológica. El tino pedagógico hace el mejor equilibrio en los temas, estructuración de los mismos a las metas deseadas, amplitud de acuerdo al grado y nivel/ciclo, progresividad pasando de contenidos ligados y continuidad como acción permanente con la formación del ciudadano de este siglo.

Por ello, una educación para la ciudadanía integral exige renovación didáctica constante. Un buen camino es:

- el axiológico, la práctica de los valores de siempre en el espacio social nacional adecuado a la convivencia democrática actual;
- una segunda línea de acción es trabajar el respeto y tolerancia a las ideas de los *Otros*, comprendiéndolas; y
- otra tercera línea es la contribución de los estudiantes en la gestión de la escuela

Luego, se trata de una didáctica que media entre las capacidades cognitivas de lo político como actividad práctica de relación junto a los *Otros* y la promoción de los procesos autónomos de aprendizajes responsables; por ejemplo, el juego de roles, planificando y realizando actividades productivas. La pedagogía del siglo presente enseña que *aprendemos lo que practicamos*, en el caso de la educación básica la ciudadanía no es una práctica *posfacto*, lo que refuerza la significatividad del acto didáctico para su entendimiento con facilidad y de acomodación en la conciencia del estudiante.

Ciertamente las líneas didácticas *adhoc* para ciudanización sugeridas no prescinden de la didáctica general, el trabajo con categorías de análisis y evaluación de asuntos políticos, la ruta de lo concreto a lo abstracto, ir del caso particular a la idea general. En combinación de ambas didácticas se puede motivar a los estudiantes en actividades para la educación en ciudadanía.

En la educación básica los estudiantes cuentan con instituciones representativas que manejadas democráticamente canalizan una didáctica específica para el proceso de

ciudanización. Nos referimos a organizaciones estudiantiles (en el siguiente capítulo desarrollamos la de jóvenes y adultos), que manejadas con tino didáctico por ejemplo las asambleas de aula se conviertan en el primer peldaño en educación en valores democráticos, dado que permiten de manera directa la deliberación y decisión en asuntos comunes a los estudiantes.

Notas de gestión en la ciudadanía educativa integral en educación básica

A la propuesta de Iván llich de sociedades sin escuelas, hoy estamos en una situación donde las escuelas como institución han sido desatendidas por la sociedad, lo cual configura un tema crucial y complejo en su gestión, cuando se trata, además, del centramiento del paradigma de ciudadanía como eje principal de los procesos. Como la ciudanización integral se asienta en la triada identidad, nacionalidad, republicanismo, estos tres trabajos pedagógicos reclaman una gestión de iguales signos. Así, se está sosteniendo lo axial que significa la ciudanización integral para los estudiantes de educación básica, una gestión para la formación ciudadana debe reflejar esos principios, poco se podría avanzar si no se considera este lado duro de la institucionalidad.

La ciudanización no es un ejercicio teórico ni solamente pedagógico, necesita del soporte gestivo dado que además en estos años la importancia para el destino del país es crucial por el crecimiento exponencial del capitalismo global y sus componentes supra empresariales. Debe ser parte del trajín diario en el establecimiento escolar, la construcción de un clima de relaciones entre los actores educativos y los agentes educativos en la comunidad local.

De ese modo, los procesos divisionales de planeación, organización, dirección, supervisión pintan de diverso modo cuando se está en una gestión democrática para la ciudanización de los estudiantes de educación básica, que debe responder a criterios de participación, transparencia.

Planeación para la formación en ciudadanía integral

Generalmente la planificación educativa engloba: previsión y planeación, ¿qué se puede hacer? y ¿qué se va hacer?, respectivamente para facilitar la ciudanización del estudiante de educación básica.

La actitud humana de siempre proyectarse al futuro permite comprender su relación primera y desarrollo posterior. Y el motivo de su identidad es que la planeación para la ciudanización está vinculada a la posibilidad de lograr finalidades y objetivos desde una secuencia racional, que puede ser periodificada, para el caso construir un camino para facilitar esa ciudanización.

- **Principios de la planeación educativa**. – Los principios aplicables que servirán de guía y que son susceptibles de observar en la acción educativa, para el caso de la ciudanización del estudiante de la Básica:
  - **Principio de precisión**. Los planes para los trabajos de ciudanización no pueden fundamentarse con datos e información vagas y generalidades si no con la mayor precisión posible que denote investigación o herramientas actuales.
  - **Principio de flexibilidad**. Igualmente, los planes y proyectos hacia la ciudanización del estudiante deben tener la plasticidad necesaria para afrontar aquella parte de la acción del alumno que resulta imprevisible ya que las circunstancias varían o cambios no previstos, ocurren.
  - **Principio de unidad**. Los planes específicos para la ciudanización deben integrarse al proyecto educativo de escuela y dirigirse al logro de la visión/misión y objetivos estratégicos, de manera que los planes derivados como el plan anual de trabajo, proyectos de mejoramiento o innovación educativa, así como otros de supervisión, dirección, promoción educativa comunal; de igual manera, el reglamento interno y memoria de anual de gestión sean consistentes, en cuanto a la finalidad de la escuela para la ciudanización.

La parte importante es que esos principios se cristalizan en el proyecto educativo institucional. Tanto en el diagnóstico que implica la derivada de misión y visión y los objetivos estratégicos, como en la propuesta pedagógica concreta a la escuela y su posterior mejoramiento por evaluación el tema de la ciudanización integral tiene que estar directa o indirectamente.

Organización para la formación en ciudadanía integral

La cuestión organizacional en la escuela ha adquirido una enorme importancia como consecuencia de los desafíos que el mundo moderno ha hecho a las tres categorías de toda organización: objetivos, estructura, y actores. Para el proceso de ciudanización es importante dado que crea un clima de aprendizajes para conductas y valores ciudadanos. Diseñar una estructura democrática en la escuela que facilite un clima para la ciudanización es una tarea central, generalmente se entiende que la organización escolar es un reglamento.

En la etapa de la organización esa problemática implica dos dimensiones esenciales para la escuela y que corren en la misma línea con las demandas de la sociedad civil sobre la calidad educativa, aquí relacionada con la principal tarea de la educación formar ciudadanos integrales. Ambas, obviamente en paralelo, pero exigen a esta etapa del proceso dos finalidades:

> i) diseñar bases organizativas en la escuela que faciliten el desarrollo de un nivel cultural democrático con identidad, republicanismo y respeto a las subculturas nacionales dentro del enfoque de ciudadanía integral; y
>
> ii) la formación básica con eje en el proceso de enseñanza/aprendizaje, eje de todos los individuos de la comunidad/vecindad y que sirva de soporte de ciudadanía en todas las áreas curriculares y enfoques.

Existen tres componentes claves en el proceso organizacional en la mirada de ciudadanía, que toda comunidad educativa persigue manejar de manera explícita o implícita y que da coherencia a sus actividades:

- **Finalidad**. En ciudadanía los fines son precisos: elevar las prácticas democráticas, republicanas y la identidad nacional Y esto se logra principalmente a partir de una organización escolar facilitadora.
- **Estructura**. Desde ese esfuerzo, la estructura orgánica no es una expresión de deseos y por tanto rígida, si no se diseña para alcanzar propósitos en ciudadania. La estructura como sistema y la relación con los objetivos organizacionales no es directa, es dialéctica, está condicionada por el entorno socio-cultural.
- **Actores**. El tercer componente está dado por los actores educativos, que finalmente no sólo integran, sino que en la medida que interrelacionan, conforman la fuerza material de la organización, lo que J. Gairín llama "sistema relacional" (1984: 25) conformado por la naturaleza del potencial humano de estudiantes, docentes, padres, así como de los actores indirectos externos que orientan sus actividades a la finalidad, organizados a su vez, sea en sindicatos o asociaciones.

La organización, articulando aquellos tres componentes no se presenta ni descubre ni se diseña de "una vez por todas" si no se va afinando paulatinamente hasta llegar a una forma básica sobre la cual se harán las adecuaciones respectivas para ajustarla a las nuevas circunstancias.

Principios organizacionales. Los principios organizacionales aplicables son piezas fundamentales del diseño que facilitan la ciudanización, tanto para su análisis como su construcción.

Principio del objetivo. Todas las actividades en las dos dimensiones de gestión académica/pedagógica, e institucional/administrativa deben relacionarse con los

objetivos de la escuela, plasmadas en los instrumentos de planeación cuyo trasfondo es la ciudanizacion.

Principio de la especialización. El trabajo de ciudanización en la escuela se realizará más expeditamente si se subdivide en partes claramente relacionadas y delimitadas. Así, el proceso se desagrega en actividades, la actividad en tareas, y la tarea en acciones.

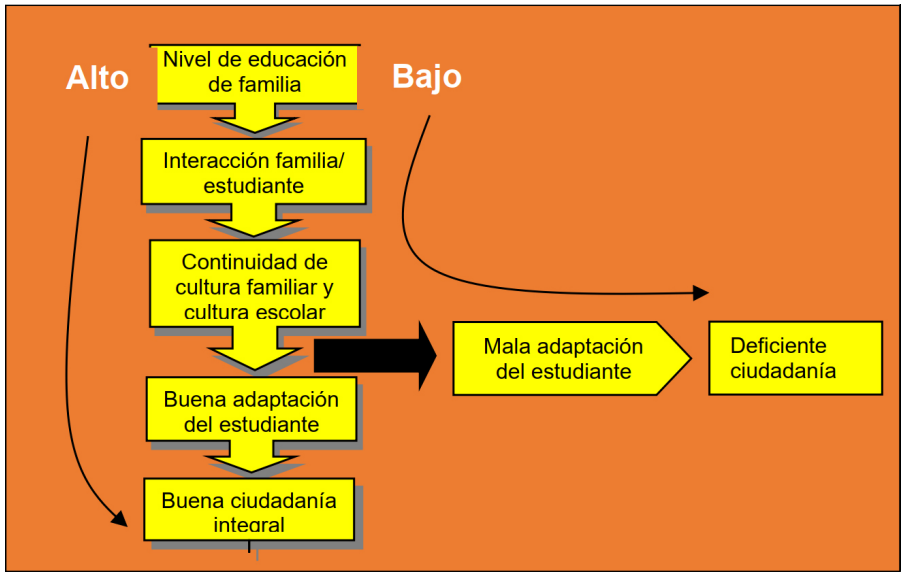
Principio de coordinación. La escuela es un sistema que debe estar equilibrado de manera que los saberes para la ciudanización sean captados por el estudiante. Todas sus partes funcionan deseablemente de forma sincronizada. El principio de coordinación es de mayor importancia en la organización educativa para la ciudanización. Todas las funciones tienen que apoyarse y combinarse a fin de lograr los objetivos de la entidad; de esta forma la escuela funcionará como un todo y desarrollará sinergia, en la que sus partes se dinamizan oportuna y eficazmente pero además sus integrantes perciben que no sólo es el resultado de sus esfuerzos, sino que, como un todo, la institución educativa ofrece más calidad a la comunidad/vecindad, en la formación de ciudadanía integral.

Relaciones de la escuela y la comunidad. Los especialistas al respecto han identificado siete tipos de relaciones de la escuela con su contexto organizacional, sirven de apoyo a la ciudanización:

1. Ayuda que la escuela presta a las familias,
2. Comunicación escuela – familia,
3. Aportaciones que hacen las familias a la escuela,
4. Implicación de la familia en las tareas escolares,
5. Participación de la familia en la escuela,
6. Colaboración de la escuela en programas de la comunidad/vecindad,
7. Intercambio de experiencias entre escuelas.

La formación en ciudadanía muestra tener un impacto limitado en los aprendizajes si se le extrae del contexto sociofamiliar y cultural de los estudiantes. Al respecto están ordenados sus componentes en el diagrama adjunto.

Imagen 10. Interacción de la familia en la formación de ciudadanía integral



Las relaciones de la escuela con su entorno familiar es clave.
Un nivel alto de educación en la familia facilita la ciudadanía integral.

Dirección para la formación en ciudadanía integral

La función directiva en la escuela, de los centros escolares son doblemente complejas y variadas, además, la tarea educativa por sí misma es también ardua e inquieta. En todas las organizaciones siempre la función de dirección se presenta como un sistema de autoridad y gestión que puede entrar en contradicción con la ciudanización del estudiante, en el mejor sentido de los términos. Hay pues, necesidad que los trabajos sean parcelados y especializados, que sin darle a la escuela rigidez o estructura estricta a las actuaciones de sus integrantes, permitan una direccionalidad adecuada a las específicas circunstancias del establecimiento escolar para que la ciudadanía integral se instale en los actores directivos.

Acercarse a comprender la función directiva en la escuela consiste en identificar la presencia de dirigentes que influyan en el comportamiento de los actores educativos con el fin que realicen tareas y acciones, derivadas de los objetivos estratégicos, anuales y/u operativos fijados por consenso y que se asumen adecuados para una formación de calidad para la ciudadanía de los estudiantes.

Principios de la dirección. Como proceso principal de gestión, para una acertada ciudanización de los estudiantes la dirección se ejerce en la escuela a partir de principios aplicables que subyacen a todos los comportamientos en la entidad educativa.

Entre los principios más utilizados para la ciudadanía integral están:

Coordinación de los objetivos en la escuela. Los objetivos como se ha escrito tienen dos características esenciales: intencionalidad y consistencia de los actores y agentes educativos. Por ello, este principio apunta a la eficiencia, significa que la dirección lo será en tanto se encamine a los logros generales de la escuela, los objetivos estratégicos ligados a la misión y visión donde debe estar centralmente el tema ciudadano.

De otro lado, el principio apunta a la necesidad de interrelación de los objetivos derivados para que se articule una fuerza organizacional en la escuela en favor de los procesos y valores para la ciudanización. Esto significa que los propósitos y metas de todas las unidades orgánicas y aulas (áreas curriculares) deben estar sincronizadas con ellos.

Seguimiento directo. Este principio tiene que ver con el apoyo que los directivos de las escuelas dan a toda la comunidad educativa en el proceso central de ciudadanía de los estudiantes. Uno de los elementos claves en el seguimiento directo es la comunicación que siempre deberá ser fluida y horizontal. Este es un principio que deriva en el alcance educacional como proceso de gestión.

Resolución de conflictos. Los conflictos son parte real en las organizaciones escolares, así como en la ciudanización, por ser un proceso político. Pretender que la teoría sola hace una buena gestión es ignorar este lado muchas veces sesgado de las instituciones. Un conflicto real es un problema que siempre será presente y que los directivos de la escuela deben dar solución o soluciones. Sobre todo, en el momento de inicio dado que por muy insignificante que parezca cuando empieza, si no se actúa a tiempo puede ser fuente de conflicto mayor.

No se piense sólo el lado preocupante del conflicto. Así como no existe escuela sin ellos, tampoco se puede aceptar que no sean fuente para repensar las estrategias y plantear nuevas alternativas, las cuales siempre son posibles en las organizaciones escolares. Esos puntos críticos de la escuela que surgen en la vida normal escolar son además retos a la imaginación de los directivos para que ensayen nuevas pautas, de modo que la creatividad, innovación realmente sustenten el cambio continuo de procesos, procedimientos y métodos de trabajo para una preparación ciudadana sin adoctrinamiento ni pastoría.

El Director. El enfoque sobre educación para la ciudadanía que tengan los colectivos docentes en la escuela implicará el paradigma de dirección que desarrolle el director. Una concepción democrática y de trabajo en equipo de la función directiva, abierta, integradora y motivadora produce contextos organizacionales para ciudadanos comprometidos, flexibles y cooperantes, con una cultura institucional.

Desde ese punto de vista, el director sirve de modelo de actuación y referente a los demás actores educativos en ciudadanía. La tarea del directivo no es una actuación más en el concierto de la escuela como tampoco es una opinión más cuando la expresa en reuniones formales. Refleja la actuación y opinión del estamento de mayor responsabilidad de la escuela.

En todos los casos la dirección de la escuela es un proceso significativo. Tiene la característica de presentarse como logro, obtención, realización, alcance de los objetivos estratégicos de la institución escolar, en el caso para la ciudanización. Para ello, utiliza una serie de herramientas, técnicas, dinámicas, enfoques, que le permiten al gestor facilitar los caminos más racionales a las metas consensuadas. De ahí se deduce que las siguientes funciones siempre están unidas al concepto de dirección de la Escuela en favor de la formación de ciudadanos integrales:

Imagen 11. Funciones del director para la ciudadanía

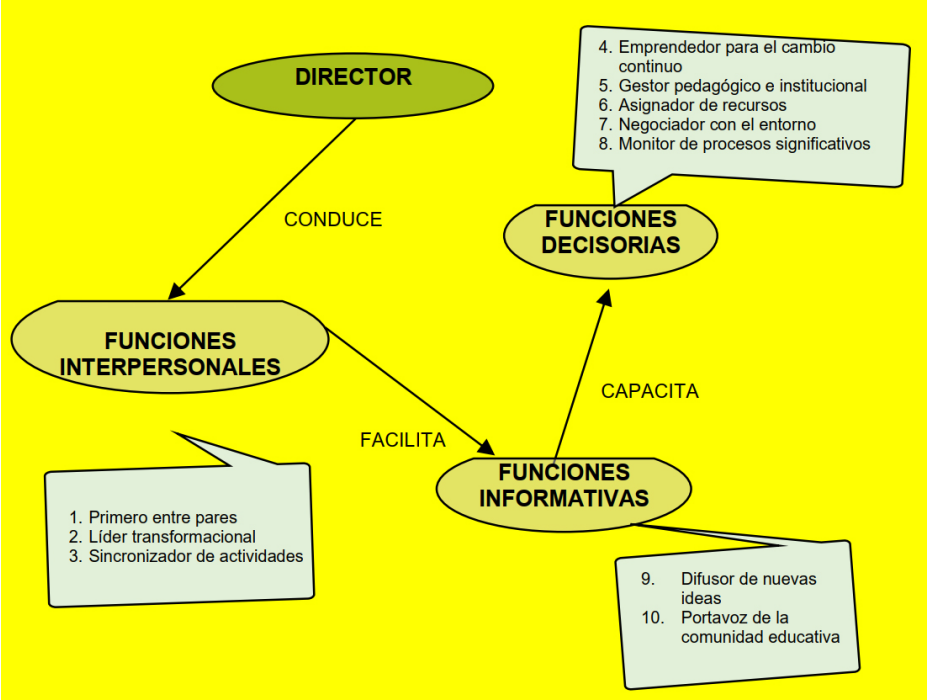


Imagen 11. Tres funciones y diez funtivos tiene el directivo como autoridad en la Escuela. Pero sus atribuciones son de conductor, facilitador y capacitador. Sin ellas no podría desempeñarse con solvencia y moral

Relaciones interpersonales, son funciones interpersonales las que garantizan este rasgo del directivo, dado que necesita ser el primero entre pares de la escuela no delegando la responsabilidad que implica su función; desarrollando liderazgo transformacional con todos los otros directivos del equipo

de modo que estos crezcan en autoestima, comunicación y dinamismo, además de la sincronización fina para las diversas actividades, tareas y acciones a ser desarrolladas en los tiempos y con los medios disponibles;

Relaciones informativas entre los actores educativos directos e indirectos para que mantengan un nivel de expectativas alto de modo que las decisiones a tomar estén acompañadas de mentalidad positiva; es difusor de nuevas ideas en gestión pedagógica, institucional, administrativa o ecológica dentro del enfoque ciudadano. Portavoz de la escuela hacia el entorno institucional; en concreto, motivando a las familias en la corresponsabilidad de la tarea educativa de sus hijos o pupilos. Maneja la información blanda y la utiliza para mejorar la calidad de las decisiones personales de los directivos;

Relaciones decisorias que permiten desarrollar personalidades democráticas hacia el cambio desde la creatividad e innovaciones basadas en investigación. El directivo sabe decidir la asignación de los recursos tanto materiales, como financieros y el potencial humano de la escuela; pacta continuamente con el entorno institucional a fin de realizar las metas consensuadas, para ello negocia con los agentes sociales de la vecindad/comunidad; monitorea los procesos significativos, aquellos que le dan mayor valor, prestigio entre los agentes sociales como de los propios actores educativos.

En esas tres propiedades del directivo de escuela precisamente se asienta el estado de conocimiento que tengan sobre el rol dirigente y del momento mental para responder a las presiones y dilemas del trabajo diario en las dimensiones pedagógicas, institucionales y administrativas. Las tres E de eficacia, eficiencia y efectividad están influidas significativamente por la idea que tiene de su propio trabajo; él les dará su propia interpretación como relevancia en relación directa con las condiciones reales de la escuela.

Supervisión para la formación en ciudadanía integral

La supervisión no sólo se ve cómo se han hecho las acciones para los estudiantes. La educación no se agota en los aprendizajes ciudadanos, aunque sea su núcleo, dado que la gestión tiene el norte de calidad, optimización de rendimientos escolares, mejora del desempeño profesional de los docentes e impacto por prestigio de la Institución en la comunidad/vecindad desde la mirada ciudadana. La supervisión educativa es una herramienta de seguimiento con mayor historia, desarrollo cognitivo y tecnológico y que se adapta mejor a la ciudanización del estudiante de educación básica, tiene varias entradas conceptuales que se ven en el cuadro adjunto.

Como proceso de gestión la supervisión tiene el propósito de mejorar las condiciones del proceso de enseñanza/aprendizaje, mediante la orientación y asesoramiento de los actores educativos como de los agentes de la comunidad, especialmente de las familias. De ahí que tenga un rol de colaboración y no de control como tampoco de fiscalización. Para ello, el proceso cuenta con técnicas y procedimientos. Dentro de la escuela la función es de los directivos como de los docentes responsables directos del proceso supervisivo. A pesar de estas bondades las limitaciones más conocidas es que puede convertirse en mero procedimiento administrativo.

La supervisión educativa es la acción de seguimiento positiva y democrática destinada a mejorar el proceso de enseñanza aprendizaje en el aula y en la institución educativa para aprendizajes de los estudiantes de los procesos de ciudanización, mediante orientación y asesoramiento permanente de los interesados: el docente, el directivo, la familia. La supervisión según se ejerza se constituye en un efectivo instrumento de cambio del modelo pedagógico para la ciudadanización.

CUADRO DE IDEAS CENTRALES PARA LA SUPERVISIÓN EDUCATIVA EN CIUDADANÍA	
PROPÒSITO	Mejorar las condiciones del proceso de enseñanza aprendizaje para la ciudadanización
ACTIVIDAD BÁSICA	- Orientación - Asesoramiento
ROL ESENCIAL	Colaboración
TIPOS	- Democrática - Autoritaria
INDICADORES	Aplicación de técnicas y procedimientos
PERSONAL RESPONSABLE	- Directivos - Docentes
LIMITACIONES	Práctica burocrática, formal

La importancia de la supervisión para la ciudanización es que tiene competencias que la caracterizan, tales como:

Presta atención a los fundamentos de la educación política, orienta y asesora en los aprendizajes de estudiantes, docentes, familias, para su mejora permanente dentro de los objetivos estratégicos de la escuela hacia la ciudadanía integral, articulando las áreas académicas al proyecto curricular con fuerte componente cívico y apoyo de las familias a estos aprendizajes.

- **Desarrolla el proceso total de la enseñanza aprendizaje dentro del enfoque ciudadano**, tiene que asesorar y orientar en las actuaciones en conocimiento científico, mejorar las experiencias en las áreas curriculares, asegurar los tiempos de exposición pedagógica de los estudiantes.
- **Privilegia el aprendizaje de los estudiantes de los temas en ciudadanía** como proceso desarrollado en aula, escuela o cualquier espacio educativo, como grupo diferenciado y no homogéneo.
- **Redefine el rol del maestro en el proceso de enseñanza aprendizaje**. El docente supervisado en la mirada ciudadana asume su legítima posición como integrante

cooperativo de un grupo profesional preocupado por la mejora de los aprendizajes de los estudiantes.

- **Instaura un clima de aprendizaje de relaciones humanas satisfactorias** entre los integrantes de la comunidad educativa, fomentando la participación recíproca de los actores educativos, donde no sólo gana el estudiante con el desarrollo de habilidades cognitivas, procedimentales y actitudinales para ciudadanía también lo hace el docente al mejorar sus métodos, profesionalizarlos mejor en una tarea continua de excelencia de la calidad del desempeño imitable por los otros docentes y demás personal que trabaja en la escuela.
- **Desarrolla sentido democrático** en el sistema de relaciones consensuado, participativo de vínculos profesionales en la escuela, asesorando y orientando para superar las diferencias cognitivas sobre el uso de la información y conocimiento, de este modo se pone en práctica los soportes de colaboración en metodologías y técnicas más adecuados de tratamiento pedagógico para el proceso de ciudanización integral.
- **La supervisión educativa se rige por principios científicos**, dado el entorno de profesionalidad la herramienta en su aplicación implica principios de objetividad, racionalidad, dominio, metódica, en una comunidad de aprendizajes, en una sociedad de mentalidad abierta y consejera con instrumentos de colaboración y eje de la mejora de la pedagogía para la ciudadanía entera.

Principios de la supervisión educativa aplicables a la ciudanización del estudiante

Dentro de los principios aplicables a la ciudadanía en educación básica se cuentan:

- **Democrática**, porque usa la participación, armonía y respeto por los actores y agentes educativos. En los actos educativos se actúa democráticamente con todos los que participan y respetar su opinión.

- **Cooperativa**: la acción supervisiva es asociativa porque en ella intervienen todas las personas involucradas en el hecho educativo para la ciudanización, dado que los objetivos son comunes, los problemas que confrontan al igual, por consiguiente, han de coordinar sus esfuerzos para el desarrollo de planes y programas.
- **Sistemática**, previo análisis para conocer medios y recursos con los que se cuenta, proponer objetivos y opciones, presentir acciones y realizar seguimiento.
- **Participativa**, necesita de las intervenciones de actores y agentes educativos, internos y externos de manera permanente.
- **Objetiva**, para el seguimiento de los procesos de ciudadanía la observación analítica, directa y continua es fundamental.
- **Orientadora**, los supervisores –directivos, docentes- deben conocer los procesos y procedimientos para dar las recomendaciones adecuadas a la situación que se presente o se plantee en la ciudanización de los estudiantes.
- **Humana**, la supervisión es un acto humanitario, en la forma de comunicación para mejorar las relaciones humanas dentro de la escuela.
- **Flexible**, nunca rígida, abierta a los cambios de actores y agentes educativos a fin de adaptarse, a la evolución social, y las necesidades de sus estudiantes.

En resumen, la supervisión para la ciudanización en las escuelas es un proceso social amplio, cuyos principios sirve de luz, por lo que es prudente reconocer que en su aplicación está el arte del docente directivo o de área curricular.

Referencias bibliográficas:

Bolívar, A. (2007). *Educación para la Ciudadanía. Algo más que una asignatura.* Barcelona: Editorial GRAÓ.

Delgado Herencia, C. H. (2016). Currículo nacional para la educación básica en el Perú. Perfil de egreso. Estudio de los rasgos de egreso del estudiante de educación básica en el Currículo Nacional de Educación Básica. *Pacarina del Sur [en línea], 8*(29). Obtenido de http://pacarinadelsur.com/home/amautas-y-horizontes/1387-curriculo-nacional-para-la-educacion-basica-en-el-peru-perfil-de-egreso-estudio-de-los-rasgos-de-egreso-del-estudiante-de-educacion-basica-en-el-curriculo-nacional-de-educacion-basica

Kymlicka, W., & Norman, W. (1997). El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. *Ágora*(7), 5-42.

MINEDU. (2014). *Marco Curricular Nacional. Propuesta para el Diálogo (segunda versión).* Lima: Ministerio de Educación. Obtenido de http://repositorio.minedu.gob.pe/handle/123456789/3700

MINEDU. (2016). *Currículo Nacional de la Educación Básica.* Lima: Ministerio de Educación. Obtenido de http://www.minedu.gob.pe/curriculo/

Wigdorovitz, A. R. (2008). El concepto de inclusión educativa: definición y redefiniciones. *Políticas Educativas, 2*(1), 1-12. Obtenido de https://seer.ufrgs.br/Poled/article/view/18347/10802

Artículo

Antiimperialismo. La tarea del héroe en Nuestra América

Rodrigo *Quesada Monge*[*]
Universidad Nacional de Costa Rica
quesadamonge@yahoo.com

Recibido: 05-02-2020
Aceptado: 16-03-2020

Resumen: El artículo es una puesta a punto de las luchas más notables en las que se han visto involucrados América Latina y el Caribe, para hacerle frente a los afanes expansionistas de los Estados Unidos, desde la Doctrina Monroe de 1823, con algunas referencias a la dominación colonial española. El balance tiene implicaciones políticas, éticas, ideológicas y sociológicas para el presente de América Latina. Por lo tanto, el argumento principal del texto es que, sin la unidad y la solidaridad internacionales, siguiendo de cerca a José Martí, será imposible hacerle frente a la voracidad del expansionismo norteamericano.

Palabras clave: *imperialismo, antiimperialismo, pensamiento revolucionario, redentorismo, expansionismo norteamericano, colonialismo español, José Martí, Ramón Emeterio Betances, Augusto César Sandino.*



Anti-imperialism The hero's task in Our America

Abstract: The article is a set-up of the most notable struggles in which Latin America and the Caribbean have been involved, to deal with the expansionist efforts of the United States, since the Monroe Doctrine of 1823, with some references to Spanish colonial domination. The balance has political, ethical, ideological and sociological implications for the present in Latin America. Therefore, the main argument of the text is that, without international unity and solidarity, closely following José Martí, it will be impossible to face the voracity of American expansionism.

Keywords: *imperialism, anti-imperialism, revolutionary thought, redemptiveism, American expansionism, Spanish colonialism, José Martí, Ramón Emeterio Betances, Augusto César Sandino.*

* Este ensayo forma parte de un trabajo mayor con el mismo título, que se encuentra en la imprenta. Todo el aparato erudito ha sido eliminado, para un mejor aprovechamiento del lector. Se puede ver en el libro publicado.



Anti-imperialismo. A tarefa do herói em Nossa América

Resumo: O artigo é um conjunto das lutas mais notáveis em que a América Latina e o Caribe estiveram envolvidos para enfrentar os esforços expansionistas dos Estados Unidos, desde a Doutrina Monroe de 1823, com algumas referências a Domínio colonial espanhol. A balança tem implicações políticas, éticas, ideológicas e sociológicas para o presente da América Latina. Portanto, o principal argumento do texto é que, sem unidade e solidariedade internacionais, acompanhando de perto José Martí, será impossível enfrentar a voracidade do expansionismo norte-americano.

Palavras-chave: *filosofia, intertextualidade, conhecimento, tempo, epistemologia imperialismo, anti-imperialismo, pensamento revolucionário, redentorismo, expansionismo norte-americano, colonialismo espanhol, José Martí, Ramón Emeterio Betances, Augusto César Sandino.*

I

Los trabajos y los días del héroe latinoamericano son de naturaleza antiimperialista o no lo son. Este es el postulado teórico y metodológico que está presente en toda nuestra investigación académica y política, como lo habrá podido notar el lector que ha tenido la osadía de acompañarnos en todos nuestros quehaceres. La motivación central que se encuentra en casi todos estos ensayos, hasta el momento, ha sido la denuncia franca y directa del abuso, la codicia y la brutalidad que fueron características de la expansión colonialista e imperialista en América Latina y el Caribe, desde que tuvo lugar su inserción en la geografía europea y luego estadounidense, durante los siglos XV primero y en el XIX después, respectivamente. La historia de nuestros pueblos es incomprensible sin mencionar los saqueos a los que han sido sometidos, tanto a nivel interno como externo, en una espiral de criminalidad, manipulación y sometimiento sin parangón en la historia del Hemisferio Occidental. Para las narices de ciertos historiadores y políticos europeos y norteamericanos, no debería de hablarse de abuso o de saqueo, porque la pestilencia que les llega es insoportable. Curiosamente, estos mismos expertos extranjeros hablan de la vulgaridad de denunciar al sistema capitalista; pero, luego, ellos mismos argumentan que una de las motivaciones principales de la conquista española, por ejemplo, fue la extracción de oro y de fuerza de trabajo indígena.

Alguien podría pensar que se corre el riesgo de caer en los excesos de una moralina inoportuna e inconsecuente. Sin embargo, debería tenerse claro que existe una moral imperialista y otra antiimperialista. La primera podría ser caracterizada como la ausencia total de ética, pues el imperialismo siempre tuvo como soporte histórico esencial de sus excesos económicos, financieros, políticos e ideológicos, al sistema capitalista y este, bien se sabe, como diría Marx en su momento, vino al

mundo para depredar, humillar y esclavizar a las personas, no para protegerlas, pues lo único que le interesaba era la acumulación de riqueza y no el bienestar de los seres humanos. El antiimperialismo, por su parte, demanda un sentido de la moral muy elevado, pues se nutre de la solidaridad, la amistad y la comprensión que debería existir entre los pueblos, para que la existencia en este planeta fuera menos dolorosa, triste y limitada, una de las mayores aspiraciones del socialismo como propuesta social, política y cultural. Es un hecho ampliamente demostrado por la historia: el sistema capitalista traía siempre consigo la barbarie; mientras que el socialismo era la suprema expresión de la cultura y la civilización, según nos recordaba Rosa Luxemburgo, cuya infame muerte se recordaba este enero pasado de 2019.

II

Con eso en mente, se pretende en este ensayo abordar varios temas a la vez, con los cuales se busca provocar en el lector, una lectura crítica y reflexiva de la historia particular de América Latina y del Caribe, desde su inserción en la historia del mercado capitalista mundial, en el siglo XVI. Para ello, se ha construido un acercamiento histórico lo más objetivo posible. No se quiere caer en el objetivismo clásico de los enfoques positivistas tradicionales. De esta manera, se logra diseñar un espacio amplio e inmejorable para la subjetividad de una lucha ideológica en la que el socialismo tiene testimoniadas sus mejores batallas, pero también sus más resonantes derrotas.

Ahora bien, el sistema económico y social del capitalismo tiene dos formas de expandirse y de crecer: una es mediante la acumulación de la riqueza extraída a los trabajadores de forma relativa, con el incremento de la tecnología; o de manera absoluta, con la ampliación de la jornada laboral, un ingrediente hoy día considerado por muchos como superado; pero, el cual ha vuelto a ser tema de discusión entre los académicos e intelectuales dedicados a la cuestión de la economía política.

La otra forma de expansión capitalista, bastante común y corriente, es por medio del despojo, del simple robo, del genocidio, de la realización plena y total de la codicia. El colonialismo más brutal y agresivo ha reposado históricamente en este último procedimiento, el cual no contradice al primero, sino que, más bien, lo complementa y lo expande. En estas circunstancias, la ausencia de moral es una forma de moral, en la que se encuentra legitimado el crimen, el robo, la violación y el despojo.



Imagen 1. www.granma.cu

III

Tiene nuestra aspiración, entonces, tres objetivos esenciales: 1) emprender una reconstrucción de la ética imperialista, en contraste violento con lo que aquí se ha llamado una moral antiimperialista; 2) hacer la historia del antiimperialismo en Nuestra América; y 3) aproximarnos, lo más posible, a una historia de nuestros pueblos, en la voz de aquellos que se han atrevido a hablar en su nombre. Mucho me temo, sin embargo, las objeciones del lector asustadizo pero avezado, con capacidad suficiente para apuntar que nuestro enfoque enfatiza, excesivamente, todo lo relacionado con "la filosofía de la víctima". Lejos se encuentra de nuestras intenciones ideológicas, partir del punto de vista de que la historia de Nuestra América es la de la víctima. Todavía seduce a muchos, la vieja paradoja de estudiar la historia de nuestros pueblos, como una confrontación entre víctimas y victimarios. Esto nos deja en la estacada todo aquello relacionado con uno de los puntos vertebrales de la ética antiimperialista y esto es la comprensión posible entre seres humanos diferentes.

La humillación, el maltrato, el abuso y el genocidio aplicados contra aquellos que piensan y sienten distinto, han sido recursos utilizados por individuos que se ven a sí mismos predestinados para conducir a la Humanidad hacia jardines de prosperidad insuperable. No nos corresponde evaluar la patología detrás de esta clase de enfoques, pero los que estorben el proceso impulsado por aquellas personas, para lograr sus propósitos, deberían ser eliminados lo más pronto posible de una forma o de otra. El sistema económico del capitalismo ha propiciado este tratamiento de las relaciones entre las personas con distintos credos, sexualidades y color de piel. El pretendido sistema económico de libre mercado, ha demostrado ser, a todas luces, uno de los más inhumanos, egoístas e individualistas que hayan existido. Para este sistema, el pobre los es porque quiere. Lo peor es que ha encontrado

quienes dignifiquen este tratamiento de las relaciones entre las personas y ha logrado construir toda una cultura donde el héroe es el villano, el criminal, el pistolero o el asaltante. Quienes piensen y sientan distinto se exponen a ser aniquilados. La solidaridad no tiene cabida. La amistad es simplemente una aberración que tiene precio, como cualquier otra mercancía. El fetichismo de la mercancía, del que hablaba Marx, como una de las formas más efectivas de objetivación de todo lo banal en el sistema económico, encontró que la amistad entre los seres humanos era algo con un precio determinado y en su cotización no cabían las emociones o los sentimientos.

Mucho se podría decir sobre lo que constituye una ética del imperialismo, diferente tal vez a lo conocido como una ética imperial, pero su estrecha relación y dependencia con el desarrollo de los patrones ideológicos propiciados por el sistema económico capitalista, no deberían ser descuidados en un ensayo escrito para promover el acercamiento con nuestros luchadores, héroes y libertadores. No se tiene, por tanto, otro propósito en este ensayo que llamar la atención del lector sobre la existencia de algo más allá de la simple "redención", descrita por autores cuya mayor aspiración ha sido encontrar en Nuestra América similitudes y semejanzas con aquella otra América de habla inglesa y cálculo frío, tan duramente criticada por José Martí (1853-1895) en su momento.

IV

La moral de los imperios, a lo largo de la historia, ha reposado sobre dispositivos diseñados por la realidad misma. Es decir, las condiciones físicas y materiales de los pueblos colonizados han determinado, la clase de moral impuesta por las naciones dominantes. Antes de la aparición del sistema capitalista, predominaba la expansión geográfica, la acumulación de riqueza material, la fuerza de trabajo en condiciones de esclavitud y, solo en último lugar, el despotismo cultural, el cual parecía responder a mecanismos automáticos de

sometimiento y dominación por parte del poder imperial. Con la llegada del sistema capitalista, hace apenas unos quinientos años, surgieron otros ingredientes que no desplazaron a los anteriores, pero redujeron su influencia determinante, en las acciones de los agentes principales de la nueva economía política. La explotación de la fuerza de trabajo, el fetichismo de la mercancía, la plusvalía, la alienación de los productores directos de riqueza o sea los trabajadores y el volumen histórico de la acumulación fueron algunos de los grandes descubrimientos de la clase obrera, representada y dirigida ahora por mentes preclaras y valientes como las de Karl Marx (1818-1883), Mijail Bakunin (1814-1876), Pedro Kropotkin (1842-1921), Friedrich Engels (1820-1895), V. I. Lenin (1870-1924), Rosa Luxemburgo (1871-1919), Emma Goldman (1869-1940) y toda una tradición de lucha y formulación teórica que tenía y tiene como eje central al sistema económico capitalista.

V

El materialismo histórico, entonces, hizo su aparición; ese maravilloso método de indagación histórica, descubierto y utilizado por primera vez en el siglo XIX por sus creadores Karl Marx y Friedrich Engels, permitió el acceso a realidades y situaciones totalmente inéditas, apenas intuidas por los pensadores burgueses más ilustres como Adam Smith (1723-1790) o David Ricardo (1772-1823). El gran mérito de este novedoso y poderoso método de investigación histórica, económica, política y social, fue evidenciar las grandes contradicciones e injusticias del sistema capitalista, cubiertas por una cortina de humo ideológica, extendida por los dueños del poder y de la riqueza, para utilizar en su favor la fuerza de trabajo de millones de personas en todo el mundo. No era de extrañar entonces que Marx y los marxistas terminaran odiados, vilipendiados y, cuando fue necesario, asesinados, puesto que habían revelado el motivo principal, el eje central de todo el sistema económico: la explotación de los trabajadores.

Es en los últimos capítulos del primer volumen de *El Capital* de Marx, posiblemente, una de las obras de economía política más importantes de todos los tiempos y la última de la economía política clásica del siglo diecinueve, donde se pueden encontrar los principales instrumentos analíticos de lo que luego sería la teoría del imperialismo. Marx y Engels no tuvieron tiempo suficiente para presenciar el desarrollo de la última fase del sistema capitalita, el imperialismo como lo llamaría Lenin, pero alcanzaron a elaborar los principales instrumentos históricos, económicos y sociológicos de la acumulación de capital a escala mundial, que explicaba con certeza y agudeza indiscutibles los fundamentos de la expansión histórica del sistema capitalista por todo el planeta.

Por eso la lectura y el estudio de una obra como esta, es central para una comprensión cabal de la historia de las relaciones entre la clase trabajadora y sus explotadores. La gran fractura epistemológica, el quiebre fundamental en el método de trabajo para estudiar aquellas relaciones, introducido por Marx y los marxistas, a través del materialismo histórico, estaba en la denuncia de la explotación misma, que todos habían visto, durante siglos, como algo totalmente natural. Pero la revelación no se hizo desde una perspectiva puramente teórica, sino que estaba sustentada en una masa de información impresionante, producto de los veinte años que Marx pasó investigando en los archivos británicos. De aquí que, la denuncia más fácil y superficial que se le hace al marxismo sea que sus postulados son ideológicos y no racionales. Tal cosa no es más que puro resentimiento, pura agonía de quienes, por primera vez, se sintieron amenazados por clases sociales que, durante siglos, habían estado en condiciones de la más penosa humillación y arrinconamiento. Basta leer a Charles Dickens (1812-1870) o a Jack London (1876-1916), para detectar los límites hasta dónde podía llegar la opresión capitalista, en condiciones de total impunidad.

El marxismo es producto de su época. Es el resultado de lo más avanzado de las ciencias naturales y sociales del siglo diecinueve. Pero, al mismo tiempo, lleva en su haber, la impronta

valiosísima de haber venido al mundo con el descubrimiento y la denuncia de la explotación de la clase trabajadora. El marxismo reveló que existe una diferencia sustancial entre la forma en que el trabajador o el campesino ve el mundo y, aquella otra desarrollada por los dueños del poder y de la riqueza. A eso se le puede llamar de muchas formas; pero, ante todo, es visión de clase, lo cual establece distintas maneras de sentir, pensar y actuar sobre el mundo circundante.

Critican a Marx y al marxismo, aquellos que han defendido al sistema económico capitalista de acuerdo con la síntesis de dos tendencias fundamentales: 1) el derecho al enriquecimiento, sea este lícito o ilícito; y, 2) el poder que tienen los seres humanos de convertirlo todo, absolutamente todo, en una mercancía, que se compra y se vende al mejor postor. Es decir, hasta la vida humana tiene precio y el sistema económico lo hace posible. El crimen imperdonable de Marx y los marxistas fue haber evidenciado la espantosa injusticia sobre la que reposaba el sistema económico. Algo que se veía y se trataba con una gran naturalidad, la explotación del hombre por el hombre, el derecho que tenían algunos a explotar y vivir los unos de los otros, la supuesta superioridad de una elite elegida sobre la mayoría despojada; todo esto envuelto en una nebulosa de naturaleza política e ideológica, que hacía tolerable y digestible la explotación, como eje vertebral del sistema económico, fue denunciado por Marx, los marxistas y toda una larga tradición de revolucionarios que nunca creyeron en semejante adefesio explicativo para interpretar y comprender el mundo. El enorme acierto revolucionario de Marx y los marxistas estaba en haber revelado, con brutalidad, crudeza y rigurosa sustentación histórica, los mecanismos y principios institucionales, sobre los cuales reposaba el saqueo, el robo, la humillación y el odio que legitimaban el sistema económico.

Por eso el marxismo no es una simple toma de posición frente a la voracidad de unos pocos que buscan justificar sus anhelos a través del enriquecimiento a cualquier costo. El marxismo no es únicamente un conjunto de procedimientos metodológicos para comprender mejor al sistema capitalista.

Constituye toda una filosofía de la vida, una manera de ver el mundo y de cambiarlo, al servicio de los trabajadores. Es a estos a quienes corresponde apropiarse del marxismo y convertirlo en un instrumento para la acción, a favor de sus intereses de clase, totalmente diferentes a los del capitalista, para quien, en virtud de sus aspiraciones empresariales, todo es posible y es legítimo en aras de acumular dinero. El sistema económico verifica, manifiesta y normaliza la explotación como algo totalmente natural. Es por esta razón que se habla de una moral, de una ética empresarial la cual, constituye un conjunto de principios de conducta que giran en torno al afán de enriquecimiento, según ellos, habitual en todos los seres humanos. La ética capitalista indica que la producción de riqueza no es para todos. Los procedimientos para su distribución tampoco. Corresponde a cada cual, su cuota de existencia y la forma en que se las agencia para probarla.

Por eso, con el afán de impedir que unos pocos se apropien de la riqueza producida por todos, Marx y los marxistas le mostraron al mundo quiénes en realidad producen aquella y cuáles han sido los mecanismos y procedimientos, mediante los cuales, los primeros se apoderaron de todo, muchas veces, sirviéndose de la violencia, la guerra, la fuerza y la crueldad en todas sus expresiones. Por eso, el sistema económico capitalista es profundamente guerrerista. El expansionismo, el acaparamiento, la voracidad, la avaricia, la envidia, están en la esencia de su moral. El árbol espinal de la ética del sistema capitalista lo constituye la voracidad. Y los imperios, así como sus distintas expresiones de naturaleza capitalista, después de la segunda mitad del siglo diecinueve, han convertido esa voracidad en algo legítimo, idéntico a los derechos de la civilización superior sobre aquellas consideradas inferiores.

VI

El pensamiento económico y social de inspiración marxista entonces, así como sus distintas teorías inspiradas en las ideas de gente como Lenin, Rosa Luxemburgo, Trotski y otros,

busca comprender, antes que nada, al sistema capitalista a través de su expresión política y ética más notable, como lo es el imperialismo. La ética del capitalismo encontró en el imperialismo su expresión óptima, al buen decir de Lenin. Dicha ética, sin embargo, posee un conjunto de principios, métodos y procedimientos, mediante los cuales es posible reconstruir su historia y sus realizaciones. En estos escenarios, la obligación del historiador revolucionario y marxista, no reside en elaborar un anecdotario de los excesos y desmanes del sistema económico capitalista y del imperialismo, como su expresión más lograda, sino, antes que nada, en comprender, de la forma más justa posible, el hecho de que la voracidad, el egoísmo y la ambición desmedida constituyen el principio rector de toda moral burguesa. No es suficiente argumentar que a los ambiciosos y a los pobres los tendremos todo el tiempo con nosotros. La pregunta y, posiblemente, el contra-argumento, está en el conjunto de factores que hace permisible que una minoría de insolentes, abusivos y violentos se hagan con el poder y sometan a la gran mayoría. Marx y los marxistas se atrevieron a denunciar, con argumentos históricos, sociales y políticos, que la violencia del sistema económico capitalista tiene su primer motor inmóvil en la forma en que los seres humanos se relacionan entre sí. A eso y a todo el universo que se puede construir a partir de ahí, lo llamaron relaciones de producción.

Podría no ser suficiente argumentar que la ética protestante dio origen al espíritu y a la moralidad del sistema económico. Si el punto de partida de toda esta historia reside en que el enriquecimiento es legítimo, indistintamente de los medios con los cuales se alcance, como forma de desbancar el profundo sentido de la pobreza promovido por los católicos, a la larga, puede resultar muy simple la explicación de que la ética capitalista, es decir burguesa, reposa sobre la construcción de un amplio sentido práctico sobre los distintos mecanismos, elaborados por los individuos en sus relaciones con los demás; sentido práctico que viene a ser la medida con la cual los seres humanos acumulan riqueza, sin reparar en las consecuencias.

VII

La moral imperialista es una exacerbación de la ética del sistema económico capitalista. Para este existe una relación muy estrecha entre el héroe, el sentido de lo heroico, el individuo, el poder, la ambición y el afán de explotación de unas personas por otras. A lo largo de quinientos años o más, los defensores y los cultores del sistema económico capitalista han promovido la idea de que el individualismo heroico le abre espacios posibles al ejercicio del poder, porque las ambiciones de unas cuantas personas necesitan de los demás, hasta el punto en que estos se rebelen y traten de sacudirse la opresión asegurada por esta noción de lo heroico.

El atrevimiento de Marx y de los marxistas estuvo en indicar que tal posibilidad existía. La rebelión como arte de sacudirse la opresión necesitaba de un largo y doloroso proceso de concienciación de clase, algo que también Marx y los marxistas hicieron evidente. Decirle a la gente que se encontraba alienada, es decir, sometida, adormilada, por un conjunto de valores y principios que no eran suyos, sino de los que ejercían el individualismo heroico y el poder, era una audacia que echaba abajo siglos de opresión y distorsión de la realidad. Tal estado de alienación sigue vigente y está pendiente la abolición total del mismo.

Porque, en muchas partes del planeta, la clase trabajadora, los obreros, los campesinos, las mujeres, los estudiantes, los medianos y los pequeños empresarios continúan creyendo que el enriquecimiento, la acumulación de dinero, de tierras y formas de hacer negocios, son la única salida válida para su postración económica y social. Marx y los marxistas demostraron que la seguridad de la conciencia de clase era un asunto esencialmente político e ideológico; pero, antes, era necesario revelar el contenido económico de dicho asunto. Marx dedicó su vida a ello, algo que, para muchos, resulta indigestible.

Explicarle a la gente que la explotación y la opresión no eran naturales, de la misma forma en que tampoco lo eran las relaciones entre trabajadores y patronos, a lo largo de quinientos años, era un atrevimiento que, cuando menos, debía ser penado con la muerte de quien lo pronunciara. Y así se hizo. La historia de las relaciones entre trabajadores y patronos está jalonada de enormes tragedias, masacres, torturas, manipulaciones y revoluciones; todo debido a que Marx y los marxistas hicieron evidente esa historia. Si algo debiera agradecérsele al materialismo histórico, como procedimiento metodológico de análisis social, es haber evidenciado, precisamente, que la historia de las relaciones entre trabajadores y patronos ha sido de todo menos pacífica, desde el momento en que Marx y los marxistas vinieron al mundo.



Imagen 2. ©Ricardo Ruiz de Porras (2014). www.flickr.com

VIII

El marxismo recogió una bella herencia de iniciativas, imaginación, sacrificio y dedicación, perteneciente a la clase trabajadora, que brotó y cristalizó luego de que la moral individualista del héroe empresarial, inventado por los capitalistas y burgueses dueños del poder político se dedicaron, a su vez, a sistematizar su sentido de la individualidad sin límites. Es por esta razón, entre muchas otras, que la noción de empresario tiene tintes heroicos para los grandes teóricos de la ética individualista de nuevo cuño, ideada por pensadores del calibre de Max Weber (1864-1920) y sus seguidores. Toda la filosofía liberal, a lo largo del siglo diecinueve y del supuesto neoliberalismo del siglo veinte, giraba en torno a una idea del heroísmo que convertía al empresario, al capitalista, en un héroe, porque la fortaleza de su individualidad, su voluntad de poder, su capacidad de ahorrar y su egoísmo eran ingredientes indiscutibles de que todos aquellos de su estirpe estaban hechos para triunfar por encima de los demás, a cualquier costo.

La tradición marxista, simplemente, recogió y sistematizó un conjunto de medios, ideas y sentido de la lucha que se encontraban en el ambiente social, económico, político y cultural de la clase trabajadora, desde hacía, aproximadamente, unos quinientos años; aunque, para otros, entre ellos los anarquistas, aquella tradición de lucha podría llevarse milenios atrás. No debería perderse de vista que la llegada del sistema capitalista al mundo, supuso tender un puente entre lo que bien podría llamarse "su moral y la nuestra", como decía, con sabiduría, una figura del calibre de León Trotski (1879-1940). La moral del saqueo, del ahorro obsesivo (objeto de sarcasmo en obras como *Canción de Navidad* de Charles Dickens y otras obras similares), de la iniciativa empresarial dirían ideólogos como Weber, de la ambición envidiosa y del deseo de posesión de aquello de que carezco estaba, totalmente, al otro lado de la moral de aquel que no posee nada, quien solo es dueño de

su fuerza de trabajo, la cual vende y regatea, como cualquier otra mercancía, dirían los marxistas, evidenciando algo que siempre estuvo ahí en los meandros de la historia, pero que, a partir de su intervención en ella, se convertirá en uno de los ingredientes esenciales, para comprender el desarrollo y crecimiento del sistema económico.

Marx y los marxistas, la tradición revolucionaria, la clase trabajadora en su totalidad, encontraron que el sistema capitalista había promovido por siglos la idea de que era perfectamente natural que unos individuos vendieran su fuerza de trabajo y de que otros pagaran por ella. Tal cosa creaba un abismo cultural entre ambos grupos de personas, una forma de vida diferente, distintos gustos, ambiciones desiguales, anhelos orientados en direcciones tan disparejas, que los sueños debían ser canalizados hacia objetivos muchas veces ubicados en el terreno de la utopía y nada más.

El burgués soñaba con una sociedad donde las protestas sociales hubieran desaparecido, en la cual los trabajadores laboraran hasta catorce horas diarias y terminaran por aceptar un salario mínimo, apenas indicado para sobrevivir. Los trabajadores, al contrario, soñaban con ser dueños de su propia fuerza de trabajo y todo lo que venía con ella. Porque el problema no era el tiempo invertido en trabajar en algo que lo hiciera feliz y lo llenara de plenitud. El problema era trabajar en algo detestable, alienante, humillante y repetitivo durante toda una vida. La tragedia era tratar de brindarle un futuro a la familia con un salario de hambre y en el cual la fuerza física, mental y emocional se invirtiera para enriquecer a los dueños del poder político y económico, adquiridos a sangre y fuego, despojando y asesinando a sus verdaderos propietarios.

IX

Contra la voracidad de unos pocos a costa del sufrimiento y las carencias de grandes porciones de la población se hicieron revoluciones y se produjeron levantamientos masivos. Las

revueltas de los esclavos en la Grecia y la Roma antiguas; las revueltas campesinas en la Europa proto-industrial de los siglos XV-XVII; la Revolución Francesa de finales del siglo XVIII; la Revolución Rusa de 1917 contra el zarismo, una excrecencia feudal inaceptable en la Europa moderna de la Primera Guerra Mundial; y todas las luchas antiimperialistas que tendrían lugar en África, Asia y el Caribe, a lo largo del siglo veinte, fueron el producto de un conflicto esencial: cómo engañar al que posee algo que yo deseo y que puedo utilizar en mi propio beneficio. La fuerza de trabajo, la tierra y el alimento son los ingredientes que le dan sentido a la lucha diaria de una clase social cuya única posesión es la posibilidad de supervivencia. Todo esto adquiere sentido histórico a partir del momento en que es parte de un programa de conciencia social y política en beneficio de los menos favorecidos, de los expropiados, de los explotados y de los despojados de todo derecho a la existencia. El fascismo, como fenómeno político, llevó hasta sus últimos extremos la legitimación de este vasto significado de la explotación y del derecho que tienen unos de vivir a costa de la vida de los otros. La gran tragedia del desarrollo social de los últimos quinientos años, ha sido que la gente viviera esta situación, tornarlos conscientes de su condición e impedir que terminaran por aceptar su arrinconamiento como algo natural, algo siempre soñado por los dueños del poder: convertir el engaño en una virtud. Marx y los marxistas lograron que los trabajadores pudieran ver, que olvidaran su ceguera y tomaran en sus propias manos su porvenir. La conquista del poder no era un asunto relacionado con una determinada idea del heroísmo. Porque, para los anarquistas, por ejemplo, el heroísmo era también la expresión justa de la negación total en el ejercicio del poder. Tal cosa no era una virtud, decían personajes como Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Emma Goldman y otros. El poder solo puede ser ejercido por los ambiciosos, los egoístas y los vanidosos. Para conjurar todos estos riesgos, el leninismo vino al mundo, como una teoría del partido y de la revolución, en la cual, los trabajadores tomarían el poder en sus manos

y llevarían a la práctica todos sus anhelos, sin el riesgo de terminar engullidos por la función esencial de toda maquinaria estatal: la autoridad. Estas dos concepciones estratégicas sobre el ejercicio del poder por parte de los trabajadores, la marxista y la anarquista, no impidieron que las revoluciones se llevaran a cabo y fuera la historia la que brindara, finalmente, su veredicto sobre la validez de una de las dos.

X

No es extraño, entonces, que en el presente la noción de lo heroico, del héroe y del heroísmo tengan ese peso específico tan notable, inclinado hacia el lado del individualismo más abultado. Si se le presta un poco de atención a la historia cultural de Occidente, durante los últimos quinientos años, se podrá notar la existencia de una relación casi automática entre individuo y heroísmo. Las grandes guerras emprendidas por la burguesía, como las de finales del siglo dieciocho y la Primera Guerra Mundial (1914-1918), pudieron haber borrado esa distinción tan determinante en casi todo el quehacer cultural del mundo occidental. Sin embargo, una idea del individualismo y del heroísmo, ha sido superior a la otra y esto fue demostrado en los campos de batalla.

La guerra imperialista, la cual hace su ingreso en la historia con el enfrentamiento entre Estados Unidos, España, el Caribe y Filipinas, a finales del siglo diecinueve, y alcanza su máximo desarrollo con la Gran Guerra del 14, tuvo como eje central una idea del individualismo en la cual las hazañas personales determinaban el quehacer militar, social, político y cultural de la nueva geopolítica en gestación a nivel planetario. Por eso se habla de guerras totales, donde todo y nada se define en el teatro de operaciones militares del campo de batalla. La Gran Guerra, si tuvo algunos éxitos militares parciales, para Francia, Inglaterra o Alemania, se fraguó no tanto en las trincheras, como en la sociedad civil del momento. Es por esta razón que la Gran Guerra acabó con la cultura burguesa, heredera del

período napoleónico y abrió un nuevo siglo, el siglo veinte. Entre 1815 y 1915, durante esos cien años, Europa pudo haber experimentado un largo y gozoso período de prosperidad, conocido por los franceses, a partir de 1870, como la *belle époque*. Pero, entre 1870 y 1914, el glorioso capítulo vivido por la burguesía colonialista europea se acabó con la Gran Guerra, dejando espacio a un nuevo siglo, conocido como el más cruento de la historia humana.

XI

A todo lo largo de ese siglo, entre 1815 y 1915, el individualismo heroico enfrentó el espíritu crítico de los anarquistas, los socialistas, los marxistas y los revolucionarios de todos los signos e inclinaciones posibles. Si algo debe rescatarse de este siglo, de aparente tranquilidad militar, es haber permitido la atmósfera cultural y política, para levantar y sostener unas moles imperiales sin precedentes en la historia occidental, con la excepción de España y Portugal, en franca decadencia después de 1898. El marxismo es hijo de esta época y eso no debería ser negado, para iniciar la comprensión de dónde procede el espíritu crítico dirigido contra la noción de individualidad y heroísmo.

No se trataba tanto de establecer relaciones mecánicas entre el heroísmo y la cultura clásica greco-romana, realmente rescatada para Occidente por el Cristianismo. Se trataba de que aquella cultura y esta Fe de nuevo tipo validaran un conjunto de diferencias sustanciales, para comprender mejor quién tendría rostro en las confrontaciones del futuro entre individualismo y colectividad. Marx y los marxistas, los anarquistas y los socialistas les devolvieron el rostro a las grandes colectividades de trabajadores en todo el mundo. Las renombradas revueltas populares, las cuales despegaron casi en el mismo instante en que el sistema capitalista y la cultura burguesa se instalaban en la historia social de Occidente, dejaron de ser meras masas anónimas en busca de una identidad, a partir del momento

en que los dirigentes y sus organizaciones les dieran una orientación determinada. Para los ideólogos occidentales, estos eran los héroes verdaderos. Marx y los marxistas le imprimieron un giro total a este enfoque y ubicaron en el lugar correcto el sentido de la memoria, la cual devolvía el rostro a los verdaderos luchadores; anónimos hasta ese momento. Este redescubrimiento historiográfico ha tenido un impacto decisivo en la nueva forma de escribir historia en la academia occidental. Con Marx y los marxistas, debería decirse con toda la fuerza necesaria, el héroe social ha sido redescubierto. El materialismo histórico redescubrió el significado de la rebeldía y la necesidad de priorizar las explicaciones materialistas, por encima de los enfoques idealistas, para los cuales los seres humanos eran juguete de sus instintos, pasiones y desgracias. A partir de este momento, los socialistas revolucionarios se hicieron cargo de la historia y pudieron plantearse objetivos, tareas y metas dignas de alcanzarse, ya fuera en el mediano o largo plazo. Nadie ha dicho jamás que la sociedad socialista sea el producto de una noche de delirios. Es un proyecto de largo alcance, en el cual deben estar involucradas las convicciones y necesidades más profundas de las personas, de los grupos humanos y no tanto de los individuos aislados en sus feroces pesadillas.

Con Marx y los marxistas el verdadero heroísmo reside en el corazón de los trabajadores, cuyos cerebros y fuerzas cotidianas sufren el tremendo sacrificio dialéctico de enfrentar a los patronos y de preparar su conciencia social y política, para iniciar un proceso revolucionario que los lleve a un tipo de sociedad, en la cual sea posible privilegiar los derechos humanos, por encima de cualquier otra cosa. *El Manifiesto del Partido Comunista,* escrito por Marx y Engels, aparece en el momento indicado, no antes ni después. Fue el resultado de un proceso evolutivo que se remontó a la Gran Revolución Francesa de finales del siglo XVIII y abrió un nuevo ciclo revolucionario en el que las ideas radicales, rara vez alcanzaron a superar la frontera de las demandas democráticas. Toda revolución

social o socialista, producto de las más agudas contradicciones entre patronos y trabajadores, tuvo como objetivo esencial la construcción de una forma de democracia en la cual los segundos pudieran gozar de sus propios recursos, fuerzas, iniciativa e imaginación. Esta forma superior de democracia dejó de existir cuando la agenda revolucionaria de la burguesía, la cual la llevó al poder en Francia, a finales del siglo dieciocho, se convirtió en una simple defensa del dinero y de la riqueza como elemento motriz de la imaginación humana. El sentido de una democracia humanista, solidaria y niveladora, pasó a ser la mayor aspiración de los trabajadores. Estos nunca fueron los responsables del estancamiento experimentado por la burguesía en cuestiones relacionadas con la democracia; pero, les correspondió el relevo histórico de asumir un nuevo liderazgo, más humano y armonioso.

No debería olvidarse que el ciclo revolucionario ubicado entre 1789 y 1871 tiene como eje vertebral una mayor profundización de los alcances democráticos, electorales e institucionales impulsados con la crisis de la monarquía absolutista. Desde la Gran Revolución Francesa hasta la represión sangrienta de la Comuna de París, la historia de las ideas sociales y políticas giró en torno a la consolidación de los procesos democráticos, apenas vislumbrados en aquellos dos capítulos revolucionarios. Y no podía haber sido de otra forma, puesto que la consolidación de la democracia burguesa, después de la masacre de la Comuna de París en 1871, inició un ciclo de expansión imperialista sin precedentes.

Es muy curioso, pero la noción del héroe y del heroísmo viró hacia la derecha, hacia el conservatismo que las nuevas aspiraciones imperiales promovían. Esto fue el resultado de que la herencia sacrificial del viejo héroe cristiano rodó por los suelos, una vez que la Revolución Francesa se hizo con toda la plataforma institucional. Quienes se oponían a la misma, a sus alcances, logros y pretensiones, lo hacían no necesariamente por razones institucionales, sino también porque aquella revolución acabaría por destrozar los últimos ingredientes de

la herencia cristiana de Occidente. El absolutismo monárquico tenía una propensión evidente hacia la legitimación de un orden de cosas, considerado divino y natural. La Revolución Francesa destruyó todo esto y lo suplantó, aparentemente, con la vulgaridad, la simplicidad y el pensamiento plebeyo. Pues, entonces, los socialistas revolucionarios les dieron voz, rostro y significado a la "chusma", a las masas, desplazadas a jugar el protagonismo de soporte de los ricos y los adinerados, como pretendían las burguesías empresariales europeas. Fueron gente como Auguste Blanqui (1805-1881), Maximilien de Robespierre (1758-1794), Toussaint L'Ouverture (1743-1803) y otros, quienes hicieron posible que aquella gente pudiera gritar lo que deseaba.



Imagen 3. www.pinterest.com

XII

El ingreso de los trabajadores, los campesinos, las mujeres, los estudiantes, los intelectuales y de todas las minorías, no se hizo por la puerta grande de las transformaciones revolucionarias, como sucedería en Francia, Reino Unido, los Estados Unidos o Rusia. Esa fue una labor cotidiana, tejida día a día, con la fuerte convicción de que la justicia divina estaba con el pobre, el desamparado y el marginado. El ciclo revolucionario al que hemos hecho referencia, no se reducía puramente a las manifestaciones violentas de la burguesía contra el absolutismo y los terratenientes. En estos momentos, para la burguesía el trabajador es un aliado circunstancial, descartable una vez que el poder hubiera sido tomado. Por eso, su idea del heroísmo se recarga sobre las tareas individuales del empresario, el banquero, el terrateniente mercantil, jamás sobre las espaldas de quien ha contribuido tan seriamente a su llegada al poder, el trabajador, el campesino, la mujer, el estudiante.

Con esta gente, Marx y los marxistas construyen un andamiaje de nuevo cuño, con el cual se busca devolverles a los trabajadores su capacidad de transformar y de imaginar una nueva sociedad, en la cual ya no es posible la discriminación o la explotación. De esta manera, el héroe y el heroísmo giraron de nuevo hacia la izquierda, porque poner contra la pared al sistema económico, supuso, antes que nada, una toma de conciencia política y social apuntaladas por una nueva idea, la revolución, dentro de la cual fue posible presagiar cualquier cosa. Estaba visto que, como en la noción de lo heroico, en la idea de revolución nada está escrito y todo es posible. Ya lo habían vivido los bolcheviques en la Rusia revolucionaria de 1917: podrían haber planeado una cuestión, pero les resultó otra completamente distinta. La capacidad para atender estos vaivenes es propia de todo poder revolucionario, como bien lo hubiera demostrado el liderazgo de Lenin en aquel proceso revolucionario. Los casos de las revoluciones que tuvieron

lugar en Cuba y Nicaragua años después son otro ejemplo digno de tomar en cuenta.

El redescubrimiento de la colectividad, de la "multitud" como dirían algunos historiadores occidentales radicalizados, supuso, simultáneamente, el redescubrimiento de las masas populares, de la desigualdad, de la injusticia, de la humillación y de la explotación a las que podía llegar este sistema económico, apremiado por el enriquecimiento a cualquier costo y en el cual las personas no tenían ninguna importancia, sino la simple acumulación de objetos, de dinero y de signos externos de prestigio y opulencia. Ante esta evidencia, resultaba absurdo, por decir lo menos, que historiadores occidentales de cierto renombre, le reclamaran a una figura como Lenin, Marx, Engels o Fidel, ser hijos de la Ilustración, pero, al mismo tiempo, ser incapaces de entender el enorme peso específico del individuo y de la individualidad en el diseño de los nuevos quehaceres de la historia. De acuerdo con aquellos historiadores, las revoluciones que tuvieron lugar en el siglo veinte, fueron masivas, colectivas, en las que la colectividad lo dictaba absolutamente todo. El liberalismo surgido de la Ilustración recuperó al individuo y convirtió su crítica contra la colectividad en el caballo de batalla de la nueva mentalidad burguesa, en la cual la personalidad fuerte y destacada es lo más importante.

Autores como Thomas Carlyle (1795-1881), Max Weber o Karl Popper (1902- 1994), en sus lecturas de la historia occidental llamaban la atención con fuerza y convicción sobre el hecho, para ellos contundente y revelador, de que los héroes, los individuos o las personalidades excepcionales, eran responsables de los grandes cambios logrados por la humanidad, a lo largo de los siglos. El heroísmo era una tarea individual y nada, o muy poco, tenía que ver con la colectividad, las masas humanas o los grupos sociales organizados, casi siempre desteñidos o despersonalizados. Estos solamente atendían las demandas y exigencias impuestas por los primeros. De esta forma, era muy fácil caer en la trampa de argumentar que la

Revolución Rusa la había hecho Lenin, o que la Revolución Cubana la había llevado a cabo Fidel Castro. Incluso en autores supuestamente revolucionarios, o cuando menos considerados simpatizantes del marxismo, como Eric Hobsbawm (1917-2012), de probado anti-sovietismo y evidente pro-norteamericanismo, se pueden encontrar afirmaciones como estas, según las cuales eran las grandes personalidades las que habían llevado a cabo los cambios requeridos por las sociedades, economías y culturas del siglo veinte.

Las críticas, casi siempre injustas y no demostradas, del reputado historiador británico contra el sistema soviético y los partidos comunistas occidentales, durante la guerra fría, siembra la duda de hasta qué punto su pretendido comunismo no dejaba de ser una pose, para lograr cierto ascendiente entre los medios intelectuales y revolucionarios de China o de América Latina. Sus observaciones sobre la revolución cubana son, cuando menos, absurdas y siguen de cerca los dictados de críticos de la misma, quienes fueron desalojados del proceso por la fuerza de las convicciones de la colectividad. Quien no haya entendido el papel de los grupos humanos en los procesos revolucionarios latinoamericanos, de los últimos cien años, cuando menos, tendrá serias dificultades para comprender a cabalidad lo que se conoce como un "liderazgo colectivo". De aquí que Hobsbawm, constantemente, hable de "la revolución de Fidel" en sus trabajos más conocidos.

Haciendo abstracción de la poca comprensión desarrollada por autores como los ya mencionados, sobre América Latina y el Caribe en particular, no está de más recordar que Lenin, Marx y los marxistas redescubrieron a las colectividades, les dieron un perfil ideológico y político; pero, además, lograron instalarlas en el poder, durante casi un siglo, con lo cual se le brindó al mundo occidental, individualista y consumista, un pésimo ejemplo sobre lo que podría llegar a ser el poder de la chusma cuando se le abren las puertas de la historia. La gran tragedia del siglo veinte, decían pensadores como José Ortega y Gasset (1883-1955), era que la rebelión de las masas había borrado

todo trazo de heroísmo a las sociedades contemporáneas. Con el afán modesto, pero, a la vez, pretencioso y soberbio de superar el enfoque marxista, ahí donde incomodaba a los académicos e intelectuales de las clases dominantes, la rebelión de las masas borró de un plumazo todo aquello relacionado con la vieja noción del héroe y del heroísmo, porque trajo a colación uno de los ingredientes fundamentales, para comprender mejor el desarrollo histórico de los últimos quinientos años, cuando menos. El redescubrimiento de las multitudes le dio un giro inesperado a la historia social en el siglo veinte e introdujo en la historia a grupos humanos, naciones y países que habían sido olvidados por los historiadores.

XIII

De esta forma, el imperialismo dejó de ser simplemente un gesto abusivo en las prácticas culturales y políticas de algunas burguesías europeas, para convertirse en un sistema ideológico, económico, social, político y cultural que llevaría hasta sus extremos más violentos las necesidades expansionistas del sistema económico capitalista. Con Lenin, Marx y los marxistas, el colonialismo y el imperialismo hacen su ingreso en la historia para convertirse en la bestia negra que los grupos humanos organizados, los partidos políticos y los gobiernos populares tratarían de combatir y de derrotar para recuperar la identidad, la dignidad y el verdadero sentido de lo heroico que el abuso y la violencia del sistema capitalista les habían arrebatado a los pueblos pobres y oprimidos del planeta.

Si los marxistas occidentales convirtieron a Marx en una mera pieza académica; Lenin, Trotski, Stalin y los revolucionarios rusos de 1917, lo llevaron a la realidad para brindarle un perfil ideológico y político totalmente diferente. Entre una y otra concepción la diferencia sustancial la establecía el sentido de la práctica revolucionaria. En la historia de África, Asia, América Latina y el Caribe, aquella práctica revolucionaria contra los desmanes del imperialismo europeo

y norteamericano, han sentado las bases de una concepción de la lucha profundamente anti-capitalista. Así lo probaron, ampliamente, la Revolución China, la Revolución Vietnamita, la Revolución Cubana y la Revolución Sandinista en Nicaragua.

XIV

El antiimperialismo es la forma superior de lucha del anticolonialismo. Con ella, la llegada del marxismo, del leninismo, del castrismo y de otros ismos igualmente románticos y revolucionarios, se estableció la frontera ideológica y práctica entre la lucha puramente académica y la lucha real contra los excesos, los abusos y la violencia del sistema capitalista. El antiimperialismo, de manera conceptual e histórica, es posterior a la práctica del anticolonialismo como conjunto de teorías y pericias relacionadas con la capacidad de lucha de los pueblos, contra el abuso, la explotación y la voracidad de las potencias imperiales. A las teorías marxistas del imperialismo, las cuales incomodan terriblemente a los teóricos y defensores de los imperios, ya sean españoles o británicos, les sigue una determinada concepción del antiimperialismo. Una cosa es cierta: toda teoría marxista del imperialismo, parte de la sustancia histórica de que este es el resultado superior del desarrollo capitalista. Es decir, la lucha contra el imperialismo, desde la perspectiva marxista es, antes que nada, una batalla a muerte contra el sistema capitalista. No puede haber antiimperialismo marxista sino es porque se piensa y se aspira a la construcción de una sociedad superior al sistema capitalista, en la cual predominan la solidaridad, la hermandad, la igualdad y una participación fuerte y sostenida de un aparato de estado de nuevo tipo, es decir el estado socialista. De esta forma, todo antiimperialismo de procedencia marxista es por definición anticolonialista; pero, no todo anticolonialismo es antiimperialista. Resulta que no toda lucha anticolonialista propone el socialismo como alternativa. No toda lucha anticolonialista es de naturaleza anticapitalista.

Por esta razón, es fundamental que se tenga claro que el conjunto de teorías y de prácticas antiimperialistas de naturaleza marxista tiene como eje central su aspiración mayor por una sociedad superior a la sociedad capitalista. De esta manera, el antiimperialismo marxista, cuya procedencia viene definida de manera clara y nítida a partir de los últimos capítulos del primer volumen de *El Capital,* es el producto de lecturas teóricas y prácticas hechas por los herederos y seguidores de Marx y, sobre todo, a raíz de las enseñanzas dejadas por la Revolución Rusa de 1917. El antiimperialismo marxista, surgido de la Tercera Internacional, fundada por los bolcheviques en 1919, de profunda vocación anticolonialista, escogió el diseño de una estrategia novedosa para llevarle al mundo la idea del socialismo, que nacía con el nuevo estado obrero y campesino que se construía en la URSS, y que llegó a constituir la peor amenaza que el sistema capitalista haya experimentado jamás desde su nacimiento hacía quinientos años. En este sentido, la Tercera Internacional llegó a ser la mejor organización imaginable para expandir las ideas, teorías y prácticas revolucionarias impulsadas, no solo por el socialismo de inspiración soviética, sino también por todos los partidos, organizaciones, sindicatos, cooperativas y grupos revolucionarios de distinta naturaleza que aspiraban a la construcción de una sociedad diferente a la heredada por el capitalismo de la Primera Guerra Mundial.

De acuerdo con lo expuesto arriba, se puede decir que toda lucha anticolonialista en América Latina y el Caribe, nació casi desde el primer momento en que los americanos entraron en contacto con los europeos. La resistencia indígena ante la conquista española y de otras procedencias es algo que debe ser recordado con énfasis, en virtud de su enorme utilidad histórica, para entender un poco mejor los orígenes más remotos de organizaciones como el Movimiento Zapatista en México. El anticolonialismo busca recuperar y devolverles a los pueblos originarios, su verdadera ubicación en la historia, arrebatada por el abuso y la voracidad de los imperios coloniales

europeos. La ética del colonialismo se sustenta en el derecho que se atribuyen los imperios coloniales, para considerar inferiores, por razones de orden racial, cultural, ideológica, religiosa, política y social, a todos los habitantes de África, Asia y América Latina. Las insistentes comparaciones entre el idealismo europeo y el paganismo indígena en América Latina y el Caribe, por ejemplo, busca resaltar las posibles desigualdades existentes. El colonialista se cree con derecho para indicarle al colonizado cómo vivir su vida, siempre y cuando esta esté en función de las necesidades del colonizador. La tragedia es que este acudirá con mucha frecuencia a la violencia, para hacerse obedecer. En tal caso, si la respuesta del colonizado es igualmente violenta, para liberarse de la opresión y de los excesos del colonizador, se entra en un dilema moral sobre la validez de la violencia anticolonialista, asunto que fue más allá de todas las disquisiciones teóricas de los intelectuales europeos y norteamericanos, cuando en la práctica la lucha anticolonialista dejaba miles de muertos en Argelia, Indochina, el Caribe y muchos otros sitios más.

La tradición marxista y la teoría revolucionaria del leninismo, al interior de la Tercera Internacional, entonces, les dieron forma a las luchas anticolonialistas, en el sentido de forjar la unidad de dos cuestiones, aparentemente, contradictorias: por una parte, el nacionalismo y el sentido de la nacionalidad; y, por otro lado, todo aquello relacionado con el internacionalismo y su expresión más radical, el internacionalismo proletario. El colapso del imperio español, que se inicia en América Latina y el Caribe, en el siglo diecinueve y que toma una dirección inédita en manos de los Estados Unidos, después de 1898, constituye el mejor ejemplo de la textura histórica de los imperios en general. El colonialismo imperialista que se inició en ese momento, era la mejor muestra de que los imperios eran transitorios, pero la mentalidad colonialista no.

Ante esto, la presencia del imperialismo sin colonias no es un puro capricho teórico o ideológico. En esta coyuntura la ética del colonizador antecede a la ética del imperialista, pero

se torna en algo explosivo cuando ambas se unen para legitimar la violencia capitalista. El colonialismo imperialista es el vehículo más agresivo para proteger en la práctica los valores y aspiraciones del sistema económico. Esto era lo que combatía el marxismo y esto fue lo que pretendió erradicar el primer estado obrero fundado en Rusia, después de la Revolución Bolchevique de octubre de 1917. El pretendido realismo de algunos historiadores occidentales, tiene que olvidar estos asuntos para poder dejarles espacio a las críticas sustentadas en la propaganda.

Las teorías marxistas del imperialismo promueven una ética antiimperialista que aspira a la superación del sistema económico y a su sustitución por un orden de cosas superior. Son profundamente revolucionarias y se servirán de cualquier recurso para expulsar al colonialista quien, si es consciente, defenderá a su vez una ética colonialista en la que el imperialismo es el ideal supremo para promover el capitalismo. El colonialismo imperialista, entonces, posee profundas raíces burguesas y capitalistas. Es a esta clase de colonialismo a la que hacían referencia Marx y Engels. El imperialismo es un descubrimiento de los marxistas del siglo diecinueve, quienes, de acuerdo con Lenin, Rosa Luxemburgo y Trotski, era la etapa superior del colonialismo. Si, de acuerdo con Lenin, el imperialismo era la etapa superior del capitalismo, bien podría argumentarse, siempre de la mano de Lenin, que el imperialismo era la expresión superior de toda forma de colonialismo.

XV

Porque la tradición anticolonialista en África, Asia, América Latina y el Caribe siempre estuvo estrechamente ligada a recoger los fragmentos abandonados por los imperios europeos, con relación a la memoria, la identidad y el sentido de comunidad destruido por sus prácticas colonialistas de control y destrucción de las civilizaciones desconocidas. Era inevitable que un determinado sentido de la moral

anticolonialista terminara por desarrollarse entre los pueblos ya mencionados, porque la ética del colonizador terminó por imponerse y justificar los desmanes y todo tipo de exceso, por parte de los poderes extranjeros.

Los afanes expansionistas financieros, económicos, sociales, políticos y militares del sistema de civilización capitalista y burgués, no podían agotarse en las exigencias éticas establecidas por las culturas antiguas en Occidente, la herencia cristiana el Renacimiento y la Ilustración. El despojo de los nativos, tanto en África como en la América Latina y el Caribe coloniales, aunque podía haber respondido a las demandas expansivas del sistema económico, iba más allá y abarcó otras áreas, hasta ese momento, ignoradas o abordadas superficialmente, tales como la moral, la espiritualidad y la tecnología.

Es importante aclarar algunos asuntos relacionados con este tema, porque existen autores europeos y norteamericanos que han tratado de definir el colonialismo sin que haya en dicha definición una clave por comprender mejor la participación de la colonia. Una definición del colonialismo sin hacer referencia a la colonia, solo puede conducir a juegos de palabras que no generan claridad alguna sobre la verdadera lógica que está detrás del colonialismo. El grado de compromiso de algunos sectores sociales en la construcción institucional, política, cultural e ideológica de las relaciones entre el colonizador y el colonizado debe ser tomado en cuenta. De lo contrario, se pierde de vista la forma en que la mentalidad colonial, los grados de sometimiento a que fue reducido el sujeto colonizado y la vocación colonialista por parte de los poderes extranjeros fueron elaborados a lo largo de los siglos. Existía una relación contradictoria pero armoniosa que explica con mucho buena parte de las relaciones sociales e ideológicas entre el colonizador y el colonizado.

En el caso de América Latina y el Caribe, el colonialismo europeo siempre partió de la base de que todas y cada una de sus acciones eran legítimas, porque aquellas regiones

geográficas estaban habitadas por pueblos incivilizados, en estado semisalvaje, descreídos, y abandonados por los grandes logros de la tecnología militar e industrial europeos. La ética del colonialista, en estos casos, reposaba sobre una autoridad concedida, no se sabe por quién, a los agentes y gestores de la economía política del colonialismo. Se trataba de una ética sustentada en la supuesta superioridad del colonialista, de sus tradiciones, cultura, leyes, costumbres y mecanismos para acumular riqueza; lo cual, al mismo tiempo, podría explicar también la actitud poco beligerante del colonizado, en un principio, antes de que el deslumbramiento tecnológico y militar hubiera hecho mella.

Todo lo que tenía que ver con el universo del colonizado estaba sujeto a revisión, pues era inferior, superable, defectuoso y podía ser descartable. Para ello, algo que rara vez se mencionaba en los mal llamados tratados sobre la teoría del colonialismo, se acudía a la práctica de la destrucción total del universo del colonizado. Se buscaba destruir su memoria y, para ello, su identidad se debía arrasar, hasta los cimientos, junto a todo aquello que la pudiera representar. A este respecto, los españoles, los ingleses, los franceses, los alemanes, los norteamericanos, fueron excelentes practicantes del colonialismo, cuando la historia les dio la oportunidad. Existió un vínculo inevitable entre el despojo violento y cruel del indígena, de sus riquezas, su historia y su identidad, ahí donde el sistema económico, financiero y comercial exigió que así se hiciera, pues, de lo contrario, como diría Marx, la acumulación perdía su sentido. La acumulación por despojo, como ha sido llamado este proceso, es la expresión más rudimentaria y tosca de las necesidades expansivas del sistema económico llevadas hasta sus últimas consecuencias.

XVI

El colonialismo impuesto por los españoles en América Latina, por ejemplo, estimuló la formación de una ética anticolonialista

que adquirió todo su vigor con las guerras de Independencia, durante el siglo diecinueve. Dicha ética anticolonialista estuvo repleta de héroes, mártires, colectividades y expresiones de la cultura que se apegaron a lo más rancio y sistemático de las tradiciones culturales de los pueblos y civilizaciones anteriores a la llegada de los europeos y elaboró asimismo un acercamiento, siempre cauteloso y distante, a las mitologías de la modernidad. La incrustación forzada de las civilizaciones nativas en el magma de estas últimas, embistió con brutalidad contra todo lo heredado y trató de adaptarse a la modernidad capitalista, sacrificando personas, estructuras sociales, demografías y ecologías, las cuales permanecen como algo todavía no resuelto; al menos en el caso del mundo colonial.

La modernidad en América Latina y el Caribe pudiera haber encontrado en la formación del estado-nación uno de sus ingredientes más notables. Lo mismo podría decirse de la arquitectura barroca, de la pintura, la música y la literatura, cuando todas ellas se plegaron a la estética del modernismo, tal y como se entiende por estas latitudes y no de acuerdo a una estética modernista de profundo sustrato industrial, como sucedió en los países anglosajones. Sin embargo, la modernidad en América Latina y el Caribe adquirió su sentido a partir del momento en que logró redescubrir lo heroico y lo instrumentalizó a partir de una noción inédita de la guerra.

Está por escribirse un tratado sobre lo que ha significado la guerra para los pueblos latinoamericanos. Mientras tanto, puede ser suficiente anotar que las luchas anticolonialistas en América Latina y el Caribe adquirieron un significado totalmente diferente al descrito por los europeos y los norteamericanos, con profundas raíces en la ética de la destrucción, cuando se percibió que la guerra anticolonialista carecía de verdadero propósito sino se sustentaba sobre las espaldas de un heroísmo instrumental, sin antecedentes en la realidad histórica europea.

El heroísmo con propósito, tan bien descrito por sabios de la factura de Carlyle, no encontró ejemplos similares en los casos de América Latina y el Caribe, donde tal instrumentación

de la cultura, solo podía generar alguna simpatía entre las élites coloniales. Para los habitantes de a pie, el heroísmo era una vivencia, una atmósfera y no meramente un objeto o una persona. Eso lo volvió intangible y un reto para los pensadores y revolucionarios de nuestros días que buscan en la historia de América Latina y el Caribe, la recuperación de vivencias y atmósferas que no se encuentran en los libros de texto.



Imagen 4. www.laprensa.com.ni

XVII

La moral humanista del anticolonialismo europeo, que bien podría remontarse a sus orígenes más remotos en el siglo XVI, tendría una relación histórica, sumamente estrecha, con el antiimperialismo posterior a la guerra hispano-antillano-norteamericana de 1898. A continuación de esa fecha, solo quedó recordar que la influencia del marxismo, del leninismo, del anarquismo e, incluso, del liberalismo en América Latina, no se limitó a la pura toma de decisiones de naturaleza militar o ideológica. En el Caribe cubano, venezolano, colombiano, centroamericano o mexicano, el antiimperialismo reveló un conjunto de elementos los cuales, entrelazados con la influencia europea (específicamente española) les ofreció la vanguardia a las iniciativas criollas y nativas.

Toda la polémica en torno a la naturaleza humana de los "salvajes" latinoamericanos y caribeños, recogida magistralmente en los ensayos de Antonello Gerbi (1904-1976), estuvo también en las argumentaciones, clarificadoras y sabiamente elaboradas de José Martí, Eugenio María de Hostos (1839-1903) y Ramón Emeterio Betances (1827-1898), contra la supuesta malversación humanística de las mismas en figuras del imperialismo norteamericano como Teddy Roosevelt (1858-1919). Es decir, se tornará compleja toda investigación sobre la moral antiimperialista que desconozca la tradición anticolonialista en el Caribe. Si se agota dicha investigación en la pura reconstrucción institucional del anticolonialismo europeo, como plataforma para entender al antiimperialismo de José Martí, jamás se podrán comprender, entonces, las luchas de Betances u Hostos, para Puerto Rico y el Caribe en su totalidad.

El anticolonialismo europeo no renegó de su racismo y de todo el abanico de componentes ideológicos que lo integraron. El salvaje merecía vivir y morir con dignidad, a pesar de la inferioridad de su cultura y de su civilización. El humanismo

clásico reconocía la grandiosidad de la persona, del individuo, pero desconocía la trascendencia o la perennidad de su herencia histórica. Era justo destruir templos, bibliotecas y acueductos en los casos del imperio azteca, incaico o maya, aunque se manifestara una solidaridad ficticia con los creadores de las mismas. La procedencia ética de dicho humanismo era de naturaleza religiosa y estuvo presente siempre que se emprendió la historia de la Iglesia Católica en América Latina. Esta comprensión era esencial, para aproximarse a la Teología de la Liberación, por ejemplo, y a toda la tradición pastoral de dicha Iglesia en estos países. Pero, el humanismo capaz de jerarquizar debido a razones esencialmente raciales, no era menos cuestionable que aquel humanismo en el cual predominaban las explicaciones de sustancia económica, social o política.

La obra de Martí, Betances y Hostos era un tratado de estrategia revolucionaria, para hacerle frente a las debilidades e insuficiencias del anticolonialismo europeo. Los procesos revolucionarios que se llevaron a cabo en América Latina y el Caribe, entre los años finales del siglo diecinueve y la Revolución Cubana, durante los años cincuenta y sesenta del siglo veinte, fueron portadores de la impronta estratégica desarrollada por aquellos tres grandes personajes, en virtud de lo transmitido por el racionalismo del siglo dieciocho, llevado a la práctica, de forma cruel y sangrienta, en las luchas anticolonialistas de países como Haití. Era inevitable establecer un puente teórico entre la agenda anticolonialista desarrollada en Haití y la Revolución Cubana, en la que destacaron los elementos prácticos, apenas vislumbrados por la perentoriedad de aquella guerra de independencia que se ubicó entre 1799 y 1804, en el caso del primer país mencionado.

No puede eludirse una relación política e ideológica entre Toussaint L'Ouverture y Fidel Castro (1926-2016). Si en el medio se encontraban héroes de la talla de Martí, Hostos y Betances, era porque estos tres grandes pensadores alcanzaron a fijar los fundamentos sobre los cuales se levantaría toda

relación externa, diplomática, económica, social y cultural del Caribe con el resto del mundo. La Ilustración europea logró crear salidas racionales para el anticolonialismo como sistema, pero no alcanzó a instrumentar los resultados de la forma que lo harían los haitianos y los cubanos en momentos distintos de la historia del Caribe, aunque sumamente entrelazados por razones étnicas, políticas y culturales.

XVIII

El pretendido anticolonialismo de Toussaint L'Ouverture y el de Fidel Castro, tiene fundamentos éticos de incuestionable solidez, pero es el marxismo del último el que termina por hacer posible la metamorfosis del anticolonialismo ético en antiimperialismo revolucionario. Su hermandad ética y política, ideológica y humanística se sustenta en los hechos incontrovertibles brindados por el colonialismo europeo a todo el mundo; igual que el de los Estados Unidos. Ambas son formas de colonialismo cuyo origen está en la idea de que el sistema capitalista es un sistema económico de origen natural incuestionable; por lo tanto, su legitimidad ética es igualmente indiscutible. Entre el anticolonialismo ético y el antiimperialismo revolucionario se encuentra la figura de Marx y de toda la tradición marxista, la cual incluye a Lenin, a Stalin y la herencia de la Revolución Rusa y la fundación de la Tercera Internacional.

El sistema económico capitalista necesita expandirse, crecer de manera imparable y abarcar hasta el último rincón del planeta; por lo tanto, toda forma de voracidad, egoísmo y avaricia está justificada. En estas circunstancias, la posición original de Marx, respecto a su apoyo incondicional a las políticas colonialistas de los Estados Unidos, por ejemplo, con relación a México y al resto de América Latina y del Caribe, tiene sentido porque, de acuerdo con él, el crecimiento del sistema económico era revolucionario. Por eso, como se ha sostenido en otro texto, el trabajo de una persona como Rosa

Luxemburgo, tiene un sustento ético del que no se acaba de obtener todas sus posibilidades. Ella enseñó a pensar el sistema capitalista como un mecanismo explotador en constante expansión, para el cual ningún obstáculo humanístico o moral tenía validez.

La acumulación capitalista, recordaba ella, carecía de escrúpulos y limitaciones de toda especie. Asimismo, Rosa Luxemburgo, aspiraba a sentar las bases de una nueva forma de abordar el imperialismo, enraizada en las intuiciones de Marx y abría posibilidades inéditas al estudio del imperialismo como expresión sistemática del sistema capitalista. Los últimos capítulos del primer volumen de *El Capital,* son una verdadera obra maestra de argumentación histórica, porque en ellos se encuentran las herramientas justas para evaluar y describir las luchas anticolonialistas que se vendrían, unos cien años después. Una cosa es cierta: el antiimperialismo revolucionario de inspiración marxista, reconocía en el anticolonialismo renacentista e ilustrado, los fundamentos humanísticos de su quehacer, pero no se agotaba en las aspiraciones éticas de este último, puesto que su gran aspiración era la superación del sistema capitalista y su reemplazo por una forma de sociedad superior, es decir el socialismo. Todo el edificio teórico construido por Marx y los marxistas, de donde se desprende una nueva filosofía de la vida y una metodología inédita para la investigación social y política, reposa sobre la idea de que el sistema capitalista puede ser superado. El reformismo que surgió con la Primera Guerra Mundial y que se llevó entre los mecates a la Segunda Internacional de los Trabajadores, pretendía reformar el sistema económico para no sacrificar a los dueños del poder y de las riquezas acumuladas con injusticia y abuso. El marxismo solo tiene sentido si se parte de la base de que su eje vertebral es la superación del sistema capitalista, no su reforma y su supuesto mejoramiento, para hacerlo más asequible a todos aquellos que aún sueñan con enriquecerse y justificar sus ambiciones ilimitadas.

Acercarse al anticolonialismo de José Martí, Eugenio María de Hostos y Ramón Emeterio Betances, suponía dibujar toda una estrategia anticolonialista que recogía lo mejor de la herencia ideológica y de lucha de los próceres de las revoluciones de independencia contra el imperio español. El error de enfoque ha consistido en sostener la tesis, ideológica, ante todo, de que la guerra contra el imperio español era el resultado de la falta de reconocimiento de la superioridad de los imperios europeos. Las revoluciones de Independencia en América Latina y el Caribe, partían del postulado esencial de que era posible construir la propia vida, instituciones, identidad, memoria y tradiciones, con el acopio de los esfuerzos y la energía de los pueblos sometidos. Si el imperio español se oponía a ello, entonces, ese era el enemigo. Las figuras de Simón Bolívar (1783-1830), Francisco de Miranda (1750-1816), Antonio José de Sucre (1795- 1830) y otros, eran fuerzas nutricionales del sustento ético en el cual reposaba la lucha anticolonialista.

Pero fue el marxismo de Fidel Castro, del Che Guevara (1928-1967), de Farabundo Martí (1930-1932) y otros, el que les dio verdadera forma a tales luchas. Es decir, se encuentra en el anticolonialismo ético latinoamericano y caribeño la antesala del antiimperialismo revolucionario posterior a la segunda mitad del siglo veinte. Esta clase de antiimperialismo revolucionario, marxista desde sus raíces, era anticapitalista en su esencia, o no lo era. El anticolonialismo ético de cuya naturaleza ilustrada y renacentista no se puede dudar, vio en el sistema burgués de cultura una posibilidad de superación moral de sus excesos. La razón práctica que se encuentra detrás de esta última quería explicar los abusos del sistema económico, por medio de una racionalidad inevitable ante la evidencia de la inferioridad, supuestamente comprobada, de los pueblos sometidos. La racionalidad expansionista del sistema económico explicaba, a su vez, los abusos, los cuales podían justificarse, a partir de dicha racionalidad. Esta tautología debilitó por siglos el razonamiento anticolonialista

de los europeos. El antiimperialismo revolucionario acabó con ella y le dio cabida a una nueva racionalidad: la de la revolución socialista.

Serían Lenin, los creadores de la Revolución Rusa y los grandes herederos y fundadores de la Tercera Internacional en 1919, quienes llevarían hasta sus últimas consecuencias este tratamiento anticapitalista del antiimperialismo como alternativa real contra el sistema burgués. Por esta razón, no dejan de existir otras variantes del antiimperialismo que tienen en el tratamiento liberal y conservador a sus máximos representantes. Era una forma de antiimperialismo que vio en la conservación de los imperios algo sumamente caro y de dudosa validez financiera. Muchos de estos liberales y conservadores creyeron posible remontar la necesidad de una estructura imperial que legitimara la defensa de un sistema burgués limpio de ambiciones y codicia excesivas. De esta manera, históricamente hablando, resultaba ridículo sostener que a los ambiciosos y los codiciosos se los tendrá siempre con nosotros, como a los pobres, los indigentes y los miserables de toda clase. La promoción de la desigualdad era una característica vertebral del sistema económico. Por ello, la individualidad, el egoísmo y un sentido de lo heroico que apelaba, sobre todo, a las potencias personales y al coraje del sujeto bajo circunstancias históricas excepcionales, llegaron a constituir el tono del idealismo que sustentaba la totalidad de la cultura burguesa. En estos escenarios, la colectividad escasamente tenía algo importante qué decir.

La Tercera Internacional introdujo una estrategia inédita, hasta ese momento, y fue la del antiimperialismo de inspiración marxista que era, esencialmente, anticapitalista y por lo tanto, revolucionario. Por eso, las teorías marxistas del imperialismo fueron duramente criticadas por todos los defensores del sistema capitalista, quienes trataron de esconder a los teóricos liberales y conservadores del antiimperialismo, como John A. Hobson (1858-1940) o Rudolf Hilferding (1877-1941). Para estos, el imperialismo tenía un costo financiero absurdo que Inglaterra,

Francia o Estados Unidos no deberían asumir. Para los teóricos antiimperialistas de formación marxista, como Lenin, Rosa Luxemburgo, Stalin o Trotski, el antiimperialismo debería ser la estrategia de combate contra el sistema capitalista. Ninguno de ellos buscó reformar al sistema económico. Ninguno de ellos defendió al capitalismo o a la cultura burguesa como la última palabra en materia ética o revolucionaria.



Imagen 5. https://syerenrising.wordpress.com

XIX

El anticolonialismo ético, hasta finales del siglo dieciocho, tuvo un sustento religioso y espiritual que el antiimperialismo, posterior a la guerra de 1898, jamás intentó disolver, sino que, al contrario, lo incorporó en una nueva agenda de lucha, ahora definida por los trazos teóricos, políticos e ideológicos establecidos por la Revolución Rusa de 1917. Es importante recordar, a pesar de que muchos biógrafos de Lenin e historiadores de aquella revolución parecen olvidarlo, la estrecha relación existente entre el anticolonialismo de inspiración socialista y el antiimperialismo de procedencia marxista y revolucionaria. La nueva era del antiimperialismo no puede ser comprendida si se olvida o se ignora, con mala intención, el enorme papel jugado por la Revolución Rusa de 1917 y la fundación de la Tercer Internacional en 1919. Estos dos gradientes historiográficos son decisivos porque, de lo contrario, demandará un gran esfuerzo establecer las relaciones sociopolíticas existentes entre el capitalismo financiero, monopolista y de alta concentración de capital y la defensa nacionalista impulsada por los nuevos grupos sociales emergidos en el mundo colonial, después de la Primera Guerra Mundial.

Fue increíble el esfuerzo realizado por los defensores y apologistas de esta nueva hornada capitalista, surgida de aquella guerra, como bien lo expresaba una figura de la talla de John Maynard Keynes (1883-1946), para justificar el saqueo y encontrarles un lugar ideológico a los nuevos significados relacionados con el imperialismo. No era extraño que hubieran sido los ingleses, los franceses, los alemanes, los españoles quienes dedicaran los mayores esfuerzos ideológicos para explicar la legitimidad histórica de los imperios. De ninguna manera, se trata del enfoque simplista de una supuesta "imperiofobia", como la llama una historiadora española, ni de la "leyenda negra" que se ha utilizado en las explicaciones históricas de manual. El antiimperialismo posterior a la guerra

de 1898 se encontró con un problema inédito: explicar el saqueo imperial y la rabia de los movimientos revolucionarios surgidos a su vera.

Si algo debería agradecerles a Lenin y a los bolcheviques que llevaron a cabo la primera revolución obrera y campesina de la historia humana en la Rusia de 1917, fue proponer una lista importante de respuestas y soluciones tangibles y prácticas contra aquel saqueo imperialista y aquella rabia revolucionaria. Esto enardeció terriblemente a la burguesía y a sus ideólogos, pues les predicaban a los revolucionarios una paz y ecuanimidad que ellos jamás practicaron. La rabia de los pueblos contra el saqueo, la codicia, el abuso y la humillación fue notablemente bien comprendida por una inteligencia y una sensibilidad excepcionales como las de Lenin y los bolcheviques y, cristalizó por primera vez, en organizaciones revolucionarias, partidos políticos y frentes de masas perfectamente bien dirigidos y orientados para la obtención de una independencia y de un sentido de la identidad que solo se registraba en los libros de historia. Lenin y los bolcheviques, a través de la Tercer Internacional, de la Revolución Rusa y de la nueva era revolucionaria, que recorrió el planeta, después de la Primera Guerra Mundial, le devolvieron a los pueblos sometidos, colonizados y arrinconados, un nuevo sentido de la identidad, de la memoria y de la independencia, totalmente desconocido, hasta ese momento.

XX

Estos ingredientes históricos son los que diferencian al anticolonialismo ético del antiimperialismo revolucionario. De esta manera, será fácil hallar similitudes y ecos ideológicos entre figuras tan distantes como Toussaint L'Ouverture y Fidel Castro, porque el anticolonialismo ético los hermana inevitablemente. Sin embargo, el antiimperialismo revolucionario de Fidel Castro está mejor proveído de elementos teóricos, políticos y organizativos que lo condujeron al triunfo de una revolución popular, para la cual el partido como

organización revolucionaria fue vertebral. Será difícil, por otro lado, para cualquier historiador, demostrar que las revueltas insurreccionales dirigidas por los líderes negros en Haití, a finales del siglo dieciocho, no tuvieron la fuerza organizativa requerida, como lo ejemplifica el caso de la Revolución Cubana en el presente. Figuras revolucionarias de la talla de Miranda, Bolívar o José de San Martín (1778-1850), siempre tuvieron en su experiencia revolucionaria lo sucedido en Haití, no tanto por motivos idiosincrásicos, sino porque la tradición organizativa imaginada y creada por los rebeldes haitianos, se extenderá hasta las revueltas de Sandino en Nicaragua, durante los años veinte del siglo pasado.

Aún no se han estudiado con detalle los posibles problemas ideológicos y organizativos que pudo haber enfrentado Toussaint L'Ouverture para combatir a uno de los ejércitos colonialistas más poderosos del planeta. Una de las grandes enseñanzas que dejan estas revoluciones, espontáneas, instintivas y profundamente irracionalistas, fue que la organización militar no fue suficiente para superar al enemigo de clase. Era y es necesario un gran amor, una pasión desbordada y frenética para convertir las ausencias organizativas en verdaderos ditirambos ideológicos que le abran espacio a las más bajas pasiones de los hombres en masa. Se ha dicho, sin probarlo, que Lenin le tenía un miedo visceral a la espontaneidad de las masas. De aquí que tuviera tantos y tan serios desacuerdos con Rosa Luxemburgo, porque a esta última le encantaban los desafueros revolucionarios de las masas populares insurrectas. Sus hipótesis sobre la huelga de masas partían de la base, precisamente, establecida por la espontaneidad, donde las acciones son anteriores a las ideas.

XXI

La Tercera Internacional, Lenin y los bolcheviques tuvieron a su haber, en este asunto del antiimperialismo revolucionario uno de los aspectos centrales en el tratamiento del anticolonialismo

como una nueva dimensión del universo explotador del sistema capitalista. Queda por demostrar que el asunto del anticolonialismo ético fuera un tema puramente ideológico. Lo mismo sucede con el antiimperialismo revolucionario. Es un hecho que el mismo puede quedarse en puras consignas si se olvida que el imperialismo era una cuestión esencialmente clasista. La expansión imperialista tiene raíces de clase incontrovertibles. Ahora bien, las luchas antiimperialistas también, si se parte de la base de que las revoluciones sociales por la independencia y la liberación de los pueblos, después de la segunda parte del siglo XX, fueron llevadas a cabo, en su gran mayoría, por obreros, campesinos y mediana y pequeña burguesías.

El imperialismo, como parte del proceso de expansión capitalista, después de 1898, no podía ignorar que sus principales ideólogos y promotores eran precisamente todos aquellos interesados en acumular riquezas a cualquier costo, dándole a la codicia, a la guerra y a las finanzas un protagonismo decisivo en dicho proceso de acumulación. Banqueros, empresarios, especuladores, comerciantes, intermediarios, todos aquellos que sostenían que la explotación del trabajo ajeno era una cuestión natural, vieron como algo muy normal apropiarse por la violencia de las riquezas de grandes extensiones geográficas de África, Asia, América Latina y el Caribe.

En los siglos XV y XVI los españoles y los portugueses encontraron en la religión y las ideologías una buena forma de legitimar su voracidad. Pero, en la era de la expansión imperialista, el sistema capitalista había llegado a tal grado de maduración que resultaba perfectamente natural adueñarse de ganancias ambicionadas, mediaran o no las justificaciones ideológicas. La defensa realizada por los ideólogos del imperialismo se apoya en el racismo para explicar y justificar sus afanes de civilización. Es inevitable: toda expresión teórica a favor de la expansión imperialista, siempre encuentra en el racismo, en la supuesta supremacía blanca, en el dominio absoluto de Occidente sobre todos los demás pueblos del

planeta, el mejor ángulo para legitimar los excesos y desmanes militares del sistema capitalista.

El anticolonialismo ético encontró innecesario y oneroso cargar con los imperios coloniales. Las colonias eran caras y sólo con la violencia y la manipulación se podían sostener. La expansión imperialista las consideró necesarias porque el sistema capitalista debía llegar hasta los últimos rincones del planeta. Al imperialismo de los grandes empresarios y especuladores, de los ricos terratenientes y comerciantes era requisito que se le opusiera un antiimperialismo revolucionario, que no creyera en la promoción del abuso y la explotación del otro para enriquecerse. Si el imperialismo constituye todo un universo cultural e ideológico, el antiimperialismo revolucionario debería hacer lo mismo. Esto lo tenían perfectamente claro los grandes dirigentes de la Revolución Rusa y de la Tercera Internacional. Si la expansión imperialista estaba al servicio de la acumulación capitalista, el antiimperialismo revolucionario se proponía imaginar una sociedad diferente, donde los trabajadores y los campesinos se hicieran cargo de la recuperación de su memoria y del lugar que los vio nacer.

Las luchas anticolonialistas de raigambre antiimperialista, tenían como objetivo central no solo la independencia institucional de las naciones involucradas, sino la posibilidad de abrirle espacio a proyectos sociales donde el sistema capitalista, la extracción de la plusvalía, la explotación de los trabajadores o el fetichismo de la mercancía no tuvieran el privilegio. Para el antiimperialismo revolucionario el socialismo era la alternativa; de tal forma que, el héroe revolucionario se convierte en el depositario esencial de un proyecto de sociedad en el cual la tasa de explotación ha sido erradicada por completo.

En estos casos el antiimperialismo revolucionario puede ser nacionalista o socialista, o ambos a la vez. El héroe antiimperialista entonces deja de ser un simple "redentor" y se convierte en sujeto activo y participante de su propia liberación. El heroísmo revolucionario no puede agotarse en la

dimensión auto-sacrificial y va más allá, hasta alcanzar la etapa de formulación de una cultura, educación y maquinaria estatal radicalmente distintas a las imaginadas por los promotores del imperialismo, para quienes la cuota de explotación es esencial en el desarrollo del sistema económico que sustenta a aquel.

Si existe un conjunto de teorías y de prácticas, de rituales, hábitos y usos, de lenguajes y de hechos propios de la ideología imperialista, de igual forma deberían existir una contra-cultura y un contra-lenguaje propios del antiimperialismo. El héroe antiimperialista revolucionario no pertenece a la esfera de los mitos y de las leyendas, de las consejas y de las acechanzas. No es un redentor iluso atrapado en sus ideales utópicos y misteriosos. El verdadero ejemplar de un héroe antiimperialista revolucionario es la figura del Che Guevara; pero, a partir de sus lecciones se puede empezar a construir el ideario de lo que en la práctica sería dicha clase de heroísmo.

Es imperdonable que algunos teóricos europeos del colonialismo continúen describiendo a este como si se tratara de una excrecencia inoportuna y fortuita de los afanes bienintencionados de los empresarios, banqueros, comerciantes e intermediarios que tuvieron algo que ver con las actividades de penetración, ocupación y saqueo de grandes extensiones geográficas de África, Asia, América Latina y el Caribe. Primero argumentan que el colonialismo no puede ser reducido a la vulgaridad capitalista del saqueo y luego cuentan de las obsesiones europeas con los metales preciosos y la fuerza de trabajo de aquellas áreas. Habría que ponerse de acuerdo, porque también existen feroces defensores europeos y norteamericanos de los imperios quienes, hoy día, hablan sin tapujos de que los salvajes habitantes de aquellas zonas eran poseedores de algo que los occidentales anhelaban y fueron despojados por la violencia, el robo y el asesinato. Esta es la moral que respalda a los imperios y a sus defensores, velados o no.

Pues bien, a esa moral había que oponerle otra diferente, sustentada en el antiimperialismo revolucionario, insurreccional

y capaz de formular alternativas reales y prácticas al sistema económico impulsado por los capitalistas. Es decir, toda forma de antiimperialismo revolucionario debería ser, antes que nada, clasista y anticapitalista. En estos casos la idea del héroe y del heroísmo como tarea primordial alternativa a la sociedad burguesa, tendrá su punto de referencia esencial en la creación de una sociedad más solidaria, armoniosa, igualitaria y justa; esto es una sociedad socialista.

La Tercera Internacional otra vez, Lenin y los bolcheviques y los ideales fundamentales que condujeron a la Revolución Rusa hacia el triunfo contra el absolutismo monárquico en pleno siglo veinte, les abrieron a los pueblos saqueados de África, Asia, América Latina y el Caribe, la posibilidad de alcanzar el socialismo mediante el impulso organizativo de partidos políticos y plataformas revolucionarias, capaces de sentar las bases que permitieran aglutinar a grandes masas de seres humanos un ideal novedoso de sociedad en el que todos pudieran tener una vida productiva, sin estar al servicio de nadie, a cambio de un salario miserable.

Por eso, es importante recordar que existe un anticolonialismo ético en el que contamos con héroes del calibre de Bartolomé de Las Casas (1474-1566), José Martí, Ramón Emeterio Betances, Eugenio María de Hostos y muchos otros cuya mayor aspiración era confrontar la prepotencia de los imperios con espiritualidad, moral, educación y sentido de la memoria. Por otro lado, sin que esta clase de anticolonialismo pueda ser olvidado o superado, pues sus enseñanzas éticas continúan vigentes con más fuerza que nunca, existe también un antiimperialismo revolucionario, producto de la nueva situación creada por la Guerra Fría entre la Unión Soviética, China, la OTAN y los Estados Unidos.

China, cuyo triunfo revolucionario en 1949, les abrió a los países sometidos a potencias coloniales europeas, una alternativa inédita de poner en práctica el sentido de la dignidad, de la nacionalidad, de la independencia y de la cultura, hará su ingreso al siglo veintiuno como la mayor

potencia antiimperialista de la historia humana de los últimos quinientos años. Este hecho incontrovertible, como lo fue el saqueo al que sometieron a África, Asia y el Caribe, a pesar de las frivolidades a las que acuden algunos historiadores europeos para explicar esta forma de colonialismo, sustentado en el despojo y la rapiña, forma parte de la historia revolucionaria del siglo veinte, junto a los grandes logros de Argelia, Viet-Nam, Corea del Norte, Cuba, Nicaragua y Venezuela.

Finalmente, para ciertos historiadores estos héroes antiimperialistas revolucionarios no pasan de ser otra cosa que "redentores"; simples soñadores de utopías, manipuladores de los sueños de las grandes masas humanas, puesto que sus grandes aspiraciones, en el fondo, no eran otras que la conquista del poder, de las voluntades y de los votos de la gente. Por eso es importante recuperar la verdadera tarea del héroe latinoamericano. Al hacerlo, se recupera también un contexto revolucionario, el cual no puede desaparecer porque unos cuantos hayan instalado dictaduras criminales de derecha, al servicio de los imperios, para quienes la única moral posible es la del despojo y la avaricia.



Imagen 6. www.t13.cl

XXII

Además, sería muy complejo abordar la tarea del héroe en América Latina y el Caribe sin hacer ninguna referencia a los sucesos, procedimientos y transformaciones que tuvieron lugar en el resto del mundo, durante la Guerra Fría (1947-1991) particularmente. La Revolución Rusa de 1917 descubrió una nueva moral que no encajaba, para nada, en la moral convencional desarrollada por los historiadores, escritores y analistas de Occidente. El bolchevismo y el marxismo abrieron a golpes una nueva concepción de la vida, de la ética y de la creatividad que resultaba, cuando menos, repugnante para la mayor parte de aquellos intelectuales. Considerada vulgar, corriente y cotidiana, esta nueva moral contradecía todos y cada uno de los principios clásicos de Occidente, sobre lo que debía ser la integridad, la espiritualidad y la iniciativa de los héroes, construida a lo largo de los siglos de historia burguesa.

Si la moral clásica occidental sustentaba su ética de lo heroico en la individualidad, el marxismo y el bolchevismo, los cuales adquirieron estatura teórica y paradigmática con la Revolución de Octubre en la Rusia de 1917, sistematizaban una idea que, aunque no muy novedosa, contradecía a plenitud el antiguo criterio de que solo los individuos podían asumir factura de héroes. Esta idea era que las colectividades, indiscutiblemente, también podían apropiarse de esa nueva dimensión descubierta por los marxistas y los leninistas: el heroísmo colectivo.

Toda la tradición revolucionaria de Occidente y de otras partes del planeta, donde las colectividades se hubiesen levantado contra la autoridad establecida, reposaba sobre una moralidad de lo colectivo, redescubierta por los marxistas y por los leninistas, a regañadientes de la supuesta moral individualista que había penetrado la tradición cultural de Occidente. Las acusaciones de vulgaridad y simpleza hechas contra las revueltas populares, desde la crisis del Imperio Romano, porque atentaban contra las estructuras autoritarias

apoyadas en la moral del individuo, eran el producto de una ética de lo heroico que renegaba de todo aquello vinculado con las masas populares.

Se acusaba a estas revueltas populares de milenarismo, de utopismo y de fantasías de liberación sin sustento alguno en la realidad, dado que esta era el resultado de los esfuerzos individuales de los dioses y de los hombres, en una suerte de larga tradición cultural aferrada a los logros de los héroes y no de las colectividades. El individuo que lograba sobresalir y ser seguido tenía asegurado su futuro en el Panteón de los héroes. Pero, todo el utopismo heroico de fuerte raigambre literaria era la lectura correcta de la realidad y no aquella formulada por los espasmos de espontaneidad de las revueltas populares. Terminaba contrapuesta, de esta manera, una moral de los individuos a la moral de las colectividades.

XXIII

Lo que los grandes teóricos de la moral individual llamaban, con no poco disimulado temor, la rebelión de las masas, no era otra cosa que el surgimiento y la sistematización de la moral de las colectividades, la cual se abría espacio a codazos en un mundo controlado y dibujado por los supuestos héroes, así bautizados por los dueños del poder económico y cultural. Parece imposible, pero un grueso importante de toda la tradición historiográfica occidental, ha intentado esconder, de una forma o de otra, el surgimiento de la protesta popular, a la cual ha calificado de irreverente, irrespetuosa y violenta. El sistema económico capitalista, no cabe duda, tiene en sus orígenes a la violencia como matrona histórica; pero, sus ideólogos, sus legitimadores y defensores más acendrados, han hecho lo imposible por descalificar a las colectividades, acusándolas de violentas, vulgares e incivilizadas.

La gran tragedia de la cultura occidental reside en que su idea de la civilización no puede imaginarse sin la idea de la violencia, la hegemonía o la autoridad como ingredientes vertebrales para explicar su nacimiento y su desarrollo. De

tal manera que, para los latinoamericanos, los caribeños, los africanos y los asiáticos, todos sus esfuerzos por ganarse un espacio en las historias universales escritas y pensadas en Occidente, pueden ir dirigidos hacia una forma de justificación ideológica que solo reposa en la reconquista de su propia memoria e identidad. La violencia capitalista, de la que rara vez hablaban los historiadores occidentales, hasta la llegada de la supuesta revolución de los *Annales* en la Francia de 1929, tendía a ocultar todo lo relacionado con una nueva moral, una idea diferente de la civilización y de la cultura fraguada en los procesos colectivos de una vida cotidiana, radicalmente distinta a la predominante.

Para esta, el individuo no era solo el primer motor inmóvil de toda la supuesta civilización occidental, sino que la moralidad y el sentido de la ética construido a partir de ahí, reposaba sobre una concepción de la cultura que ignoraba, con arrogancia e insufrible indiferencia, la vida cotidiana de los pobres, de los desamparados, de los refugiados, de las mujeres, de los negros y de todas las formas imaginables de existencia minoritaria que pudieran existir. El anarquismo primero y luego el marxismo y el leninismo, nos guste o no, recuperaron esta historia y les devolvieron a las masas populares un sitio, justamente ganado, en el orden de la civilización occidental, todavía muy influenciado por los excesos y las exigencias teóricas del sistema económico.

La rebelión de las masas, que tanto asustó y medró en los predios de la cultura occidental, donde la moral de la individualidad continuaba apegada a una noción de lo heroico que reducía todas las acciones responsables de la cultura a los humores y temperamento de los individuos, tuvo que reconocer, necesariamente, la existencia de algo llamado hegemonía, un parámetro de la autoridad, en el cual no cabían solamente la voluntad de las personas, sino también el comportamiento colectivo y la creatividad de sus dirigencias. Es esto, precisamente, lo que continúan sin comprender los biógrafos de Lenin, que producen como hongos las

universidades occidentales; pues, para ellos, si el biografiado no encaja en sus prejuicios acerca de lo que debería ser un héroe individual, todo lo demás es requisito innecesario.

Es asombroso el acervo de biografías sobre Marx, Engels, Lenin, Trotski o Stalin que se han producido en Occidente. Aparte de que el interés entomológico pareciera conducir mucho del esfuerzo de los biógrafos, dichas biografías han sido escritas como una especie de *mea culpa,* ante la contundente evidencia de que las revoluciones científicas, teóricas y metodológicas impulsadas por estas figuras, no puede ignorarse, a pesar de los intentos realizados por una historiografía más interesada en fortalecer prejuicios que en abrir espacios inéditos de investigación. Los geógrafos anarquistas, por ejemplo, tuvieron que combatir contra grandes masas de prejuicios ideológicos, antes que alguien les prestara atención.

XXIV

Por otro lado, si se establece una línea punteada y continua entre el anticolonialismo ético y el antiimperialismo revolucionario, se pueden descubrir patrones comunes realmente asombrosos. Estos últimos, son el resultado de especificidades históricas muy concretas, las cuales parecieran haber sido olvidadas por los supuestos grandes historiadores occidentales. El antisovietismo de un historiador como Eric Hobsbawm, para quien la revolución socialista tenía nombres y apellidos, no deja de ser un problema ideológico serio cuando se lo compara con biógrafos de Lenin como Robert Service, para quien el líder ruso no era otra cosa que un megalómano fanático sin sentido alguno de la realidad histórica de su país. Esta clase de distorsiones son el resultado de ignorar su propia realidad histórica, cuando las comparaciones solo tienen sentido si se contemplan cuidadosamente las razones que les han dado origen. Por ejemplo, igualar el liderazgo de Lenin con el de Hitler solo refleja la mala intención o la ignorancia desorientada de quien busca, a toda costa, establecer similitudes históricas

entre situaciones históricas radicalmente diferentes. Nadie puede olvidar la vocación genocida de una figura como Winston Churchill (1874-1965) y, sin embargo, para los ingleses es considerado un héroe nacional.

El anticolonialismo ético de José Martí, por ejemplo, contiene sustanciales diferencias históricas con el antiimperialismo revolucionario de Fidel Castro, para retomar la comparación inicial que se hacía en este ensayo. Sin embargo, tanto en un caso como en el otro, el sentido de la hegemonía colonial española adquiere sentido a partir de lo moralmente defendido. El imperialismo norteamericano, luego de 1898, provocó un giro sustancial en toda la paleta estratégica utilizada contra los revolucionarios en el Caribe. La guerra de trincheras, el genocidio como práctica contra- revolucionaria, la aniquilación ideológica de todo aquel que se sintiera diferente, el chantaje y la manipulación propagandística, todo estuvo sólidamente imbricado para provocar el surgimiento de una alternativa ideológica que desconocía y maldecía de todo lo propuesto por Martí y sus seguidores. El surgimiento, a partir de aquí, de una mitología martiana, carece de sentido, por cuanto nada de lo impulsado por los Estados Unidos en el Caribe, tuvo que ver con el impacto mágico-religioso de la figura de Martí como luchador, poeta o ideólogo.

El contenido geoestratégico del imperialismo norteamericano, después de la Gran Guerra de 1898, mantuvo una estrecha relación histórica con la Doctrina Monroe de 1823 y puede resultar contraproducente olvidar que ambos capítulos de la historia del Caribe forman parte de una misma historia de expansionismo capitalista en una zona donde era y es posible ensayar todo lo relacionado con las posibles confrontaciones contra poderes mayores en el Pacífico como China, Japón o Rusia. El campo de tiro al blanco en que llegó a convertirse el Caribe, para los Estados Unidos, anunciaba una lucha de mayores proporciones contra poderes extraterritoriales que solo podrían amenazar la hegemonía norteamericana, ahí donde la confrontación por riquezas inexploradas ignoraba, totalmente,

las reglas más elementales de las relaciones internacionales. No es en vano que del Caribe no hayan surgido jamás grandes acuerdos diplomáticos entre las potencias interesadas, cuando estos pueblos nunca fueron considerados de importancia en el diseño de las nuevas formas de dominación. Los acuerdos por la liberación de Cuba o Puerto Rico ignoraron siempre lo mucho o poco que tuvieran que decir las autoridades de estas naciones. Lo mismo sucedía con América Central. Nicaragua fue siempre un caso patético. Solamente cuando la invasión filibustera de 1856 fue ridiculizada en América Central, se les pudo dar nombres y apellidos a los héroes de estas batallas anticolonialistas.

De tal forma que, no es posible olvidar la forma displicente y desconsiderada con la cual el imperialismo norteamericano trató siempre la existencia de estos pueblos en el Caribe, después de 1898. El grueso de los ideólogos del imperialismo norteamericano después de esa fecha llegó a la conclusión, luego de un estudio detallado y cuidadoso de las pretensiones geoestratégicas del expansionismo británico, en aquella zona conocida por ellos como Eurasia, dominada por rusos, chinos y japoneses, que el Caribe era simplemente la válvula de escape para sus afanes guerreristas y por ello las personas, los seres humanos, no contaban para nada. El imperialismo era y es esencialmente un anti-humanismo, para el cual los individuos son básicamente sujetos descartables. Esto hace y ha hecho que el imperialismo carezca de toda moral, de toda ética sujeta a uno de los ingredientes vertebrales de cualquier forma de humanismo: el respeto por la vida humana.

El antiimperialismo revolucionario, entonces, tal y como lo enseñaron, lo practicaron y lo transmitieron figuras del calibre de Lenin, Stalin, Trotski, Rosa Luxemburgo, Mao, Ho Chi Minh, Fidel Castro, el Che Guevara, Augusto César Sandino, Agustín Farabundo Martí y muchos más que podrían mencionarse, es, indiscutiblemente, un humanismo cuya moral se sustenta en toda la tradición revolucionaria heredada por las revueltas populares que se han producido en el planeta, contra

la opresión, el expansionismo capitalista y sus obsesiones por la propiedad y la riqueza adquiridas de forma ilegítima. El antiimperialismo revolucionario es un humanismo, cuya procedencia inmediata se remonta al anticolonialismo ético. Ahí donde este carece de estrategia revolucionaria, aquel se la facilita. Por eso es históricamente vertebral la existencia de una organización revolucionaria que lleve hasta sus últimas consecuencias todo lo relacionado con la lucha anticolonialista. Dar el salto hacia la lucha antiimperialista revolucionaria solo es posible si el anticolonialismo, antes, ha sembrado las bases de una conciencia revolucionaria, para la cual la memoria, la identidad y el orgullo nacional son algunos de los ingredientes esenciales en esta batalla por ganarse el reconocimiento físico del otro diferente.



Imagen 7. http://espanol.almayadeen.net

XXV

Para este ensayo se ha elaborado una agenda temática en la que se agrupan varios de los grandes ejes del pensamiento y de la acción antiimperialista latinoamericana. Se han escogido, aleatoriamente, varios de los grandes nombres de luchadores por la identidad antiimperialista en América Latina y el Caribe, en la cual la historia ha jugado un papel definitivo, cuando se ha tratado de caracterizar el grado de evolución de sus ideas y de sus acciones en momentos históricos muy precisos. Hasta donde ha sido posible se ha evitado la referencia personal de naturaleza biográfica, en vista de que existen en el medio, excelentes biografías de José Martí, Fidel Castro o Toussaint L'Ouverture, para mencionar algunos ejemplos.

Se han privilegiado seis ejes temáticos y en torno a ellos se hará girar la totalidad de nuestra reflexión sobre el macizo contenido moral del pensamiento antiimperialista, representado en unas veinte personas cuyas vidas estuvieron enteramente dedicadas a las luchas contra la dominación, el saqueo, la manipulación y la humillación de pueblos y naciones surgidos al calor de una concepción de la historia para la cual el ser humano diferente no tenía derecho a existir. En esta labor de reconstrucción histórica y temática no se tiene ninguna preocupación por conquistar las simpatías del lector. Quien se acerca a esta clase de ensayos, conoce de antemano el contenido de los argumentos esgrimidos y por ello no lo tomará por sorpresa confrontar sus ideas, prejuicios y conocimiento con lo que aquí se le expone. En esta historia no se buscan "redentores", teóricos ilusos, utopistas descaminados, para quienes la construcción de un sueño solo es posible en el Más Allá y nunca en el aquí y el ahora. Este tratamiento tan cargado de cinismo oportunista ignora por completo la verdadera historia de América Latina y el Caribe o la modifica para que el supuesto realismo emergente tenga alguna vigencia dentro de un orden ético que no les pertenece a los latinoamericanos

o caribeños. Los hombres y las mujeres que integran nuestra lista no fueron "redentores", soñadores inacabados de una supuesta pesadilla, imposible de realizar o de conjurar. Fueron revolucionarios para quienes la vida solo tenía sentido si estaba estrechamente articulada a una aspiración mayor: el extrañamiento, la renuncia o el rechazo por formas de imposición cultural, ideológica o militar que no tenían ningún asidero posible en la realidad concreta e histórica de los pueblos latinoamericanos y caribeños.

Por esta razón, la recuperación y la reconstrucción de la memoria, de la identidad y de la visión del otro-diferente, componen un nuevo orden ideológico en el cual solo es posible una profunda convicción ética de que toda lucha antiimperialista, es portadora de una auto-percepción moral en la que solo caben las diferencias y no tanto las supuestas igualdades circunstanciales e históricas entre pueblos anglosajones y pueblos indo-ibéricos. Este universo inédito de relaciones está integrado por un orden jerárquico en el que la violencia, la brutalidad, el autoritarismo y la simple imposición geopolítica o militar predominan por encima de la armonía, la amistad, el reconocimiento maduro e inteligente del otro-diferente. La gran tragedia reside en que dicha jerarquía ha tenido un mayor reconocimiento histórico que cualquier otro contenido ético de la diferencia cultural entre pueblos. Por esta razón, se sostiene que el antiimperialismo en América Latina y el Caribe es un asunto esencialmente ético, además de histórico y político.

Artículo

Principales movimientos indígenas durante el siglo XVII en Mendoza (Argentina)

Martha Eugenia *Delfín Guillaumin*
Escuela Nacional de Antropología e Historia, México
marthalalaconica@hotmail.com

Recibido: 05-03-2020
Aceptado: 30-03-2020

Resumen: En este documento se revisan los principales movimientos de rebeldía indígena acaecidos en la provincia de Mendoza durante el siglo XVII contra el dominio español. Destaca el levantamiento calchaquí del noroeste encabezado por el español Pedro de Bórquez que se hizo llamar el nuevo Inca.

Palabras clave: *proceso de araucanización, movimientos indígenas, puelches, pehuenches, huarpes, calchaquíes, Pedro de Bórquez.*



Main indigenous movements during the 17th century in Mendoza (Argentina)

Abstract: This document reviews the main movements of indigenous rebellion that occurred in the province of Mendoza during the seventeenth century against Spanish rule. Highlights the northwest Calchaquí uprising led by the Spanish Pedro de Bórquez who called himself the new Inca.

Keywords: *Araucanization process, indigenous movements, puelches, pehuenches, huarpes, calchaquíes, Pedro de Bórquez.*



Principais movimentos indígenas do século XVII em Mendoza (Argentina)

Resumo: Este documento analisa os principais movimentos de rebelião indígena que ocorreram na província de Mendoza durante o século XVII contra o domínio espanhol. Destaca-se a revolta de Calchaquí no noroeste, liderada pelo espanhol Pedro de Bórquez, que se autodenominava o novo Inca.

Palavras-chave: *processo de araucanização, movimentos indígenas, puelches, pehuenches, huarpes, calchaquíes, Pedro de Bórquez.*

Durante el proceso de *araucanización*[1] en su primera etapa durante la vida colonial, tenemos que los movimientos indígenas más importantes fueron los que se dieron desde 1658 hasta 1666 en que participaron conjuntamente puelches, pehuenches, araucanos y, en menor medida, huarpes.

Como antecedente directo del movimiento de 1658, tenemos a la serie de invasiones indígenas realizadas en las fronteras del Maule (Chile):

> Porque el enemigo hizo entrada por la cordillera a las fronteras del Maule, por parte que jamás se imaginó fuera tratable y en previsión de que intente hacerlo de nuevo, se acordó, en sesión del Cabildo de Santiago, de 21-VIII-1657, de que los vecinos encomenderos de Santiago envíen sus escuderos al Maule (Espejo, 1954, pág. 193).

A fines de noviembre de ese año se realizó una segunda reunión de Cabildo en Santiago de Chile en la que se dio cuenta de la carta enviada por el capitán a cargo de las armas del paraje del río Maule, quien notificaba que los indios habían *maloqueado* veintisiete *estancias* de la otra banda del dicho río, con pérdida de trescientas personas entre muertos y cautivos.

El día 1° de febrero de 1658 se informó al Cabildo chileno que, gracias a las campañas punitivas exitosas enviadas por el Gobernador de Chile, se lograron rescatar más de veinte cautivos. Sin embargo, el 21 de marzo, en sesión de Cabildo, se anunció que *el enemigo de este Reino* estaba a punto de pasar a la provincia de Cuyo para destruirla. Se habían recibido noticias provenientes de Mendoza el día anterior informando cómo habían pasado la cordillera cerca de dos mil indios con sus armas y *prevención* dispuestos a atacar esa provincia. El Fiscal

1 *Proceso de araucanización* entendido como la infiltración y establecimiento del grupo chileno araucano (mapuche) en la pampa y Patagonia argentina durante los siglos XVII y XVIII principalmente.

del Reino de Chile había solicitado a los vecinos encomenderos de Cuyo que fueran o enviaran a sus escuderos a combatir a los indios atacantes.

Meses más tarde, el Corregidor de Cuyo recibió una carta fechada en Valle Fértil (norte de San Juan) el 18 de septiembre de 1658 que le comunicaba que Pedro de Bórquez estaba *alzado amenazando la tierra* hasta Mendoza y que se había parapetado en Guandacal para hacer un fuerte. Sus seguidores habían matado gente española y herido a un fraile con dos flechazos. Los españoles tenían noticia de que el camino de Chorromoros había sido atajado por cincuenta indios, y por ser el *Camino Real* del Perú, el Gobernador de Tucumán había enviado desde Salta veinte hombres para reconocer el paso. Al mismo tiempo, el gobernador aguardaba la llegada de los refuerzos que enviaba Córdoba para despacharlos contra Pedro de Bórquez, quien se hacía nombrar el *nuevo Inca*.

El día 24 de ese mismo mes, el Cabildo de Mendoza envió a la Gobernación de Chile una carta en la que notificaban que lo tempestuoso de la cordillera no les había permitido informar acerca del peligro en que se encontraba la ciudad con la venida de los indios pehuenches comandados por el cacique Bartolo. Estos indios habían llegado a veinte leguas de las *estancias* con "los despojos cogidos en la *maloca* del Maule y la sotana del fraile jesuita que allí mataron" (Espejo, 1954, pág. 195).[2] Estos indios confederados se habían dirigido a Mendoza cuando se enteraron de la poca defensa con que contaba la provincia; habían obtenido varias victorias, pero cuando estaban a punto de llegar a la ciudad de Mendoza se frustró su entrada porque un cautivo que llevaban logró escapar de sus tolderías y dar aviso a tiempo a los españoles. El 20 de julio de 1658, el Corregidor de Cuyo salió de la ciudad de Mendoza acompañado por 70 personas armadas con cuarenta armas de

2 La tardanza en el envío de las noticas se debía al hecho de que durante la época invernal (que podía durar más de seis meses) los pasos intercordilleranos quedaban cerrados por la nieve.

fuego y escasas municiones. Su propósito era combatir a los indios confederados. El Corregidor logró atrapar a 70 indios y a 3 caciques, contándose entre ellos el *toqui* puelche Bartolo; de estos indios capturados, algunos fueron ajusticiados en Mendoza.

Previamente, los pehuenches que acompañaban a los puelches del cacique Bartolo y que habían sido los que hicieron el saqueo del Maule, se separaron de sus aliados por el recelo que les provocó la fuga del cautivo español. Se habían retirado después de parlamentar en una junta a la que supuestamente habían asistido dos mil indios. Tenían pensado regresar en el mes de febrero (verano) a *asolar la tierra*, cosa que hubieran realizado a no ser por la muerte del *toqui* que tomaron como mal augurio. En vista de estos acontecimientos, el Cabildo de Mendoza solicitaba que de Chile enviaran cien hombres armados antes de que se cerrara la cordillera a causa de la nieve.

El 25 de septiembre de ese mismo año se envió un informe al Gobierno de Chile acerca del destino de los indios hechos prisioneros por el Corregidor en el mes de julio. Estos indios habían sido llevados a la ciudad de Mendoza en el mes de agosto *en colleras* junto con sus hijos y mujeres. Esta gente de *chusma* los había acompañado en la invasión porque "traían por tan hecha la presa que las mujeres venían por el maíz y ellos por los despojos" (Espejo, 1954, pág. 197). Estos indios pertenecían a varios grupos étnicos confederados, a saber, pehuenches, puelches, *mocotanes* o *paratames*. Los pehuenches capturados fueron los menos porque el grueso del grupo se había retirado como ya hemos visto para regresar en el *tiempo del maíz*, es decir, cuando las aguas de los ríos llevaran menos caudal y fueran más fáciles de cruzar.

El Corregidor de Cuyo, por carta fechada en Mendoza el 25 de septiembre de 1658 dirigida al gobernador de Chile, le informaba que aparte de los indios capturados habían logrado recuperar de las tolderías indígenas 152 caballos flacos, y entre las mujeres indias, sedas, jubones, monedas de plata, camisas, vestidos y otras prendas.

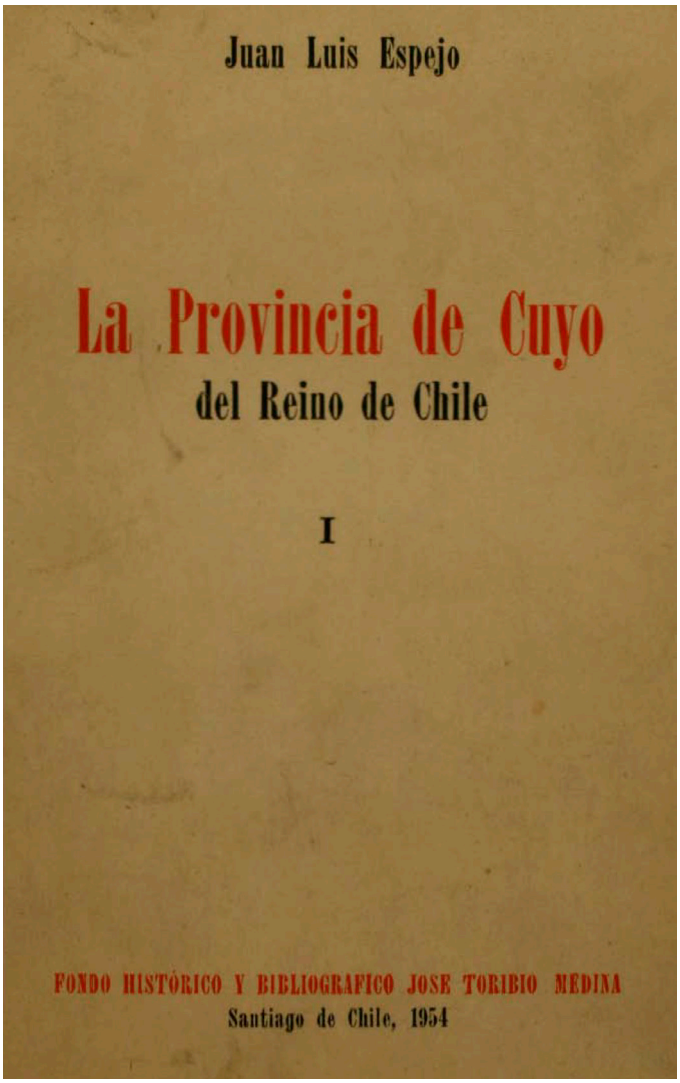


Imagen 1. Portada de *La provincia de Cuyo...*, de Juan Luis Espejo (1954)

Mencionaba en su informe que los puelches que había apresado formaban parte de una división de los grupos indios confederados. Los pehuenches se habían retirado al *interior* para convocar más gente. Prevenía el Corregidor el peligro que representaría a los españoles que estos indios se lograran comunicar con los calchaquíes del noroeste por el valle de Jaurúa, lo que podría evitarse si se colocaban cien hombres armados en las cercanías del cerro Nevado para amedrentarlos.

Este personaje también comunicaba al gobierno chileno que era imposible sacar gente española de la ciudad de San

Juan (norte de Mendoza) para ir a combatir a los indios por ser frontera con los indios calchaquíes, ya que, de hacerlo, la ciudad quedaría a merced de los indios de *servicio* y existía la posibilidad de que éstos aprovecharan la oportunidad para rebelarse. Señalaba, a su vez, que los vecinos de San Juan no prestaban ayuda pues "los más de ellos se hayan cargados de preeminencia que solicitan por hallarse exentos de cualquier orden y mal se puede acudir con ellos al servicio del Rey" (Espejo, 1954, pág. 199); no había habido en esa ocasión (la de los indios rebelados) vecino ni capitán que se *aviase* por su propia voluntad para ir a combatir a los grupos indígenas enemigos.

Finalizaba su carta comentando los asaltos indígenas en las provincias de San Luis y Córdoba. En la primera, los indios habían atacado a los alcaldes, y en la segunda, se apoderaban de las carretas de los comerciantes. Todo lo anterior se tornaba cada vez más grave por estar la provincia de Cuyo "escasa de armas" en caso de repetir los indios sus ataques.

Ese mismo día (25 de septiembre de 1658), el Cabildo de la ciudad de San Juan informaba por carta al gobierno de Chile que habían recibido noticias desde Valle Fértil sobre cómo Pedro de Bórquez se había hecho coronar *Rey de los Calchaquíes*, quemando las iglesias y expulsando a los padres de la Compañía de Jesús que estaban en las misiones, pues tenía *convocada* a toda la provincia de Tucumán. Lo anterior fue informado a los españoles por una india espía de origen calchaquí a quien aquéllos habían aprehendido cuando se hallaba averiguando si los puelches y pehuenches iban a dar el asalto para que los calchaquíes, a su vez, "se dejaran caer por el otro lado", es decir, por el norte de la provincia de San Juan. Los cabildantes de San Juan pensaban que las ciudades de San Juan y Mendoza iban a ser atacadas por los indios rebelados del norte y por lo mismo solicitaban el auxilio correspondiente de Chile (Espejo, 1954, pág. 200).

El movimiento de resistencia étnica calchaquí había comenzado en diciembre de 1658. Pedro Bórquez *Chamijo*

había convencido al gobernador de Tucumán para que lo dejara usar el título de *Inca*, con las preeminencias y prerrogativas inherentes a su rango, lo que fue desaprobado por el virrey de Perú quien dio orden de aprehender al *Nuevo Inca*, acción que, según Morales Guiñazú, originó la sublevación de los indios del Tucumán, misma que al repercutir en Cuyo hizo que los indígenas del sur mendocino comandados por el cacique puelche Bartolo *Yogarri* y su hermano don Juanillo, con la cooperación de los indios chilenos del *toqui* araucano Tanaqueupú, se unieran a la rebelión general preparando una invasión a Mendoza.

Como ya hemos visto, dicha invasión no se llevó a cabo porque el aviso oportuno de la Real Audiencia de Chile hizo que los mendocinos estuvieran prevenidos al ataque y salieron al encuentro logrando capturar a algunos caciques y su gente. Los indios prisioneros fueron procesados y, en consecuencia, muchos de ellos fueron ejecutados contándose al cacique puelche Bartolo entre éstos. Su hermano don Juanillo fue condenado a galeras en el Callao, pero cuando era conducido a Chile, logró fugarse en la cordillera. Don Juanillo se reunió con Tanaqueupú y juntos planearon una nueva invasión a Mendoza pretendiendo asaltar las *estancias* del sur de la provincia. Esta incursión se realizó en 1660, en la cual los indios asaltaron, robaron y mataron a cuanto español encontraban a su paso. Cuando estaban a 20 leguas de distancia de la ciudad de Mendoza detuvieron su marcha porque sus cabalgaduras se hallaban demasiado cansadas por el largo camino recorrido. De esta forma, la ciudad se salvó de ser saqueada. Los indios en esta ocasión descubrieron una senda antes jamás andada que más adelante les serviría para realizar nuevas incursiones en territorio mendocino. Los indígenas aliados quedaron convenidos para volver otro año con más *provisión*.

Don Juanillo decidió avanzar por su cuenta hacia la ciudad de San Luis para asaltarla saqueando al pasar varias *estancias*. Sin embargo, fue muerto cerca de Mendoza por el teniente de Corregidor de esta ciudad, quien, además, tomó prisioneros a muchos de los que acompañaban al malogrado invasor.

Morales Guiñazú comenta que de esa forma finalizó el "levantamiento de indios que mayores inquietudes causó en Cuyo, por el hecho de haberse producido conjuntamente y en combinación con el de los Calchaquíes, que había terminado con la prisión del aventurero Bohorquez en 1659 y su posterior juzgamiento y decapitación en Lima" (Morales Guiñazú, 1938, págs. 30-32).

De lo anteriormente citado podemos deducir que la fuerza que propició el levantamiento de los indios del noroeste argentino fue dada por el *Nuevo Inca*, *rey de los calchaquíes*, Pedro de Bórquez (Bohorquez) *Chamijo*. Su repercusión en Cuyo, según lo visto en el texto de Morales Guiñazú, demuestra la potencia del mencionado movimiento.

¿Podría entonces hablarse de un movimiento socio religioso en el que los indígenas vieron en Bórquez la oportunidad de librarse del yugo español? Si así fuera, podría decirse que se trataba de un movimiento mesiánico. Pereira de Queiroz menciona tres características propias de los movimientos mesiánicos: "Tres elementos indispensables forman la base de todo movimiento mesiánico y lo hacen específico: una colectividad descontenta u oprimida, la esperanza en la venida de un emisario divino, que debe enderezar los entuertos que aquélla sufre, y la creencia en un paraíso al mismo tiempo sagrado y profano" (Pereira de Queiroz, 1969, pág. 22).

Esta autora afirma que como trasfondo de todo movimiento mesiánico existe una situación de desgracia o crisis. La promesa mesiánica, al igual que la milenarista, no se dirige a individuos sino a colectividades. Al parecer dichas condiciones se cumplen en nuestro caso, pero desgraciadamente carecemos de mayores datos para seguir ahondando en este sentido.[3]

La veta interpretativa que estamos planteando *ut supra* es inédita dado que por lo común el movimiento de resistencia

3 En 2020 se puede leer sobre este personaje en la obra Ana María Lorandi, *De quimeras, rebeliones y utopías: la gesta del inca Pedro Bohorques* (1997).

indígena de 1658 es explicado por "motivos económicos y deseo de autoconservación" (Prieto, 1983, pág. 243).

Prieto menciona la conexión existente entre los ataques y las fluctuaciones climáticas, especialmente las precipitaciones. Según esta autora, durante el siglo XVII se produjeron muy pocos ataques a las *estancias* y poblaciones españolas de Mendoza, quizás debido a la abundancia de pastos y de cacería en esta centuria. Nos parece oportuno aclarar este tipo de observaciones para evitar una recaída en las posiciones decimonónicas del "determinismo geográfico" o en las más recientes explicaciones mecanicistas de la historia. Por supuesto que las condiciones físico-geográficas tienen un rango importante para concurrir a la interpretación de los fenómenos sociales, pero ello no debe conducir a negar la dinámica propia y específica de las iniciativas políticas. Una sequía o la abundancia de lluvias resultan significativas de acuerdo con la importancia (siempre subordinada) que adquieran para las necesidades de organización que tiene un grupo social. En este contexto utilizamos el término *iniciativas políticas* para referirnos a la lucha por organizar cualquier sociedad ya sea india o no india.

Prieto también apunta que los movimientos indígenas de 1658-1668 estuvieron relacionados con "un estado de intranquilidad general de los indígenas de esa parte del continente" (Prieto, 1983, pág. 243). Esto último ayuda a sustentar nuestra hipótesis de que los movimientos indígenas de 1658-1659 no solamente estuvieron motivados por razones económicas, sino de otra índole como podrían ser las propias de un movimiento socio religioso mesiánico.[4]

Ni los puelches, ni los pehuenches o araucanos se dieron cuenta del todo de lo que estaba ocurriendo, es decir, de la magnitud del suceso, pero si se supone que planeaban juntarse

4 Aclarando que no son nunca -al decir de Pereira de Queiroz- movimientos religiosos "puros", sino movimientos de rebelión, que utilizan la religión para llegar a la solución de un problema sociopolítico o socioeconómico.

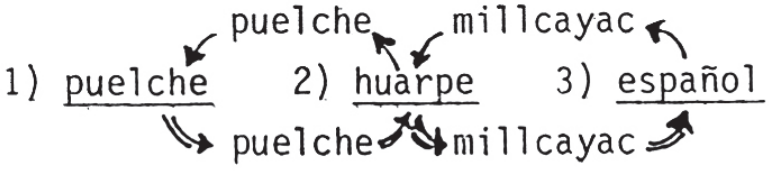
con los calchaquíes rebelados, es que algún tipo de relación debió existir entre ambos movimientos (el calchaquí y el cuyano).

Otros factores intervinieron para impedir que los planes de los indios se llevaran a cabo, como fue el hecho de parecerles un mal presagio la muerte de su *toqui* (Bartolo *Yogarri*), lo que motivó la suspensión de las operaciones de combate a pesar de su supuesta superioridad numérica (presuntamente 2,000 indios, aunque suponemos que su número era mucho menor).

En el expediente que trata acerca del juicio que se llevó a efecto para juzgar a los indígenas capturados aparecen muchos datos de tipo etnográfico interesantes. Uno de ellos sería el que indica que el cacique Bartolo obtuvo tal cargo no tanto por linaje sino por prestigio, ya que era indio ladino (además del puelche hablaba la lengua araucana y la castellana) y poseía grandes cualidades como guerrero.

Canals Frau, cuando analiza las características lingüísticas del proceso, señala que los indios puelches del cacique Bartolo no pudieron ser interrogados directamente por los intérpretes que conocían el araucano y el huarpe *millcayac*, sino que se tuvo que proceder indirectamente por medio de dos *lenguaraces* distintos: uno español que conocía el *millcayac*, y otro huarpe que, además de su propia lengua, dominaba el puelche.

La traducción se hizo en el siguiente sentido:



1) Acusado puelche.
2) *Lenguaraz* huarpe.
3) *Lenguaraz* español.

Lo anterior nos hace suponer que en la segunda mitad del siglo XVII los puelches eran identificados como tales y que buena parte de ellos conservaba su propia lengua ignorando en gran medida la araucana.

En la documentación del juicio aparecen varios indígenas con nombre cristiano: Bartolo, Juanillo, Francisco (uno de los indios *chiquiyanes* interrogado), entre otros. Esto indica su relación con el grupo español, "Francisco indio encomendado, su cacique se llama Juan... preguntádole si ha estado con los españoles, dijo que una vez y no más los ha visto..." (Canals Frau, 1953, pág. 367).

Este vínculo fue efímero porque las encomiendas de indios puelches casi siempre fracasaron debido al carácter rebelde que hacía que éstos huyeran de sus encomenderos españoles. De cualquier forma, el nombre *cristiano* de muchos de esos indios obedeció al hecho de que durante el siglo XVII los mismos habían sido bautizados por misioneros ambulantes que pasaron por sus tierras o por haber estado encomendados.

También se sabe, gracias al expediente mencionado, que los indios confederados se habían movilizado con "todas sus chusmas":

> Ítem si saben que el dicho don Bartolo con todos sus indios y los que venían entre los dichos venían con toda su chusma de hijos y mujeres y los más de los hijos mamando, indios ciegos, viejas a los quales les hallaron en su toldería como lo han de uso y costumbre cuando andan cazando para poderse sustentar (Michieli, 1978, pág. 11).

Estas *chusmas* servían a los guerreros con sus gritos que les infundían valor seguramente. De igual manera resulta interesante observar cómo los "cristianos cautivos" participaban en los *malones* lo que les aseguraba parte del botín y la comida. Uno de los españoles cautivos (Pedro García) que acompañaba a los indios confederados del referido movimiento

de 1658, logró evadirse un día antes del planeado *malón*,[5] y ese hombre, al ser interrogado por las fuerzas militares de Mendoza, declaró que los indígenas invasores "venían por diversas partes, para juntarse en una laguna grande que hay delante del cerro Nevado, entre el dicho cerro y la cordillera que llaman de Payen" (Rusconi, 1962, pág. 444).

Los caciques puelches cuyos nombres aparecen en los documentos del juicio eran Bartolo *Yogarri* (*morcoyán*), Cayla (*oscoyán*), Juan (*chiquiyán*); los jefes pehuenches eran Colemaguida, Matián, Sonsón (o Velín); el cacique araucano era Tanaqueupú. Al parecer, el *toqui* o cacique principal a cargo de la invasión era Bartolo.

Otro aspecto rescatable del material revisado es la forma como los indios se organizaron para realizar la operación. Al parecer el cacique Bartolo y su hermano Juanillo habían llegado a Mendoza junto con el cacique araucano Tanaqueupú después de su incursión en el Maule. Su propósito era asaltar las *estancias* del valle de Uco y Jaurúa para luego pasar a la ciudad de Mendoza.

Entre los indios aliados había puelches (*chiquiyanes*, *oscoyanes* y *morcoyanes*), pehuenches y araucanos, quienes se reunieron en parlamento para elaborar el plan de ataque.

Parece ser que la junta guerrera se llevó a cabo en Malar, "donde llaman *El Corral*, en la Laguna Grande [Llancanelo] que está hacia Payen" (Rusconi, 1962, pág. 445). Allí el cacique Bartolo se puso de acuerdo con los pehuenches que, según Cabrera, tenían fama de "valientes, indómitos, astutos, rapaces y crueles, como sus vecinos, pero más industriosos y sedentarios que ellos" (Cabrera, 1929, pág. 350), para ponerse de acuerdo en la forma de realizar la incursión.

Otro aspecto interesante del proceso es la existencia de *pagas* que se hacían los indios al reunirse en parlamento. Es decir, el cacique que convocaba a la reunión tenía que obsequiar a sus invitados con regalos y comida logrando de esta forma

5 Al malón indígena se le entiende como una incursión violenta por guerra o saqueo.

agradarlos y convencerlos para que lo ayudaran a efectuar el *malón*. El cacique anfitrión, además de las *pagas*, ofrecía a sus invitados una serie de *razones* (argumentos) para animarlos a la lucha. En cuanto a los regalos, éstos generalmente eran en especie (mantas, camisetas, hilados -*mollca*-, sobrecamas, etc.), una variante del *potlatch* de los indios del noroeste americano, en el que *dar-recibir-devolver* se convierte en *dar* regalos y comida, *recibirlos* o *aceptarlos*, y *devolver* alianza y fidelidad durante la campaña guerrera a realizar. El prestigio (el *rostro*) de los unos al *dar*, se manifiesta en los otros al *devolver*.[6]

6 Acerca de las maneras de intercambio entre los grupos étnicos véase Mauss, "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y Antropología*, 1971, pp. 195-222. Este principio de dar-recibir-devolver se puede apreciar en la costumbre ranquel que Mansilla cita en su libro *Una excursión a los indios ranqueles* escrito en 1869-70, de *dar y pedir con vuelta*.

En cierta ocasión que Mansilla se hallaba en los toldos del cacique ranquel Baigorrita, los indios mandaron traer una vaca para *carnearla*. Mansilla se extrañó de que la trajeran de lejos y preguntó a uno de los indios del cacique la razón de tal hecho:

"- ¿Y qué, mi compadre no tiene vacas gordas aquí? – le pregunté a San Martín.

"- No señor, si está muy pobre – me contestó.

"- ¿Muy pobre?

"- Sí, señor.

"- ¿Y cuánto vale una vaca?

"- No tiene precio.

"- ¿Cómo no tiene precio?

"- Cuando es para comercio, depende de la abundancia; cuando es para comer no vale nada; la comida no se vende aquí, se le pide al que tiene más.

"- ¿De modo que los que hoy tienen mucho, pronto se quedarán sin tener qué dar?

"- No señor; porque lo que se da *tiene vuelta*.

"- ¿Qué es eso de *vuelta*?

"- Señor, es que aquí el que da una vaca, una yegua, una cabra o una oveja para comer, la cobra después; el que la recibe, algún día ha de tener.

"- ¿Y si se le antoja no pagar?

"- No sucede nunca.

La confianza mutua y el honor quedarían como mediadores del trato. El parlamento no estaba exento de un clima mágico religioso. Los *machis* o hechiceros ayudaban a convencer a los presentes para aliarse y luchar contra los enemigos (en este caso el grupo español). Exacerbaban los ánimos asegurándoles que en medio de su trance (dentro de las ceremonias que realizaban), hablaban con los espíritus y que éstos les ordenaban que matasen o robasen a los españoles. El mismo cacique Cayla tenía fama de *machi* y los indios seguramente lo seguían por su prestigio y el respeto que les infundía.

Un siglo más tarde, un soldado español relata cómo los pehuenches *amigos* de los españoles consultaban a sus agoreros para saber si les convenía i no emprender una expedición contra los indios enemigos huilliches del Neuquén:

> El indio después de hacer mil aparatos y simplezas aparentó que hablaba o que se le introducía el diablo, digo que aparentó por qe tal me persuado yo qe sucede, pero los indios todos creen que efectivamente habla con el espíritu maligno y qe es su amigo y así tiene al Mache en una reputación grande, finalmente les dijo qe el éxito de la jornada sería feliz (Sosa Morales, 1965, pág. 96).

Al parecer de Prieto, los indios carecían de una integración local y de una jefatura poderosa lo que impidió la existencia de una verdadera organización militar, que era esporádica y limitada a circunstancias particulares. Se trataba generalmente, continúa esta autora, de ataques aislados con el sólo fin del pillaje. De esta forma, apunta, el débil nivel de integración social fue la causa básica del escaso sentido unitario, hecho que impidió la consecución de un frente único de lucha contra los españoles. Puntualiza que "la supremacía española era más visible en relación al sistema de reclutamiento y a

"- Puede suceder, sin embargo.

"- Podría suceder sí señor, pero si sucediese, el día que a ellos les faltase nadie les daría." (1940, págs. 218-219).

la constitución de cuerpos eficaces de guerreros, es decir al sistema organizativo en general, que este tipo de bandas no lograba consolidar" (Prieto, 1983, pág. 240).

Sin embargo, en 1658, los indígenas no solamente habían celebrado parlamentos para elegir líder y planear la expedición, sino que su número era mucho mayor que el de los españoles (se supone que eran cerca de dos mil indios confederados, dato exagerado sin duda pero que demuestra que no se trataba de una incursión común). De no haber sufrido la pérdida de su *toqui* quizás la historia hubiese tenido otro final.

Nosotros suponemos que los cambios producidos al interior de los distintos grupos étnicos al intensificarse el proceso de aculturación (*araucanización* y mayor contacto con los españoles por vía guerrera o pacífica) en el sur mendocino, pampa y Patagonia argentina, fueron los que, a fin de cuentas, proporcionaron mayor cohesión a las diversas parcialidades: identificación con el grupo al que pertenecían, una idea de territorialidad (*mapu*) más definida, reafirmación de alianzas (creando igualmente nuevas alianzas o haciendo surgir odios intergrupales).

Tratar de comparar los dos sistemas guerreros (español e indígena) para determinar la superioridad de uno sobre otro, nos parece tarea estéril; es ahistórica porque no pone en la balanza los procesos anteriores que configuraron el poderío español y, además, tiende a ver en la superioridad técnica (ejemplo, reclutamiento español) un factor al margen de las relaciones sociales que posibilitaron la colosal expansión imperial hispana. Por último, se trata de un análisis de hechos consumados, no se detiene en las particularidades que condujeron a la victoria de los invasores y sería inaplicable a otros casos históricos como Vietnam en donde los nativos expulsaron al invasor con inferior capacidad de fuego, con menor cantidad de recursos, etc.

Retomando el proceso de 1658-59, se sabe que el botín rescatado por los españoles de las tolderías indias incluía monedas de plata, polleras (faldas), jubones blancos (especie

de corpiño), camisas y vestidos de paño de procedencia europea.

Las armas utilizadas por los indios fueron el arco y la flecha principalmente, pero también espadas y machetes (utilizadas por los caciques), machetones, fustes araucanos, cosoletes y celadas. Según Prieto, "si a este material bélico – fundamentalmente de procedencia hispana – se le agrega el caballo, se podría afirmar que la diferencia en cuanto a tecnología de guerra era prácticamente nula con respecto a la utilizada por los españoles de Mendoza, obsoleta y escasa de por sí" (Prieto, 1983, pág. 240). Opinión que no compartimos puesto que las armas hispanas empleadas por los indígenas eran escasas (si a los españoles les faltaban, a los indios con mayor razón), y además, los españoles tenían armas de fuego y pólvora, inclusive más adelante, llegaron a tener cañones.

Los puelches para movilizarse usaban los caballos obtenidos del trueque con los huarpes que vivían cerca del río Diamante, a quienes daban a cambio plumeros, pellones y plumas coloradas. En este intercambio también obtenían yaguas y mulas, así como los perros que seguramente les servían como guardianes y para la caza (Prieto, 1983, pág. 239). De todas maneras, gran parte de los indios se trasladaban a pie. Dice Rusconi que con el uso del caballo se empezaron a emplear más la *tacuara*[7] y las boleadoras, pero eso no significó que dejaran de utilizar el arco y la flecha (sobre todo los que iban a pie) (Rusconi, 1962, pág. 448).

Generalmente las incursiones indígenas a "tierras de españoles" se realizaban durante el verano, pero en aquella ocasión (1658) se hallaban en pleno invierno. Por eso quizás los pehuenches tenían planeado regresar en el "tiempo del maíz" cuando los ríos llevaban bajo caudal y resultaba más fácil cruzarlos.

7 Lanza provista en la punta de una jabalina de piedra, una punta de madera dura y aguzada. Cuando los indios conocieron el hierro a la llegada de los españoles utilizaron ese metal para hacer las hojas o puntas.

Según informa Verdaguer, los huarpes, "gente pusilánime y sin bríos", sirvieron en los movimientos de 1858-60 a los indios rebeldes como *guías de la tierra* (Verdaguer, 1920, pág. 48), es decir, proporcionaron un apoyo logístico al movimiento.

La última movilización importante de indios durante el siglo XVII se realizó en 1666-68. Los indígenas pehuenches, puelches y araucanos de chile invadieron en 1666 la *estancia* de los jesuitas ubicada en los valles de Uco y Jaurúa a dieciocho leguas de la ciudad de Mendoza. Allí los pehuenches dieron muerte al Rector del Colegio jesuita de Mendoza, el padre Lucas Pizarro, que se hallaba en la *estancia*.

Los indios confederados eran pehuenches de Chile e indígenas de los llanos de Mendoza. Conformaban una fuerza considerable. Los indios pehuenches habían llegado de Chile y habían convencido a los puelches para atacar a los españoles de Mendoza tal como ellos habían hecho con los de Chile. Los indios confederados estuvieron un mes ocultos en los montes para prepararse y luego usaron a los indios cuyanos como guías hasta el valle de Uco. Al atacar la *estancia* jesuita, un indio pampa que había sido bautizado con el nombre de Antón, viendo que lo querían dejar vivo al padre Pizarro para llevarlo cautivo a sus tolderías (de los pehuenches), "les dijo que no hicieran tal, sino que lo matasen, diciendo que era hechicero y engañador con falsa doctrina, que predicaba embustes y mentiras y que les privaba a los indios de sus gustos y placeres que tenían en su vida de gentiles; por lo que se resolvieron a matarle" (Verdaguer, 1931, págs. 155-156). Después saquearon el altar de la capilla y descabezaron a la imagen de la Virgen que allí estaba.

En 1668 ocurrió una nueva invasión de indios a Mendoza. El 2 de agosto de ese año, los puelches y pehuenches entraron a las *estancias* del valle de Uco y cautivaron catorce o quince personas, casi todas indias e indios, a excepción de una pareja de españoles. También se llevaron a los caballos y mulas que había en el valle. El Corregidor de Cuyo organizó una expedición punitiva con gente de Mendoza y San Juan, sin embargo, no se

llevó a efecto porque los cabildantes de Mendoza consideraron que tal acción resultaría contraproducente para los habitantes de la ciudad de Mendoza. Suponían infructuosa la salida del Corregidor porque los indios enemigos una vez que *hacían la presa*, se retiraban rápidamente y se dispersaban sin podérseles dar alcance.[8]

Los españoles de Mendoza carecían de suficientes cabalgaduras, lo que hacía más difícil la expedición porque sin ella no se podían buscar a los indios con la diligencia que el caso requería. Además, con la salida de los hombres reclutados quedaba desprotegida la ciudad, lo que permitiría a los indios atacantes invadirla y saquearla como había ocurrido en otras ocasiones que los españoles salían a buscar a los indios y éstos aprovechaban su ausencia para entrar a la ciudad.

Los cabildantes pensaban que se hacía necesario tener bien resguardada a la ciudad de Mendoza para evitar dichos asaltos y que, en caso de organizarse cualquier salida, se debía dejar "gente de resguardo en ella".

Otro inconveniente era que los españoles ignoraban cuántos indios habían cometido la invasión, lo que acrecentaba la dificultad de organizar la expedición punitiva y llevarla a feliz término (para los españoles). Por otro lado, los vecinos de Mendoza estaban ocupados en sus *sementeras*. En caso de que el Gobernador y Capitán General del Reino de Chile enviara auxilio a Mendoza, no habría *mantenimientos* con los que abastecerlos porque si los vecinos descuidaban sus siembras perderían la cosecha. De esta forma, los capitulares del Cabildo mendocino le pidieron al Corregidor que esperara mejor ocasión para llevar a efecto la expedición contra los indios. Le proponían los cabildantes al Corregidor que, si quería enviar gente a "reconocer el valle", de una casa en que hubiera dos hombres sacara sólo a uno y dejara al otro para cuidar las siembras.

8 Táctica similar a la de la *guerrilla* que luego de realizar la operación, los atacantes no se retiran en bloque o cuerpo sino diseminados.

Finalmente se celebró un cabildo abierto en el que el pueblo manifestó su opinión sobre la mejor forma de defender la ciudad; acordaron mandar centinelas al valle de Jaurúa para montar guardia permanente en este sitio y avisar enseguida en caso de aproximarse los indios "enemigos". Estos centinelas se encontraban bajo las órdenes del alcalde de la ciudad de Mendoza. Los pobladores debían darles "cada un mes dos indios de satisfacción aviados de lo necesario para su sustento" (JEHM, 1945, págs. 424-425 y 433).

Referencias bibliográficas:

Cabrera, P. (1929). *Los aborígenes del país de Cuyo*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Canals Frau, S. (1953). *Poblaciones Indígenas de la Argentina (su origen, su pasado, su presente)*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.

Espejo, J. L. (1936). Padrón de Mendoza de 1739. *Revista de la Junta de Estudios Históricos, II*(7-8), 259-272.

Espejo, J. L. (1954). *La provincia de Cuyo del reino de Chile: fondo histórico y bibliográfico José Toribio Medina*. Santiago de Chile: Fragua.

JEHM. (1945). *Actas capitulares de Mendoza, vol. 1. Años 1566-1609*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia/Junta de Estudios Históricos de Mendoza.

Lorandi, A. M. (1997). *De quimeras, rebeliones y utopías: la gesta del inca Pedro Bohorques*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Mansilla, L. V. (1940). *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires: Colección Austral.

Michieli, C. T. (1978). Los puelches. *Publicaciones del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo de la Universidad Nacional de San Juan*(4), 1-39.

Morales Guiñazú, F. (1938). *Primitivos habitantes de Mendoza (huarpes, puelches, pehuenches y aucas, su lucha, su desaparición)*. Mendoza: Best Hermanos.

Pereira de Queiroz, M. I. (1969). *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos (reforma y revolución en las sociedades tradicionales)*. México: Ed. Siglo XXI.

Prieto, M. d. (1983). *Formación y consolidación de una sociedad en un área marginal del Reino de Chile: La provincia de Cuyo en el siglo XVII [Tesis Doctoral]*. Departamento de Antropología y Etnología de América. Universidad de Sevilla.

Rusconi, C. (1962). *Poblaciones pre y post hispánicas de Mendoza, vol. 1*. Mendoza: Imprenta Oficial.

Sosa Morales, N. (1965). *El muy magnífico señor Don José Francisco de Amigorena; (Cuyo durante la Intendencia de Córdoba)*. Córdoba: Talleres Gráficos I. Cangioli.

Verdaguer, J. A. (1920). *Lecciones de historia de Mendoza, época colonial (1560-1810)*. Mendoza: Imp. J. Verdaguer.

Verdaguer, J. A. (1931). *Historia eclesiástica de Cuyo, vol. 1*. Milano: Scuola Tipográfica Salesiana.

Artículo

Identidades y alteridades étnicas en un relato quechua “Del hijo de Atawallpa”

Néstor Godofredo *Taipe Campos*
Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú
ngtaipe@yahoo.com

Recibido: 26-11-2019
Aceptado: 15-04-2020

Rita Amparo *Orrego Bejarano*
Centro de Apoyo Rural, Perú
ritaorrego@hormail.com

Resumen: En 1987, registramos un relato quechua *Atawallpapa churinmanta* (Del hijo de Atawallpa) en la comunidad La Loma (en Salcahuasi, Tayacaja, Huancavelica, Perú). El relato reúne un hecho histórico mitificado de la muerte de Atawallpa, un cuento del oso andino y referente a los condenados. Este registro nos puso frente a otras invenciones de tradiciones en forma de mito, poesía, canto, luto, pintura, dibujo, acuarela, drama y teatro popular que toman a la “degollación de Atawallpa” como argumento. Por tanto, desde una perspecti-va histórica, semiótica y antropológica, este artículo analiza las oposiciones, las tensiones y los conflictos entre lo andino y lo occidental para comprender las dinámicas diacrónicas de las identidades y alteridades étnicas expresadas en esta tradición. El relato estudiado da acceso al imaginario de los sujetos sobre la des-trucción del Tawantinsuyu simbolizada en la “degollación” de Atawallpa por Francisco Pizarro, tradición que tergiversó el agarrotamiento del Inca (Inqa) e incorporó estructuras de otros cuentos pero, simbólicamente, despliega procesos de construcciones, deconstrucciones y reconstrucciones de las identidades étnicas e in-traétnicas. La “cabeza” de Atawallpa simbolizó la sumersión de la sociedad andina en el caos y el desorden, en una condición colonizada y de dominación absoluta; pero la derrota del hacendado condenado por el hijo del *Inqa* fue una restauración utópica del orden y la armonía, aunque sin anular las diferencias, tensio-nes y conflictos intraétnicos.

Palabras clave: *Atawallpa, tradición oral, identidad, alteridad, étnico, actantes del discurso mítico.*



Identities and ethnic alterities in a Quechua story "Of the son of Atawallpa"

Abstract: In 1987, we recorded a Quechua story *Atawallpapa churinmanta* (From the son of Atawallpa) in the La Loma community (in Salcahuasi, Tayacaja and Huancavelica, Peru). The story brings together a mythical historical fact of the death of Atawallpa, a story of the Andean bear and referring to the condemned. This registry puts us in front of other inventions of traditions in the form of myth, poetry, song, mourning, paint-ing, drawing, watercolor, drama and popular theater that takes the "Atawallpa slaughter" as an argument. Therefore, from a historical, semiotic and anthropological perspective, this article analyzes the oppositions, tensions and conflicts between the Andean and the Western to understand the diachronic dynamics of ethnic identities and alterities expressed in this tradition. The studied story gives access to the imaginary of the sub-jects about the destruction of the Tawantinsuyu symbolized in the "slaughter" of Atawallpa by Francisco Pizarro, a tradition that misrepresented the seizure of the Inca and incorporated structures from other tales but, symbolically, displays processes of constructions, deconstructions and reconstructions of ethnic and intra–ethnic identities. The "head" of Atawallpa symbolized the submergence of Andean society in chaos and disorder, in a colonized condition of absolute domination; but the defeat of the landowner condemned by the son of the Inca was a utopian restoration of order and harmony, although without annulling the dif-ferences, tensions and intra–ethnic conflicts.

Keywords: *Atawallpa, oral tradition, identity, otherness, ethnic, actants of the mythical discourse.*



Identidades e alterações étnicas em um conto quíchua "Do filho de Atawallpa"

Resumo: Em 1987, gravamos um conto quíchua *Atawallpapa churinmanta* (Do filho de Atawallpa) na comunidade La Loma (em Salcahuasi, Tayacaja, Huancavelica, Peru). A história reúne um fato histórico mítico da morte de Atawallpa, uma história do urso andino e referente aos condenados. Esse registro nos colocou diante de outras invenções de tradições na forma de mito, poesia, música, luto, pintura, desenho, aquarela, teatro e teatro popular que tomam como argumento o "degolação de Atawallpa". Portanto, sob uma perspetiva histórica, semiótica e antropológica, este artigo analisa as oposições, tensões e conflitos entre os Andinos e os Ocidentais para entender a dinâmica diacrônica das identidades e alteridades étnicas expressas nessa tradi-ção. A história estudada dá acesso ao imaginário dos sujeitos sobre a destruição dos Tawantinsuyu simboli-zados na "degolação" de Atawallpa por Francisco Pizarro, uma tradição que deturpou a apreensão do Inca e incorporou estruturas de outros contos, mas simbolicamente exibe processos de construções, desconstruções e reconstruções de identidades étnicas e interétnicas. A "cabeça" de Atawallpa simbolizava a submersão da sociedade andina no caos e na desordem, numa condição colonizada de domínio absoluto; mas a derrota do proprietário de terra condenada pelo filho dos Inca foi uma restauração utópica da ordem e da harmonia, embora sem anular as diferenças, tensões e conflitos interétnicos.

Palavras-chave: *Atawallpa, tradição oral, identidade, alteridade, étnico, atores do discurso mítico.*

Introducción

Los autores vivimos algunos años en la comunidad La Loma en el nororiente de la provincia de Tayacaja en Huancavelica, gracias a nuestro dominio del quechua nos integramos con facilidad entre los lomeños. Al tiempo que dirigimos un proyecto de desarrollo rural, nos incorporamos como docentes voluntarios del colegio secundario de gestión comunal en este pueblo, por tanto, tuvimos estudiantes provenientes de varias poblaciones que, a la larga, se convirtieron en nuestros informantes y en contactos a través de los cuales llegamos a sus pueblos y conocimos a mucha gente de quienes registramos sus prácticas culturales.

A un costado del camino principal en Loma Centro,[1] al lado de la escuela primaria, vivía don Teodor Reyes y su familia, era un viejo conversador y hospitalario. Algunas veces los visitábamos al anochecer, nos invitada alguna cena, comíamos al lado del calor emanado por el fogón. Luego solíamos masticar algunas hojas de coca y a veces brindábamos un par de copas de aguardiente en la sobremesa, así logramos el registro de algunas narraciones en quechua de boca de don Teodor.

Todas las narraciones eran interesantes, pero aquella que refirió al hijo de Atawallpa llamó nuestra atención porque en ella se conjuntan un acontecimiento histórico mitificado (la muerte del *Inqa*), un cuento sobre el *ukumari* (el oso andino) y otro de los condenados. Este artículo trata sobre este relato.

Por tanto, tomando como material empírico a la narración *Atawallpapa churinmanta* (Del hijo de Atawallpa), examinamos las oposiciones, las tensiones y los conflictos entre lo andino y lo occidental para, a partir de ellos, comprender las construcciones, deconstrucciones, reconstrucciones y transformaciones diacrónicas de las identidades y alteridades étnicas expresadas en el relato.

1 La comunidad La Loma, en una topografía de alta pendiente, está dividida en tres barrios: Loma Alta, Loma Centro y Loma Baja.

La exposición está organizada en cuatro partes: Primero, el relato mítico; segundo, la construcción identitaria en el caos; tercero, la restauración simbólica del orden; y cuarto, las diferencias y tensiones internas en la mismidad étnica.

El relato mítico

El narrador fue el comunero quechua don Teodor Reyes Reginaldo de 74 años de edad, cuyo relato fue registrado en 1987, en la comunidad La Loma, en el distrito de Salcahuasi, en la provincia de Tayacaja, en el departamento de Huancavelica, en los Andes Centrales de Perú. El texto castellano es resultado de la traducción libre de su versión original.

Don Teodor Reyes, desde su nacimiento hasta la década del 70, ha sido siervo de la hacienda La Loma, cuyas tierras eran explotadas mediante la administración absentista. Sin embargo, los campesinos, después de largas gestorías, lograron que el Ministerio de Agricultura afecte la hacienda para fines de reforma agraria y fueron adjudicatarios como "grupo campesino". Más tarde, por el año 1985, fueron reconocidos por el Estado peruano como comunidad campesina. De esta manera se realizó el cambio de *status* de siervo a comunero libre de la servidumbre. El texto del relato es el siguiente:

Atawallpapa churinmanta	**Del hijo de Atawallpa**
Fransisku Pisarrus[2] *apamusqa Atawallpapa umanta,* ***rikuirdupaq****. Hinaptinsi huk* ***unrada siñura*** *qawarusqa, hinaptinsi wiksayuq rikarirusqa chay warmiqa. Wawan* ***nasirurqa*** *warakachan sillwikusqa. Hinaptinsi chay wawaqa taksallaraq* ***tindata*** *warakarusqa tikraqpaq. Hinaptinsi:*	Francisco Pizarro había traído la cabeza de Atawallpa, para recuerdo. Entonces, una señora honrada la había visto, y por eso, esa mujer quedó embarazada. Su bebé había nacido con una honda cruzada en el pecho. Dicen que ese bebé, aún chiquitito, habría derribado una tienda de un hondazo. Por eso:
–Imach kay wawaqa –nisqa mamanqa.	–¿Qué será este bebé? –había dicho su mamá.

2 Las palabras en ***negrita–cursivas*** son vocablos hispanos quechuizados.

***Kahunarusqa**, hinaspa mayuman chuqaykurusqa, mayupi tukumunampaq.*	Lo metió en un cajón, luego lo arrojó al río, para que fenezca en él.
*Hinaptinsi uraynimpiqa huk **siñura** taqsakuchkasqa, hinaspas qawarun **baulchataqa**.*	Pero más abajo, otra mujer estaba lavando, entonces vio al baúl.
*–Waqa **furtunaycha** –nirqa.*	–Eso será mi fortuna –dijo.
*Hinaptinsi **baulchapas di frinti** chayarun **siñurapa ladunmanqa**. Hinaptinsi **siñuraqa** qurquykurun chay **baulchataqa** mayumanta. Qawaykuptinsi, **baulchapiqa** wawacha kachkasqa warakan sillwikusqa. Ni qullqichu kasqa. Hinaptinsi **pinsarun siñuraqa:***	Inclusive el baúl se dirigió directamente hacia la mujer. Entonces la señora la sacó del río. Cuando vio, una criatura con una honda cruzada en el pecho estaba en el baúl. No había sido dinero como creyó. Entonces la mujer pensó:
–¿Mayqin warmichik waqapakuspa wawataqa mayuman chuqaykaramun? –nispa warmiqa apakusqa wawataqa.	–¿Qué mujer y con cuánto llanto habrá arrojado al río a este bebé? –diciendo la mujer se la llevó a la criatura.
*Chay wawaqa, mana manchakuspa, mayurminkunatas hapiruspa qiwirusqa wambrakunataqa. Hinaptinsi chay **siñurapas** mancharikurun. Chay wawaqa qipirusqa achka wambrakunata **iglisyapa turrinman** hinaspa chuqaykaramusqa wañuqpaq. Hinaptinsi lliw **kumunidadña** mancharusqa chay wawamantaqa.*	Ese niño, sin temor alguno, hasta a sus mayores los había retorcido. Su madre adoptiva se asustó. El niño había cargado a varios muchachos hasta la torre de la iglesia, luego los arrojó hasta causarles la muerte. Entonces toda la comunidad estaba asustada del niño.
*Chaymantaqa, mamanpas wawataqa qarqurusqa. Chaysi ripukun chay llaqtamantaqa kinsa punchaw **viahita**. Chaynas chayarusqa huk **asindadu** wañukuqman. Hinaptinsi chay **asindaduqa kundinakurusqa**. Hinaptinsi runakunaqa urquman ripukusqaku. Hinaptinsi runakunaqa hamusqa **timpranulla** hinaspa willanku chay inqachamanqa:*	Después de aquello, hasta su "madre" lo expulsó. Por esa razón se fue de aquel pueblo a tres días de viaje. Así dicen que llegó a un lugar donde se había muerto un hacendado. Ese hacendado se había condenado. Por dicha razón la gente se había ido a los cerros. Entonces, dicha gente había venido temprano y contaron al inca:
–Patrunniykum kundinakurun	–Nuestro patrón se ha condenado.
Hinaptin nin chay inqachaqa:	El inca dijo:
*–¿Maypin **salan**?*	–¿Dónde está su sala?
–Kaypin –ninku.	–Es aquí –le indicaron.

Hinaptinsi ***salaman*** *yaykuspa suyasqa,* ***kamata*** *mastakuykuspan qalachalla inqaqa mastakuykun.*

Entonces, ingresando a la sala había esperado, tendiendo una cama, el inca se acostó desnudo.

Hinaptinsi inti siqaykuruptinqa ***kundinaduqa*** *chayakuykun. Hinaspas qayakun kaynata:*

Dicen que cuando se puso el sol, el condenado llegó. Luego ordenó así:

–Catre ¡Ábreme la puerta! *–niptinsi* ***kamanmanta kuntistaramun****:*

–Catre ¡Ábreme la puerta! – Cuando dijo así, desde su cama contestó el inca:

–*¡*Cállate carajo*! –nispa.*

–¡Cállate carajo!

Hinaptinsi ***kundinaduqa*** *wasi* ***tichuman*** *qispirun, hinaspas puntataqa huknin* ***pirnan*** *siqaykurun puñuqmanqa. Hinaptinsi mana mancharinchu inqaqa. Chaymantaqa huk* ***pirnanña****, wiksanña, tullunkunaña,* ***brasunkunaña****, umampas wichiykuchkan. Hinaptinsi inqaqa hapinña chumpintaqa, hinaspa watakunña wiqawnintaqa. Hinaptinsi,* ***kundinadupa*** *lliw* ***kuirpun*** *huñunakurun. Hinaptinsi* ***piliankuña*** *manchapata. Chaysi chawpi tutataqa inqaqa pisipakurun, hinaspas warakanta* ***favurta*** *mañakun:*

Entonces el condenado subió al techo de la casa, luego hizo desprender y dejó caer primero a una de sus piernas en dirección donde dormía el inca. Seguidamente hizo caer su otra pierna, después su barriga, sus huesos, sus brazos y su cabeza. Entonces el inca agarró su faja y amarró su cintura. Mientras tanto, las partes del cuerpo del condenado ya terminaban de recomponerse. Luego empezaron a combatir con ferocidad. Entonces dicen que como a la media noche el inca estaba fatigado, entonces pidió ayuda a su honda:

–¡Ayudame! –nin.

–¡Ayúdame! –dijo.

Hinaptinsi warakachanqa hapinakuntaq ***kundinaduwanqa****. Hinaptinsi warakachataqa yaqalla masyachkaptinña, inqachaqa musuqmanta pawaykun:*

Entonces, su honda empezó a combatir con el condenado. Cuando este estaba por vencer a la honda, el inca saltó nuevamente:

–¡Ñuqawanñataq! –nispa.

–¡Conmigo ya también! –diciendo.

Hapinakunku musuqmanta. Hinaptinsi chaypiqa inqachaqa ***vinsiramunña kundinadutaqa****. Hinaptinsi willakamunña* ***kundinaduqa****:*

Pelearon de nuevo. Entonces allí el inca ya venció al condenado. Por consiguiente este confesó:

–Kay ***katri*** *ukupin* ***baul*** *qullqi kachkan. Kay tawa* ***isquinakunapin*** *qullqi pakarayachkan –nispa willakun.*

–Debajo de este catre hay un baúl con plata. En las cuatro esquinas hay plata escondida –diciendo contó.

–Chay qullqitam qurqunki, hinaspan ***misayta misaykachipuwanki****.*	–Sacarás esa plata, luego harás celebrar una misa en mi nombre.
Hinaptinsi chay inqaqa tutamantantinqa runakunata huñurun ***kampanata tukaykuspa****. Hinaptinsi lliw runakunaqa huñunakaramun, hinaspa* ***misaykachinku****, hinaspa musuqmanta pampaykunku chay* ***asindadutaqa****. Hinaspa chay inqamanqa, runakunaqa quykunku llapa imankunatapas. Hinaptin inqaqa* ***kidarun furmal riku*** *runa.*	Cuando amaneció el inca, tocando la campana, convocó y agrupó a la gente. Cuando los hombres se reunieron, hicieron celebrar una misa y volvieron a sepultar a los restos del hacendado. Después la gente entregó al inca todas las pertenencias del que fuera el patrón. Así el inca quedó convertido en un hombre muy rico.

La construcción identitaria en el caos

Con el relato de don Teodor Reyes estamos ante el recuerdo mitificado de "sucesos de otros tiempos en el pasado lejano" (Peréz Taylor, 1996, pág. 12). Este relato recrea la crisis provocada por la invasión de España al *Tawantinsuyu* que, como señalara José Carlos Mariátegui (1994), marcó la descomposición y destrucción de las sociedades indígenas y de la economía incaica; cuya consecuencia para los aborígenes fue la triple catástrofe: económica, demográfica y cultural (Delran G. C., 1981).

La memoria, postuló Pérez Taylor (1996), se manifiesta a través de su representación individual o colectiva (en este caso, el mito es siempre social), cuyos recuerdos han sido transmitidos a través de generaciones, en el que la oralidad ha tenido un rol fundamental. No obstante, el recuerdo mitificado de la "degollación de Atawallpa" no solo se objetivó mediante el código oral; sino también a través de los códigos visuales y escritos.

Si la memoria es la facultad de retener y recordar lo pasado, la tradición se constituye en su elemento de expresión. Entonces esta "[...] se convierte en el sujeto que mantiene vivo el recuerdo de los hechos sucedidos en otros tiempos, *haciendo resaltar e inventando, inclusive, los eventos que se necesitan en el presente* [...]"; de ahí que "el pasado para poder existir tenga que vincularse con la tradición" (Peréz Taylor, 1996). Así la

tradición permite al pasado establecerse en el presente y al mismo tiempo tiene una inmensa capacidad de movimiento, de actualizarse con gran vitalidad, incorporando componentes de su contexto; por eso es que muchos autores postularon que la tradición puede ser viva, móvil, abiertas, culturalmente elásticas y receptivas al cambio (Giménez, 1994; Mariátegui, 1972; Peréz Taylor, 1996). Pero hay también tradiciones cerradas, retardatarias y estáticas y pueden estar condenadas a desaparecer.

La dinamicidad de la tradición explica que el recuerdo de la muerte del *Inqa* Atawallpa, en épocas y lugares diferentes, adopte varias modalidades. La memoria colectiva, en áreas vastas de Perú, Bolivia, Ecuador y el norte de Argentina (Oleszkiewicz, 1992), recuerda la "decapitación" del *Inqa* bajo la forma de *mito, poesía, canto, luto, pintura*, *dibujo, acuarela, drama* y *teatro popular.*

La narración mítica, la poesía y el canto, por medio del código oral, traen el acontecimiento del pasado lejano al presente. El mito nace de una crisis para superarla (Delran, 1971). Después de la interrupción del proceso histórico incaico, el futuro no podía volver a lo de antes. Se delinearán e impondrán coactivamente nuevos rumbos históricos, en el que la población andina ha tenido que participar en condición de etnias dominadas y explotadas: este es el contexto que el relato mítico de don Teodor Reyes rememora. No obstante, cualquier tradición oral se modifica cada vez que es narrada, porque "el narrador recrea su imaginación contando con veracidad y agregando nuevos elementos al relato [...]" (Peréz Taylor, 1996, pág. 23).

J. M. Farfán publicó, en 1942, una elegía quechua titulada *Apu Inka Atawallpaman*. Según O. Gonzales (2014) la *Elegía* constituye el primer documento de la resistencia *Inqa* y habría sido redactada entre los últimos 67 años del siglo XVI.

J. M. Arguedas tradujo al español la versión quechua publicada por J. M. Farfán, cuya cuarta y quinta estrofa dicen:

"Inti tutayan qqelluyaspan
huj watuypi;
Atawallpa ayachaspa
chay sutimpi
wañuynillanta chikachaspa
huj cchillmiypi.
Umallantas wittunkuña
millay auqa;
yáwar mayus purisqanña
ppalqa ppalqa" (2012, págs. 23-24).

"El sol vuélvese amarillo, anochece,
misteriosamente;
amortaja a Atahualpa, su cadáver
y su nombre;
la muerte del Inca reduce
al tiempo que dura una pestañada.
Su amada cabeza ya la envuelve
el horrendo enemigo;
y un río de sangre camina, se extiende,
en dos corrientes" (2012, págs. 23-24).

La traducción hispana de las mismas estrofas de la *Elegía* realizada por Odi Gonzales resulta más cercana a su original quechua:

"Inti tutayan q'elluyaspan,
Huk watuypi;
Atawallpa ayachaspa
Chay sutimpi
wañuynillanta chikachaspa
Huk ch'illmiypi.
Umallantas wit'unkuña
Millay awqa;
Yawar mayus puriskanña
P'alqa P'alqa" (2014, pág. 26).

"En uno de los presagios el sol amarillea,
se oscurece
amortajando el cadáver de Atawallpa,
extinguiéndose su nombre
su estirpe
en un cerrar y abrir de ojos.
Dicen que ya decapitaron su testa
torvos enemigos
Dicen que discurre un río de sangre
bifurcándose en ramales" (2014, pág. 27).

En la traducción de O. Gonzales, *wit'uy* es decapitar como lo es también en algunos diccionarios contemporáneos. En la traducción de Arguedas se entiende como un acto de envolver la cabeza, pero esto es posible sólo si el cuerpo ya está decapitado, porque un río de sangre ya va caminando en dos corrientes.

Para O. Gonzales la *Elegía* no rememora a Atawallpa sino la del "último Inka". Es decir, los sucesos históricos se transfiguraron en tradiciones míticas. Anotó nuestro autor:

> La muerte de Tupac Amaru I (1572), el último Inka de Vilcabamba, cuya ejecución –ominoso montaje de escarmiento en la plaza de Armas de Cusco– fue presenciada por miles de testigos que, después, se encargarían de difundirla en las cuatro regiones del Tawantinsuyu, enfatizando la crueldad y bizarría de los españoles, así como la inexorable extinción del imperio inka, tras el deceso de su último caudillo. Es de esta fuente oral, la de los testigos, de la repercusión que cundía en los pueblos andinos, que el poeta verterá la *Elegía* [...] (Gonzales, 2014, pág. 43).

No está comprobado totalmente, pero la autoría de la *Elegía* como el primer documento de la resistencia *Inqa*, según O. Gonzales, pertenece al jesuita Blas Valera, argumento que la sustenta porque no pudo haber sido creado por un monolingüe quechua sino debió ser un mestizo bilingüe e instruido. Aquellos tiempos la educación estaba destinada sólo para los hijos de la nobleza *inqa* y de los hijos de padres españoles y mujeres indígenas, por tanto, estaba negada para los mestizos, salvo que abrazaran una carrera sacerdotal. Blas Valera llegó a ser el primer mestizo ordenado sacerdote por la orden de los jesuitas. El jesuita tenía simpatía por los indígenas, tenía buen manejo del quechua y un gran talento para escribir.

El luto, la pintura, la acuarela y el dibujo, mediante el código visual–cromático, rememoran el acontecimiento en cuestión. En la costa norteña, desde la muerte de Atawallpa, en señal de luto, las campesinas usan faldas negras casi de por vida (Yauri Montero, 1987). En cambio, el obispo Baltazar Jaime Martínez Compañón y Bujanda (2015), a fines del siglo XVIII, en la diócesis de Trujillo hizo dos acuarelas tituladas “Ydem de la Degollación del Ynga” que corresponde a la Estampa 172 e “Ydem de la misma Degollación” que corresponde a la Estampa 173 en las que se ven dos escenas mitificadas del drama popular de la muerte de Atawallpa[3] (ver imágenes 1 y 2).

3 Ver también Millones (1992).



Imagen 2. Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda (2015), acuarela "Ydem de la misma Degollación" (Estampa 173).



Imagen 1. Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda (2015), acuarela "Ydem de la Degollación del Ynga" (Estampa 172).

Asimismo, en el Museo Arqueológico de la Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco existe un lienzo anónimo titulado la "Degollación de D. Juan Atahuallpa en Cajamarca" (ver imagen 3). La escena de la "degollación" ocupa el espacio central, en el que se puede apreciar al *Inqa* sentado y con las manos cruzadas sobre una mesa, degollado y manando sangre abundante. A su izquierda se aprecia el cura Valverde con su gran capa negra y a su derecha está el verdugo en cuya mano izquierda tiene la cabeza del *Inqa* y al lado suyo hay un asistente de rodillas con una bandeja para recibir la cabeza decapitada. Esta escena está debajo de un arcoíris que obviamente tiene sus propias implicaciones simbólicas. El lienzo contiene también otras escenas que en la parte superior se puede apreciar el cortejo fúnebre que lo conduce hacia la capilla de su cárcel que está ubicada en la parte izquierda superior del lienzo (Valko, 2005).



Imagen 3. Degollación de D. Juan Atahuallpa en Cajamarca (Anónimo): Museo Inca, Cusco. Fuente: Mujica Pinilla, 2002.

Por su parte el cronista indio Gvaman Poma de Aiala (1615) incluyó en su *Primer nveva coronica i bven gobierno* el dibujo de un soldado español que martillo y puñal en mano y con ayuda de otros tres soldados cercena la cabeza del *Inqa* en Cajamarca (imagen 4).



Imagen 4. Decapitación de Atawallpa según Gvaman Poma (1615).
http://www5.kb.dk/

El drama, mediante los códigos escrito, verbal y visual–cromático, contribuye también a recrear el pasado. En 1952, el boliviano Jesús Lara halló una copia manuscrita de un drama, que probablemente pertenezca a fines del siglo XVII, titulada "*La tragedia del fin de Atahualpa*" que termina cuando Pizarro ofrece la cabeza del *Inqa* al rey español (Dejo, 1993; Flores Galindo, 1987), situación ante la cual este se indigna y "condena a su súbdito, el cual, antes de sufrir el castigo, maldice su espada y el día en que nació" (Dejo, 1993, pág. 110); la indignación es explicada porque el rey se identifica con el *Inqa* muerto, porque al fin y al cabo, Atawallpa era también un monarca. Rowe y Schelling (1993) informaron que, en Oruro, actualmente, se escenifica esta representación, al final, Atawallpa se despide de su pueblo, su hijo se quiere morir con él, pero el padre le hace prometer que se retirará a Vilcabamba para organizar la resistencia.

El teatro popular, mediante los códigos visual y oral, fija periódicamente el recuerdo del pasado en la memoria de los hombres actuales. La tradición en este caso es sorprendentemente dinámica, múltiple y compleja. En algunas fiestas contemporáneas existen representaciones de la muerte de Atawallpa, por ejemplo, en Aquia, Ambar, Pomabamba, Chiquián y Carcas (en Ancash), Potaga y Baños (en Huánuco), Viscas (en Canta), Santa Ana de Tusi (en Pasco); en estas fiestas el *Inqa* todavía es decapitado o degollado; en otros, simbólicamente, arrancan el pescuezo a algún animal (González Carré & Rivera Pineda, 1983; Kapsoli, 1996; Oleszkiewicz, 1992; Flores Galindo, 1987). En Otuzco "los soldados españoles le dan muerte ahogándolo y se marchan llevándose el cuerpo real" (Vilcapoma, 2002, págs. 114-115) y en Sapallanga, Atawallpa "es condenado a muerte. Esta sanción se ejecuta con dos hondas" (Vilcapoma, 2002, pág. 133).

Es ilustrativa la identificación de un conjunto de semas opuestos que surgen en los discursos de Pizarro y Atawallpa relatado por Enrique González y Fermín Rivera en la representación de la muerte del *Inqa* y su enfrentamiento al

invasor español, que se realiza en la fiesta patronal de Santa Ana de Tusi:

> Pizarro con la "corona" o poder del Apu se encamina a la "fortaleza" y, mostrando la corona al Inca, le pide su rendición; el Inca se somete al ver la corona en las manos de Pizarro, quien sube a la fortaleza y dialoga a gritos con el Inca, intercambiando "insultos": El Inca le increpa a Pizarro su condición de usurpador, invasor, "misti", "gringo", "explotador", ante el aplauso del público; por su parte Pizarro trata al Inca de "ignorante", "vicioso", "infiel", "adúltero", "asesino"; ante la rechifla del público. Finalmente, Pizarro toma al Inca de los brazos y logra ponerlo de rodillas para ejecutarlo con la espada. Pizarro decapita al Inca y luego muestra al público la cabeza ensangrentada (una máscara que mana "sangre"), mientras el Inca yace en el suelo, sin vida; el público muestra su tristeza e "insulta" a Pizarro (González Carré & Rivera Pineda, 1983, pág. 66).

Hay igualmente pueblos en los que la fiesta termina con la captura del *Inqa* (en Carhuamayo), con su rescate, con el abrazo y la fiesta reconciliadora entre Atawallpa y Pizarro, o con un "baile de confraternidad racial de indios y españoles"; en otros casos el enfrentamiento consiste en una batalla arrojándose caramelos o solo en una batalla verbal entre el *Inqa* y Pizarro. En cambio, diversos estudiosos informaron que, en Oruro, Toco y Pollanchacra, Atawallpa es fusilado; mientras que en Otuzco muere por agarrotamiento y en Chiquián es traspasado con una espada. En La Paz la representación de la muerte del *Inqa* estaba seguida por otra que terminaba con su resurrección y triunfo (Burga, 1988; Kapsoli, 1996; Millones, 1992; Oleszkiewicz, 1992; Flores Galindo, 1987).

Atawallpa fue muerto agarrotado y enterrado en el templo San Francisco en Cajamarca (Alarco, 1983). Cuando celebraban las exequias en este templo, "interrumpieron

la ceremonia muchos gritos y sollozos que se oyeron á las puertas de la iglesia" (Prescott, 1851, pág. 119), ingresaron las hermanas y las mujeres del *Inqa* increpando que esa no era la forma de celebrar los funerales de un *Inqa* y manifestaron querer sacrificarse para acompañar a su señor. Algunas se habrían suicidado después. El cuerpo habría sido sustraído secretamente y trasladado por los indios a Quito (Prescott, 1851). Fue precisamente la narración de W. H. Prescott la que el piurano Luis Montero, en Florencia y entre los años 1865 y 1867, llevó al lienzo bajo el título de "Los funerales de Atahualpa", pieza que a la fecha es exhibida en el Museo de Arte de Lima (ver imagen 5).

Si Atawallpa fue muerto agarrotado, entonces ¿por qué el mito narra al *Inqa* "decapitado"? En la historia de la invasión un acontecimiento central fue la muerte Atawallpa. Capturado en noviembre de 1532, fue condenado y muerto según Edmundo Guillén (1981) y Eugenio Alarco (1983) el 16 de julio de 1533 y según Alberto Flores Galindo (1987) en agosto de ese mismo año (una reedición del libro corrigió la fecha a julio). No fue una muerte que fácilmente pudiera ser olvidada (Flores Galindo, 1987). La memoria colectiva recuerda que la muerte de Atawallpa lanzó el universo al caos, al desorden, pero abrigó también la esperanza mesiánica de su retorno (Wachtel, 1973); se trata de la espera del "tiempo [...] de una nueva sociedad" (Balandier, 1996); es decir, de un retorno o la recuperación del orden y de la armonía.

La historia de los *inqas* de Vilcabamba terminó con Thupa Amaru Inqa. Apresado, por orden de Toledo, por una expedición al mando de Martín García de Loyola el 27 de junio de 1572; fue sometido a un juicio sumario y condenado a morir decapitado en la plaza de Waqaypata (Qusqu) y ejecutado públicamente por un verdugo kañari el 22 o 23 de septiembre de 1572. A continuación, decapitaron a Wallpa Yupanki (capitán general del ejército *inqa*), ahorcaron a Qori Pawkar Yawyo y cortaron las manos a Qulla Thupa Pawkar (capitanes *inqas*) (Burga, 1988; Guillén, 1981).



Imagen 5. "Los funerales de Atahualpa" de Luis Montero, pintado en Florencia entre 1865 y 1867. https://artsandculture.google.com

La ejecución de Thupa Amaru Inqa, a diferencia del agarrotamiento de Atawallpa, fue un acto público. Los que asistieron pudieron ver cómo el verdugo cercenaba la cabeza y, separada del tronco, la mostraba a todos. Para que no quedara la menor duda, la cabeza quedaría en la picota, mientras que el cuerpo sería enterrado en el Templo de Santo Domingo, construido sobre los muros del Templo del Sol, para yacer al lado de su hermano Sayri Thupa.

Para José Antonio del Busto, aquí nació el mito *Inqarri*. La tradición sostiene que la cabeza, lejos de pudrirse, se embellecía cada día y que como los indios le rendían culto, el corregidor la mandó a Lima, que desde entonces estaría separada de su cuerpo; cuando ambos se encuentren, terminará ese período de desorden, caos, confusión y oscuridad que iniciaron los europeos y los hombres andinos (los *runas*) recuperarán su historia (Flores Galindo, 1987). No obstante, consideramos útil diferenciar que *Inqarri* es un héroe *ctónico* (subterráneo), el héroe del mito que analizamos es *ectónico* (terrestre).

La decapitación de Thupa Amaru Inqa se confundió en la mentalidad popular andina, y terminó mitificándose como que

Atawallpa habría sido también degollado (ver imagen 6). Hacia 1742, incluso el rebelde Juan Santos Atawallpa que, según el testigo maestre de campo don José Bermúdez, huyó de Qusqu hacia las montañas, después de haber dado muerte a su amo un religioso Jesuita, ante las preguntas del kuraka Mateo Santabongori en Quispango, en el Gran Pajonal, dijo que "él era verdadero inca descendiente de Atahuallpa, a quien los españoles quitaron la vida en Cajamarca; que su nombre era Juan Santos Atahuallpa Apo–Inca" (Izaguirre, 1923, págs. 109-110). En una carta de los padres fray Manuel del Santo y fray Domingo García, dieron cuenta que el ánimo del rebelde era: "Cobrar la corona que le quitó Pizarro, y los demás españoles, matando a su padre, que así le llama el inga, *é imbiando su cabeza a España*" [cursiva añadida] (Izaguirre, 1923, pág. 116).[4] Como postuló Pérez Taylor (1996), la memoria colectiva crea un sentido a la comunidad y permite que establezca sus puntos de referencia y diferencia con otros grupos; es decir, la memoria es la producción y reproducción de la identidad social. En el relato mítico que analizamos, se pueden distinguir procesos distintos de construcción identitaria en la memoria colectiva de los andinos.

Las identidades y alteridades en este proceso de colonización, que significó la sumersión de los andinos en el caos, han sido representadas así: *los otros,* es decir, el occidental, el blanco, el invasor y vencedor son simbolizados por Pizarro; y, de forma opuesta y antagónica, social y étnicamente, la cabeza de Atawallpa simboliza *el nosotros,* es decir, el autóctono, el indio, el invadido y derrotado. Por tanto, asistimos a una primera proyección de la otredad y la mismidad, cuyas oposiciones, de manera explícita e implícita, fueron establecidas así:

Pizarro: *otros*	Atawallpa: *nosotros*
Occidental	Autóctono
Blanco	Indio
Vencedor	Vencido
Invasor	Invadido

4 Ver también Zarzar (1989, pág. 44).

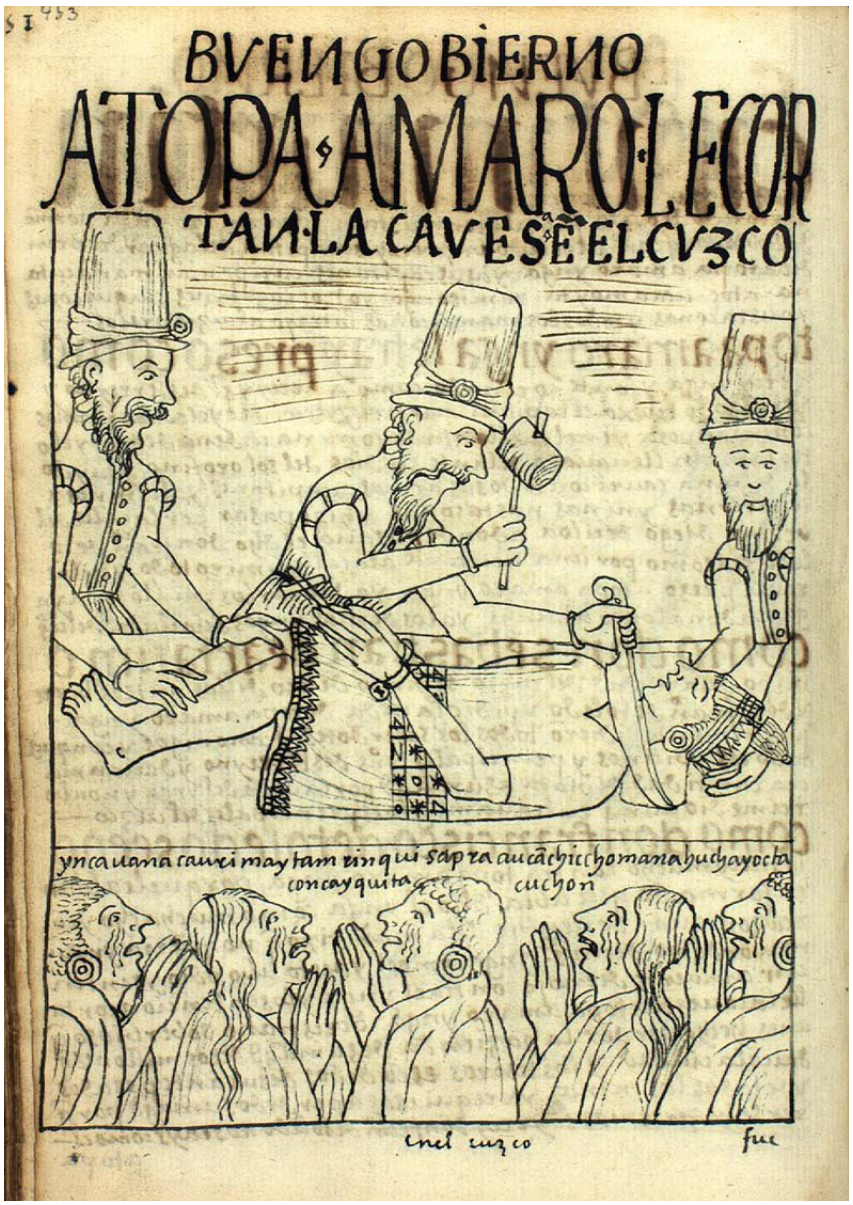


Imagen 6. Degollamiento de Túpac Amaru según Gvaman Poma (1615). http://www5.kb.dk/

La restauración simbólica del orden

El nacimiento del hijo del *Inqa* en el relato mítico puso en movimiento a un conjunto de símbolos y signos étnicos y, modificando y redefiniendo las identidades, invirtió simbólicamente el desorden en orden y el caos en armonía. En efecto, la cabeza "decapitada" de Atawallpa tuvo el poder de fecundar, pero en una mujer honrada e, implícitamente, aborigen; razón por la cual, con un signo étnico, la *waraka*

(la honda), nació el hijo del *Inqa* con poderes, también, fuera de lo común, poder que asustó a su madre que intentó el infanticidio.

Un mitema expone que el bebé *Inqa* fue arrojado al río por su madre, pero fue salvado por otra mujer que se convirtió en su madre adoptiva. Este mitema es de marcada influencia bíblica. Estamos, pues, ante una reinterpretación de cuando Moisés fue salvado de las aguas por los egipcios cuando fue arrojado por su madre en una canasta al río Nilo. Al respecto, James Frazer (1986) la interpretó como perteneciente al folklore. No obstante, ambos mitos parecen buscar aumentar lo maravilloso de la vida de los héroes.

El *Inqa* es un humano concebido de modo sobrenatural, que de alguna manera explica su filiación sagrada, por tanto, también la posesión de su fuerza extraordinaria. Otros mitos del nororiente de Tayacaja presentan a los *inqas* como hombres muy forzudos. Así, un mito narra que los *inqas*, solo con ordenarlos y azotarlos, podían hacer que inmensas piedras se desplacen hacia cualquier lugar. Otro mito narra que dos *inqas* habían apostado arrojar con sus hondas dos rocas enormes desde Chikyaq, en la ribera del Mantaro entre Surcubamba y Salcahuasi, hasta un paraje alteño denominado Atakalas. Una de las piedras quedó en las alturas y, por eso, sobre ella crecen plantas de la región yunga; la otra roca rodó desde la altura hasta la playa del Mantaro y por eso crecen sobre ella plantas de puna. Otro mito narra, asimismo, que dos *inqas* debían llevar una piedra de la zona yunga hacia la puna (también a Atakalas) y que cuando estuvo descansando el *Inqa*, la piedra lo aplastó, sino en esa roca habrían amarrado al sol y no hubiera existido la noche; en cambio la otra piedra si pudo ser trasladado desde la altura hacia la ribera del Mantaro.

Sin embargo, el discurso que presenta al *Inqa* como poseedor de una gran fuerza no solo es pertinente a las áreas rurales andinas, sino representa igualmente al imaginario y sentimiento más amplio. Así, el discurso de un charlatán registrado por Alejandro Ortiz, en la Plaza San Martín en Lima,

refirió que: "Los inkas eran fuertes, chaposos, blancos (solo tostaditos por el sol), bien plantados, eran pintonazos, medían como dos metros de altura [...]" (Ortiz, 1993, pág. 23).

Nosotros escuchamos en la TV otro discurso que sublima a la fortaleza *Inqa* cuando un cómico dijo: "[...] A Thupa Amaru no pudieron descuartizarlo con cuatro corceles briosos; ahora, seguramente, porque los españoles degeneraron nuestra raza, cuatro cuyes nos descuartizan fácilmente [...]".

A propósito del motivo de "gran fuerza" es pertinente considerar a las tradiciones orales sobre el *ukumari* (oso andino/*Tremarctos ornatus*) que puede ser resumido en las siguientes unidades. 1) El *ukumari* rapta a una muchacha, 2) La encierra en una cueva y allí la alimenta, 3) La joven concibe un hijo del *ukumari*, 4) Madre e hijo huyen, 5) El *ukumari* los persigue, 6) El hijo mata al padre *ukumari*, 7) Llegan al pueblo de la madre donde el hijo es entregado a un cura, 8) Por su fuerza descomunal mata a sus compañeros de escuela u otros hombres, 9) Es expulsado del pueblo, 10) Lucha y vence a un hacendado condenado y pierde su gran fuerza, 11) Por su triunfo se queda con la hija del condenado, con la hacienda y sus riquezas, y 12) El vencedor le manda hacer una misa al condenado que logra su salvación.

En el mito estudiado, la gran fuerza que presenta el hijo del *Inqa* y sus implicaciones es análoga al relato sobre hijo del oso y la mujer. Ambos actantes[5] fueron poseedores de fuerzas descomunales que provocaron numerosos inconvenientes, por los cuales su madre adoptiva (en caso del *Inqa*) y el cura

5 El término actante designa a los seres y las cosas que realizan o sufren el acto en un programa narrativo. En este sentido, para J. A. Greimas y J. Courtés, "el actante designará a un tipo de unidad sintáctica, de carácter propiamente formal, previo a todo vertimiento semántico y/o ideológico" (1990, pág. 23). Son funciones cada una de las categorías actanciales: sujeto, objeto, destinador, destinatario, adyuvante y oponente, que según H. Beristáin (1995), esta tipología fue homologada a categorías gramaticales o de teorías de la información, por tanto, ya no son parte del nivel de las funciones, sino de las acciones.

(en caso del hijo del oso) los expulsaron de su medio social. Los héroes lucharon con un "condenado" y vencieron. Este se "salvó" y, en agradecimiento por haberlo salvado, les entregó un tesoro (Cipolletti, 1983; Morote, 1988; Weber, 1987); y, como en otros relatos entre los quechuas de Tayacaja, deja a su hija, la hacienda y la casa–hacienda al vencedor.

Al margen de la reproducción de varias unidades del relato del *Ukumari* en el mito *Del hijo del Inqa,* este último expone que la iglesia y la hacienda son instituciones hispanas que fueron impuestas en los Andes y que han marcado con profundas laceraciones a las poblaciones étnicas. Pero al mismo tiempo hay signos de la aculturación de los indígenas (el uso de vocablos hispanos, la torre de la iglesia, la campana y la misa); y podemos notar también que el mito se contextualizó en los marcos de una sociedad con marcado desarrollo mercantil, en la cual el dinero ya tiene un rol preponderante, de ahí la presencia de algunos signos como la tienda, el dinero o el tesoro escondido.

El hijo del *Inqa*, expulsado, se va a un lugar en el cual un hacendado se había "condenado", aquel no le teme a este; los *runas,* la gente común, si le temen. Lo impuro, en este caso el condenado, resaltado y elevado a una categoría que no corresponde al orden del cosmos, porque es un ser entre humano y animal, entre humano y sobrenatural, y que está ubicado en un ámbito liminar, entre la vida y la muerte (Olavarría, 1989), provocó en la gente un sentimiento de pavor hiperbolizado.

Los actantes del discurso mítico están ubicados entre sí, como expuso Abilio Vergara, social y étnicamente opuestos y antagónicos:

> [...] Los hacendados que, por constitución y posición estructural, son ubicados en la otredad radical. Estos no solo constituyen la diferencia, sino una presencia opositiva, antagónica, amenazante, lo que se establece y manifiesta en las características adjudicadas a

> los condenados: fuego, animalización, poderes extraordinarios, ruidos infernales, comer gentes, etc. (Vergara, 1997, pág. 118).

El condenado se constituyó en un símbolo dominante que radicalizó la alteridad en las dimensiones étnicas y de clase. El condenado está en vez del hacendado estableciendo una relación paradójica, ya que tensiona y lubrica las relaciones de dominio. Este mito metaforiza relaciones sociales que en el período del que se ocupan los relatos eran fundamentales, los hacendados eran protagonistas de las vidas que dichos relatos pretendían reflejar y normar (Vergara, 1997); de ahí que, estos relatos sean manifestación de la visión de desconfianza, temor y rechazo que tienen los indígenas de los blancos, quienes los engañaron, dominaron y explotaron (García Miranda, 1997).

Se produjo el choque simbólico de las dos culturas opuestas y enfrentadas: la andina representada por el hijo del *Inqa* y la occidental representada por el condenado (hacendado). En este enfrentamiento, ambos actantes son poseedores de poderes sobrenaturales, pero el uno representa a la cultura y el otro a la anti–cultura; el héroe es muy forzudo y puede hacer que los objetos le obedezcan; el antihéroe puede descomponer y recomponer su cuerpo, además, puede dar órdenes también a los objetos materiales. Las identidades y alteridades confrontadas se ordenaron así:

Condenado	Hijo del *inqa*
Anti–cultura	Cultura
Hacendado	Siervo
Rico	Pobre
Dominante	Dominado
Explotador	Explotado

Asimismo, el condenado aparece asociado con la noche y la oscuridad, mientras que el *Inqa* está asociado con el día y la luz; el condenado, implícitamente, va cubierto con algún ropaje que se asocia con la oscuridad, el *Inqa* espera desnudo

(aunque luego se viste), desnudez que va asociada con la luz. En consecuencia, las oposiciones anteriores pueden ser también, extensivamente, entendidas como impuro y puro, fuerzas de la muerte y energía (Olavarría, 1989). Estas asociaciones expresadas con sus opuestos se establecieron de la siguiente manera:

Condenado	Hijo del *inqa*
Noche	Día
Cubierto	Desnudo
Oscuridad	Luz
Impuro	Puro
Fuerza de la muerte	Energía vivificadora

El enfrentamiento trajo como consecuencia un conjunto de implicaciones como la "destrucción de uno de los opuestos" (Vergara, 1997). El *Inqa* destruyó al condenado. Esta destrucción implicó su eliminación física. Paradójicamente, al destruirlo también lo redime de su condición de condenado. Sin embargo, también implicó la eliminación simbólica de todo un sistema tradicional de explotación hacendil. Con la destrucción del condenado, en el imaginario étnico y cultural, se restaura el orden y la armonía.

Las diferencias y tensiones internas en la mismidad étnica

La modificación y redefinición de la mismidad étnica estuvieron marcadas por la destrucción del condenado, y las categorías identitarias mutaron de opuestas y antagónicas (otros/nosotros), hacia una mayor diferencia intraétnica, perfilándose con mayor nitidez "un nosotros inclusivo" y "un nosotros exclusivo"; es decir, una mismidad étnica que no significó homogeneidad sino más bien implicó diferencias y tensiones internas.

Después de la eliminación física del antihéroe, el *Inqa* y los *runas* hicieron celebrar una misa y sepultaron a los restos del hacendado. El héroe, con el tesoro del que previamente le

confesó el condenado, se convirtió en un hombre rico. Así, en el futuro, simbólicamente lo andino cobra predominio sobre lo occidental.

El mito se presentó como secreción de la fe y como búsqueda de un nuevo orden, de una esperanza en el porvenir, como la creación brotando de la desesperación de una condición de despojo y servidumbre. El incario ya tuvo su ocaso, el sistema que la suplió fue degradante para el indígena, había necesidad de mirar al futuro como el advenimiento de un mundo nuevo.

No obstante, como ya adelantábamos, la derrota del condenado puso de manifiesto la diferencia identitaria andina. En los contextos de relaciones opositivas y antagónicas no aparecía aún con nitidez la *diferencia étnica al interior del nosotros*. Después, el héroe acabó convertido en un hombre rico y los *runas* continuaron sumidos en la pobreza y en condición subalterna. El *Inqa* quedó delimitado en el ñuqanchik (o en el nosotros inclusivo) pero quedó fuera del ñuqayku (o del nosotros exclusivo). Pareciera que esta diferencia de la mismidad intraétnica podría conducir a su conversión también opositiva u otredad, porque el *Inqa* vencedor empezó a hacerse extraño porque es el nuevo rico.

Si lo anterior es la fijación de diferencias que limitan la demarcación de los conceptos básicos "adentro" de la etnia, del nosotros inclusivo y exclusivo; también la sociedad, como expuso Ana Ma. Portal (1989), delimita sus fronteras culturales hacia "afuera", es decir, el "otro" (u otredad) frente a lo "propio" (o mismidad). Estos elementos no pueden ser vistos como rasgos particulares y contrapuestos, sino como elementos de un mismo y único proceso, obligándonos a pensar la identidad grupal no como un fenómeno cerrado en sí mismo, autodefinible en abstracto, sino como un proceso abierto en continua confrontación y reformulación. En este sentido, hablar de identidad es hablar de un proceso histórico concreto, constituido por prácticas sociales contradictorias tanto al interior de los grupos humanos como en su correlación con otros grupos sociales.

También, a partir de la presencia de algunos signos, podemos inferir que los andinos han incorporado en su cultura los elementos occidentales mediante procesos de creación y recreación (Taipe & Orrego, 1999); por ejemplo, la campana aparece resemantizada para convocar al poblado (Scorza, 1986; Taipe, 1993). La iglesia que era un sostén del sistema colonial y post colonial servil, también, fue resignificada para consumar ritualmente la derrota del condenado, por tanto, la derrota simbólica del mismo occidental.

Finalmente, a partir de la destrucción del opuesto, la diferencia étnica del nosotros andino se perfiló de este modo:

Hijo del *Inqa*	*Los runas* (La gente)
Rico	Pobre
Ñuqanchik	Ñuqayku
Nosotros inclusivo	Nosotros exclusivo

Conclusiones

1. El relato estudiado permitió otra entrada al imaginario de los quechuas del nororiente de Tayacaja sobre la destrucción del Tawantinsuyu simbolizada en la "degollación" de Atawallpa por Francisco Pizarro.
2. El mito tergiversó la realidad sobre la ejecución del *Inqa* y constituyó un texto que incorporó estructuras de los cuentos del hijo del *ukumari* (oso andino) y su lucha con un hacendado "condenado".
3. El mito, simbólicamente, desplegó procesos de construcciones, deconstrucciones y reconstrucciones de las identidades étnicas e intraétnicas: Hubo una concepción sobrenatural, nació un hijo con cualidades fuera de lo común, su madre intentó deshacerse de él, fue salvado y adoptado por otra mujer, se incorporó en un grupo social, fue expulsado de la comunidad, entabló un combate místico, fue vencedor y se reintegró a otro grupo social.

4. La "cabeza" de Atawallpa simbolizó la sumersión de la sociedad andina en el caos, el desorden, en una condición colonizada, de dominación absoluta; pero la derrota del hacendado condenado por el hijo del *Inqa* fue una restauración utópica del orden y la armonía, aunque sin anular las diferencias, tensiones y conflictos intraétnicos.

Referencias bibliográficas:

Alarco, E. (1983). *El hombre peruano en su historia: El encuentro de dos poderes. Españoles contra incas.* Lima: Universo.

Arguedas, J. M. (2012). Apu Inka Atawallpaman. Elegía quechua anónima. En J. Farfán (Ed.), *Obra antropológica, vol. 4* (págs. 15-34). Lima: Horizonte.

Balandier, G. (1996). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales: Elogio de la fecundidad del movimiento.* Barcelona: Gedisa.

Beristáin, H. (1995). *Diccionario de retórica y poética.* México: Porrúa.

Burga, M. (1988). *Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección de los incas.* Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Cipolletti, M. S. (1983). En torno a un relato andino: el ukumari. *Allpanchis, XIX*(22), 145-160.

Dejo, J. (1993). *Atahualpa.* Lima: Brasa.

Delran, G. C. (1981). *Historia rural del Perú.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Delran, G.-G. (1971). La función del mito según José Carlos Mariátegui. *Revista del Departamento de Humanidades de la PUCP*(4), 59-68.

Flores Galindo, A. (1987). *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes.* Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Frazer, J. G. (1986). *El folklore en el antiguo testamento.* México: Fondo de Cultura Económica.

García Miranda, J. T. (1997). Manchachik (condenado): una forma de control social. En A. Vergara Figueroa (Ed.), *Yo no creo, pero una vez... Ensayos sobre aparecidos y espantos* (págs. 91-102).

México: J.G.H. Editores, S.A. de C.V.

Giménez, G. (1994). Modernización, cultura e identidades tradicionales en México. *Revista Mexicana de Sociología, 56*(4), 255-272.

Gonzales, O. (2014). *Elegía Apu Inka Atawallpaman. Primer documento de la resistencia inka (siglo XVI)*. Lima: Pakarina.

González Carré, J., & Rivera Pineda, F. (1983). *Antiguos dioses y nuevos conflictos andinos.* Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Greimas, A., & Courtés, J. (1990). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje.* (E. Ballón, & H. Campodónico, Edits.) Madrid: Gredos.

Guillén, E. (1981). La conquista del Perú de los incas (1531-1572). En *Historia del Perú, vol. IV: Perú Colonial* (págs. 1-127). Barcelona: Juan Mejía Baca.

Gvaman Poma de Aiala, P. (1615). *El primer nveva corónica i bven gobierno*. Obtenido de http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm

Izaguirre, B. (1923). *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú, 1619-1921, vol. 2.* Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.

Kapsoli, W. (1996). *Modernidad y tradición. Perú, siglos XVI–XX*. Lima: Lumen.

Mariátegui, J. C. (1972). *Peruanicemos el Perú*. Lima: Amauta.

Mariátegui, J. C. (1994). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

Martínez Campoñón, B. J. (2015). *Trujillo del Perú, vol. II [1782–1785]*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Obtenido de http://www.cervantesvirtual.com/obra/trujillo-del-peru--volumen-ii/

Millones, L. (1992). *Actores de altura: ensayos sobre el teatro popular andino*. Lima: Horizonte.

Morote, E. (1988). *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

Mujica Pinilla, R. (2002). *El barroco peruano*. Lima: Banco de Crédito del Perú.

Olavarría, M. E. (1989). Lo numinoso: Mito y terror. *Alteridades, Anuario de Antropología*, 113-122.

Oleszkiewicz, M. (1992). El ciclo de la muerte de Atahualpa: De la fiesta popular a la representación teatral. *Allpanchis, 23*(39), 185-220.

Ortiz, A. (1993). *La pareja y el mito: Estudio sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Peréz Taylor, R. (1996). *Entre la tradición y la modernidad: Antropología de la memoria colectiva.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Portal, A. M. (1989). El mito como síntesis de la identidad cultural. *Alteridades, Anuario de Antropología, 5*(2), 100-120.

Prescott, W. H. (1851). *Historia de la conquista del Perú.* Madrid: Imprenta y Librería de Gaspar y Roig.

Rowe, W. T., & Schelling, V. (1993). *Memoria y modernidad: cultura popular en América Latina.* México: CONACULTA/Grijalbo.

Scorza, M. (1986). *Redoble por Rancas.* Lima: PEISA.

Taipe, N. (1993). *Movimientos campesinos en Colcabamba: 1970-1990.* Lima: Centro de Apoyo Rural.

Taipe, N., & Orrego, A. (1999). Simbolismo y ritual en la siembra del maíz. *Folklore Americano*(58), 203-210.

Valko, M. L. (2005). Imágenes, signos e imaginario de la degollación que no fue. *GIS Réseau Amérique latine. Actes du 1er Congrès du GIS Amérique latine : Discours et* (págs. 1-18). La Rochelle, Francia: Université de La Rochelle. Obtenido de https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00151682/document

Vergara, A. (1997). Condenados: Retóricas de la alteridad. En A. Vergara (Ed.), *Yo no creo, pero una vez... Ensayos sobre aparecidos y espanto* (págs. 111-126). México: J.G.H. Editores, S.A. de C.V.

Vilcapoma, J. C. (2002). *El retorno de los incas. De Manco Cápac a Pachacútec.* Lima: Universidad Nacional Agraria La Molina.

Wachtel, N. (1973). *Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Weber, D. (1987). *Juan del Oso*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

Yauri Montero, M. (1987). *Dolor y ausencia en dos canciones quechuas de Huaraz*. Lima: Tierradentro.

Zarzar, A. (1989). *Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado: mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Artículo

A 50 años de la Reforma Agraria en el Perú.
Caso: Valle Huaura-Sayán (Lima)

Filomeno *Zubieta Núñez*
Universidad Nacional José Faustino Sánchez Carrión, Perú
filomenozubieta@gmail.com

Recibido: 01-04-2020
Aceptado: 15-04-2020

Resumen: 50 años después de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria N° 17716 (24 de junio de 1969) en el Perú, nos parece importante realizar un balance del proceso de su aplicación, como de las políticas gubernativas dadas alrededor de esta, para valorar cómo afectaron a las formas de tenencia de la tierra y a los campesinos que la ocuparon. Un espacio histórico social cercano como es el valle del Huaura-Sayán en la provincia de Huaura, departamento de Lima, escenario de los cambios en estos 50 años hasta la situación actual, es lo que abordamos en este estudio, en base a los informes oficiales y a los testimonios de campesinos protagonistas de esta historia.

Palabras clave: *haciendas, Reforma Agraria, cooperativas agrarias, parcelación, movimiento campesino.*



50 years after the Agrarian Reform in Peru. Case: Huaura-Sayán Valley (Lima)

Abstract: 50 years after the promulgation of the Agrarian Reform Law No. 17716 (June 24, 1969) in Peru, it seems important to us to take stock of the process of its application, as well as of the government policies given around it, to assess how they affected the forms of land tenure and the peasants who occupied it. A nearby social historical space such as the Huaura-Sayán valley in the province of Huaura, department of Lima, scene of the changes in these 50 years to the current situation, is what we address in this study, based on official reports and testimonies from farmers' protagonists of this story.

Keywords: *haciendas, Agrarian Reform, agrarian cooperatives, subdivision, peasant movement.*



50 anos após a Reforma Agrária no Peru. Caso: Vale Huaura-Sayán (Lima)

Resumo: 50 anos após a promulgação da Lei de Reforma Agrária nº 17716 (24 de junho de 1969) no Peru, parece-nos importante fazer um balanço do processo de sua aplicação, bem como das políticas governamentais dadas a seu respeito, avaliar como eles afetaram as formas de posse da terra e os camponeses que a ocupavam. Um espaço social histórico próximo, como o vale Huaura-Sayán, na província de Huaura, departamento de Lima, cenário das mudanças nestes 50 anos para a situação atual, é o que abordamos neste estudo, com base em relatórios oficiais e aos testemunhos dos protagonistas camponeses dessa história.

Palavras-chave: *haciendas, reforma agrária, cooperativas agrárias, subdivisão, movimento camponês.*

Introducción

El valle del Huaura-Sayán (provincia de Huaura, departamento de Lima, Perú) posee una innegable importancia para la actividad agropecuaria. Tiene una superficie agrícola total de 34 809,05 hectáreas, la mayor parte en la zona costera. Hoy sus cultivos mayores son: caña de azúcar, maíz amarillo duro, maíz chala, cítricos, melocotones, frijol, papa, entre otros. Por el volumen de su producción y por su destino sigue siendo, como antaño, una de las despensas de la capital, Lima.

La incorporación de las tierras del valle a la agricultura se remonta a tiempos inmemoriales, a tiempos de domesticación de plantas. En el período autónomo las tierras eran básicamente de usufructo comunal. Bajo el dominio español se producen los repartimientos y entregas de tierras a los llamados conquistadores, con mucho esfuerzo los naturales logran conservar sus posesiones comunales; pero, finalmente se impone el régimen de haciendas. Estas, con cambios en el régimen de tenencia, uso de fuerza de trabajo de indígenas, negros o chinos, como de su dedicación a determinados cultivos se mantuvo hasta los dos tercios del siglo XX.

Con la Reforma Agraria de 1969 y la implementación progresiva de las cooperativas agrarias a lo largo del valle, se manifiestan los cambios más radicales; posteriormente se producirá una reversión histórica vía la parcelación y luego la instauración de las empresas asociativas. Todo este proceso de los últimos 50 años es el propósito de este estudio.

La bibliografía sobre la reforma agraria en el Perú es prolífica, aun cuando con motivo del 50 aniversario de su aplicación la publicación de estudios de balance sea escasos, tanto a nivel nacional como regional.

Los estudios previos sobre el tema, dentro de esta circunscripción, están conformados por los informes de investigación, tanto con motivos de divulgación como de las tesis de pregrado de egresados de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional José Faustino Sánchez Carrión.

Carlos Morales Chirito, sociólogo dedicado a temas rurales dedicó muchos de sus estudios al movimiento campesino del valle de Huaura-Sayán y asistió a cuanto evento se desarrollará con sus aportes. Merecen destacarse: *Movimiento campesino y organización sindical en el Perú*, presentado en la I Convención del Frente de Defensa del Agro valle Huaura-Sayán (1984a); *Diagnóstico y alternativas para el agro del Norte Chico* (1984b); *Crisis agraria y problemas en el valle de Huaura-Sayán e Irrigaciones* (1986); *Parcelación y alternativas para la organización campesina. Valles: Huaura-Pativilca-Huaral (Norte Medio)* (1987). Lastimosamente sus publicaciones a mimeógrafo tuvieron circulación limitada.

La Facultad de Sociología de la Universidad huachana, en la década del 80 del siglo XX, desarrolló sus especialidades en los talleres político, urbano y agrario. Muchos de sus egresados trabajaron sus tesis sobre el proceso de implementación de la Ley de Reforma Agraria 17716 como de su desmontaje. La mayoría de esas tesis no están al acceso de los investigadores por lo que resaltamos, a manera de ejemplo, el de Elifio Carrera Huaranga (1984): *Proceso de conversión de Hacienda a Cooperativa Agraria de Producción. Caso: CAP Caldera Ldta. 221 (Huaura Sayán)* que nos fue de singular utilidad.



Imagen 1. Casa Hacienda Andahuasi. Fuente: Archivo Empresa Andahuasi.

El periodista Augusto Zimmermann Zavala (1998) elaboró un diagnóstico agrario bajo el título *Crisis de la industria azucarera. El ejemplo de Andahuasi* (Lima: s. p. i. 44 pp.) muy útil para entender el drama que viven los trabajadores de la Empresa Azucarera Andahuasi.

Las nuevas empresas agrarias que han surgido en las últimas décadas, año a año, elaboran sus informes de gestión, muchos de ellos al acceso a través de las redes que ofrecen un panorama del estado en que se hallan. Así, la Empresa Azucarera Andahuasi tiene el estudio *29 años cosechando riqueza* (2000).

De los pocos testimonios recogidos y publicados para un medio cercano como es Huaral, merece destacarse el recogido por Charlotte Burenius que en 2001 publicó *Testimonio de un fracaso, Huando. Habla el sindicalista Zózimo Torres* (IEP, 201 pp., reeditado recientemente).

En 2001 Pedro Zurita, Abel Juárez y Javier Nieto, Javier publicaron el libro *Valle Huaura-Sayán: Nuevo rostro del desarrollo agrícola* (CAPER, 160 pp.), cuyo título dice de su importancia.

Finalmente, mencionamos nuestro libro *Sentimos que la tierra es nuestra... Reforma Agraria y campesinado en el valle de Huaura-Sayán*, publicado en 2019 como homenaje al 50° aniversario de la promulgación de la Ley 17717.

El valle de Huaura-Sayán antes de la Reforma Agraria

A lo largo del siglo XX la mayoría de las haciendas del Valle de Huaura-Sayán -siguiendo una larga tradición económica- privilegian los cultivos de caña de azúcar y algodón (tangüis). Progresivamente el capital extranjero se va posesionando de las acciones de los complejos azucareros del país; sin embargo, las haciendas del valle de Huaura siguieron en manos cien por ciento peruanas, por sus orígenes eran de extranjeros, pero sus propietarios por su larga permanencia en estas tierras se nacionalizaron.

La Reforma Agraria, como proceso de cambios en la tenencia y gestión de la tierra, fue una larga aspiración de los trabajadores del campo. Desde 1956 se dieron varios intentos, recién con el Gobierno de la Fuerza Armada del general Juan Velasco Alvarado se promulgó el D.L. 17716 el 24 de junio de 1969. Las condiciones habían variado y existía la voluntad política para su implementación que favorecieron la afectación e intervención de los complejos agroindustriales.

Para el escenario de esta década la población del Perú presentaba el cuadro siguiente según el Censo Nacional de Población de 1972: población absoluta: 13´538, 203 habitantes; población urbana: 8´058, 495 (60 % del total) y población rural: 5´479, 713 (40 % del total).

La provincia de Chancay contaba con 258, 945 habitantes 135, 025 eran varones y 123, 920 mujeres. La capital Huacho con 36, 315 habitantes con 18, 348 hombres y 17, 967 mujeres. Su importancia económica, social, cultural y política era indiscutible, además de contar con un puerto por el que se exportaba harina de pescado y minerales y se importaba fertilizantes (Zubieta, 2019, pág. 126).



Imagen 2. El presidente Juan Velasco Alvarado promulga la Ley 17716 de Reforma Agraria, el 24 de junio de 1969. www.timetoast.com

a. *La tenencia de la tierra antes de la Reforma Agraria*

Antes de la aplicación de la Reforma Agraria en la zona se contaba con un total de 2, 094 fincas de las cuales 131 de ellas (el 6.25%) ocupaban el 78 % de las tierras del valle; en tanto 1, 530 (el 73.07 %) abarcaban menos del 5 % de dichas tierras. Una gran proporción de las fincas estaban en manos de arrendatarios por seis o diez años, no interesándose por ello en realizar mejoras. En esta área existían siete comunidades campesinas aun cuando solo cuatro disponían de tierras (Zubieta, 2019, págs. 126-127).

Cuadro 1. Número y porcentaje de fincas por tamaño, valle de Huaura, 1970

Distrito agrícola	TOTAL		Unidades con más de 50 ha		Unidades de 10-49,9 ha		Unidades de 3-9,9 ha		Unidades de menos de 3 ha	
	N° de fincas	Área (ha)	N° de fincas	% de área	N° de fincas	% de área	N° de fincas	% de área	N° de fincas	% de área
Vilcahuaura	3	1 640	3	100.3	-	-	-	-	-	-
Santa Rosa	52	6 456	35	93.3	15	6.5	2	0.2	-	-
Acaray	230	4 343	17	77.2	25	11.9	54	6.2	134	4.7.
Quipico-Huaura	29	4 080	17	94.4	7	5.2	4	0.4	1	-
Sayán	134	2 282	5	63.9	20	19.4	59	14.2	50	2.5
Ingenio	10	1 145	7	98.4	1	1.1	2	0.5	-	-
San Felipe	84	4 433	23	72.7	40	24.4	21	2.9	-	-
Humaya	9	1 378	9	100	-	-	-	-	-	-
Margen izquierda	8	791	5	95.3	1	2.4	2	2.3	-	-
Río Chico	157	1 582	5	28.6	34	47.6	32	13.1	86	10.7
Campiña	1 378	2 307	5	12.9	24	20.6	90	18.9	1 259	47.6
TOTAL	2 094	31 436	131	78.07	167	12.53	266	4.53	1 530	4.87

Fuente: FAO (1970, pág. 17).

Lo anterior, clasificadas en unidades de explotación agrícola, es decir, unidades subfamiliares, las fincas o predios con menos de 2.9 hectáreas; unidades familiares las que tienen de 3 a 9.9 hectáreas; unidades multifamiliares (tamaño medio) de 10 a 49.9 hectáreas y unidades multifamiliares (tamaño

grande) de más de 50 hectáreas, presentaba la siguiente situación:

Cuadro 2. Superficie de las fincas del valle de Huaura por categorías económicas, 1970

Categorías	Superficie		Número	
	ha	%	ha	%
Subfamiliares	1 530	4.9	1 539	73.1
Familiares	1 425	4.9	266	12.7
Multifamiliares (tamaño medio)	3 937	12.5	167	8.0
Multifamiliares (tamaño grande)	24 544	78.1	131	6.2
TOTAL	31 436	100.0	2 094	100.00

Fuente: FAO (1970, pág. 41).

Las tierras de tamaño grande y medio, especialmente las haciendas, se dedicaban a la producción de caña de azúcar, algodón, frutos cítricos y la producción de lácteos, por su capacidad técnica y comercial, como de créditos y mano de obra. Los hacendados tenían no solo el control de las propias haciendas y su producción, también del comercio y los servicios de la región. Huacho era el principal centro urbano, seguidos de otros de menor jerarquía, pero no por eso menos importantes: Huaura, Sayán, Végueta, Carquín en la parte costera.

A parte de la industria de pescado, las industrias de la zona estaban basadas en la transformación de los productos agropecuarios. Así, Végueta tiene una industria de envasado de alimentos, y otra de fabricación de vino; Huaura tiene panadería, ingenio azucarero, destilería, desmotadora; Sayán tiene ingenio azucarero y producción de vino; y, Huacho, donde se concentran la mayor parte de las actividades industriales tiene planta de procesamiento de productos de leche, enlatado de pescado, harina de pescado, envasado de alimentos, panaderías, aceite doméstico, destilería, vinos refrescos, desmotadora, ropa, cajones de madera, carpintería, imprenta, artículos de jebe, fábrica de jabón, reparaciones de radio y televisión, etc. (Paz, 1975, págs. II-B-25).

En el valle se tenía haciendas de diversa extensión cuyos propietarios trabajaban sus tierras con jornaleros controlados por sus mayordomos. Parte de sus tierras las arrendaban en

parcelas con el compromiso de prestación gratuita de servicios personales. Muchos propietarios habían establecido relaciones de proximidad con sus trabajadores, como el compadrazgo, que les permitía sacar provecho adicional del jornalero y su familia (Zubieta, 2019, pág. 128).

Cuadro 3. Propietarios de tierras del Valle de Huaura-Sayán antes de la aplicación de la Reforma Agraria

Hacienda	Superficie (hectáreas)	Propietario
Acaray	487	Gelantini Olcese
Alcantarilla	341	Trigueros Pomar
Desagravio Sur y otros	163	Bernardo Fort
Andahuasi	1, 034	Andahuasi SRL
Caldera	515	Carlos Neuhaus
Casa Blanca o Conejo	147	Fernando Bustamante
Casa Vieja y anexo	165	Letts Colmenares
Casuarinas 1, 2 y 3	337	Cía. Com. Inmob. San Salvador
El Carmen	168	Ascenso Costa M.
El Progreso	201	Rufino Aspiazu
El Proreso	199	J. Hartinger
Humaya Sur-Este	215	Virginia Boca
Humaya Baja	143	G. Salinas López
Humaya Baja	41	Salinas López, Isabel
Humaya Matriz	20	Cía. Desmotadora Humaya
Ingenio	227	Manuel Fumagalli
José Antonio y otros	161	Alfredo Valfre Y. S. A.
La Calusa	256	Daniel Urbina
La Verónica	231	María S. Bumins
Loreto	126	Banco de Fomento Agropecuario
Santa Inés	161	Claudio Fernández
Regocijo	98	José Benavides
Rontoy y Capellanía	525	Agrícola Rontoy
Ruquia	291	Agrícola Capurro
Chacaca	398	Aspiazu Garrido
Tres Marías	139	Alfredo Ferrero Costa
28 de Julio	196	Luis Lau
Los Ángeles	138	Alida Sevilla
San Isidro L. 1	107	Agrícola Canaval Park Hnos.
San Isidro L. 2	115	Carlos Durand Palacios
San Cristóbal de Vilcahuaura	637	Gallo Porras y Hnos.

Fuente: Dirección Regional de Reforma Agraria, 1974. Cit. Carrera (1984, pág. 100).

b. *Organización de los trabajadores del campo*

A partir del segundo quinquenio de los 40 del siglo XX hay la presencia de las orientaciones apristas y socialistas entre los trabajadores del campo. Los apristas con la Federación de Trabajadores Azucareros y la Federación Nacional de Campesinos (algodón y alimentos) afiliados a la Confederación de Trabajadores del Perú; los socialistas con la Confederación Campesina del Perú, CCP a partir de 1947 -con intervalo represivo del gobierno de Odría reaparece en 1956 bajo orientación del PCP- con rol importante en el movimiento campesino desde 1960.

En organización sindical fueron los campesinos del valle Chancay-Huaral-Aucallama los primeros en organizarse, en 1930 constituyen la Federación de Yanaconas y Trabajadores del Chancay, gracias a los aportes de los anarquistas Ernesto Sobero y Elí Reyes, luego de un paro victorioso del 2 de noviembre de 1930, fue suprimida al ser declarada fuera de la Ley. 15 años después, con la llegada a la zona de Segundo Quintanilla (militante aprista) se reinicia la organización de los trabajadores del campo y en 1945 se constituye la Federación Sindical del Valle Chancay-Huaral-Aucallama con 21 sindicatos que dos años más tarde ya tenía 54 sindicatos, formando parte de la Unión Sindical de Trabajadores de la Provincia de Chancay con sede en Huacho. En 1948 el gobierno de Odría con su política antiaprista y antisindicalista reprime y descabeza a la Federación, Ocho años después, con Manuel Prado, se reinicia la organización sindical y la disputa por su control entre el ara y el PCP. En 1958 de formó la Federación de Braceros de Chancay con 9 sindicatos del valle de Huaral y 4 del valle de Huaura-Sayán con rol importante en la vida sindical de los trabajadores (Morales, 1984a, pág. 7).

La centralización de los trabajadores de la provincia de Chancay, incluyendo a los campesinos, se produce el 12 de octubre de 1944 con la fundación de la Unión Sindical de Trabajadores de la Provincia de Chancay, impulsada por los

apristas y afiliada a la CTP, con su primer secretario general Porfirio Faverón (Zubieta, 1996, pág. 132).

Uno de los primeros sindicatos de campesinos del valle de Huaura-Sayán fue el Sindicato de Trabajadores de la Hacienda Andahuasi, afiliada a la Unión Sindical de Trabajadores de Chancay, el 18 de agosto de 1945, con su primer secretario general Hipólito Ordóñez (Zubieta, 1996, pág. 107).

Luego de la masacre de trabajadores de Torre Blanca, el 16 de diciembre de 1960, se afirma el liderazgo del APRA, surgiendo la figura de Manuel Tomillo del Sindicato de Jesús del Valle. En 1963 se organiza la Federación de Trabajadores de Huaral-Aucallama-Chancay, reconocida en 1965, para 1967 contaba con 17 sindicatos que agrupaba al 82 % de los peones. Progresivamente se burocratizó, como parte de la CTP.

La organización de los trabajadores al interior de las haciendas se realizaba en las condiciones más difíciles poniendo en riesgo de perder sus puestos de trabajo. Superando imponderables se forman los sindicatos de los trabajadores del campo logrando su reconocimiento legal. Para 1968, antes de la dación de la Ley de Reforma Agraria de Velasco Alvarado, a nivel de la provincia de Chancay se tenía: 49 sindicatos y 02 federaciones de trabajadores en toda la provincia; 04 asociaciones o sindicatos de yanaconas; 03 sindicatos de empleados; 14 sindicatos de trabajadores campesinos agrupados en la Federación de Trabajadores Campesinos del Valle de Huaura-Sayán. Eran los tiempos en que el APRA hegemonizaba la dirección del movimiento campesino.

Cuadro 4. Sindicatos de trabajadores del campo del valle Huaura-Sayán reconocidas (1936-1968)
Sindicato de Trabajadores de la Hacienda Chacaca (obreros)
Sindicato de Trabajadores del Fundo San Juan de Mazo
Sindicato de Trabajadores de la Hacienda Ingenio (obreros)
Sindicato de Trabajadores de la Hacienda Ruquia
Sindicato de Trabajadores de la Hacienda Rontoy
Sindicato de Trabajadores de la Hacienda Acaray (obreros)
Sindicato de Trabajadores de la Hacienda Vilcahuaura
Sindicato de Trabajadores de la Hacienda Humaya

Sindicato de Trabajadores de la Hacienda Caldera
Sindicato de Trabajadores de la Hacienda Tres Marías y anexos: San Roque, San José y El Carmen
Sindicato de Trabajadores de la Hacienda San Miguel y anexos
Sindicato de Trabajadores de la Hacienda Santa Eusebia
Sindicato de Trabajadores de la Hacienda Las Casuarinas
Sindicato de Trabajadores de la Hacienda Andahuasi
Fuente: Ministerio de Trabajo y Comunidades, 1968. Cit. Carrera (1984, pág. 102).

La Reforma Agraria en el valle de Huaura-Sayán

a. La Reforma Agraria y su impacto

El CENCIRA, Centro Nacional de Capacitación e Investigación para la Reforma Agraria, creado el 21 de julio de 1970 por Decreto Ley N° 18348; y la Dirección de Apoyo a las Empresas Campesinas del Ministerio de Agricultura asumieron la capacitación, asesoría y fiscalización de las empresas cooperativas en implementación dentro del valle del Huaura.

Para los propósitos de la aplicación de la Ley de Reforma Agraria, todo el sector agrario de esta parte del Perú se denominó Proyecto Integral de Asentamiento Rural, PIAR. Huaura. La concepción de las PIAR se entendió como "el área geográfica con fines de reforma agraria". El PIAR Huaura fue considerado desde Sayán hasta la desembocadura del río Huaura.

> La implementación de la reforma agraria en el valle de Huaura no fue parte del simple proceso de aplicación de la Ley. El departamento de Lima no había sido declarado como zona de Reforma Agraria. Para evitar las adjudicaciones a los trabajadores, muchos propietarios habían optado por las parcelaciones en beneficio de familiares y allegados. La reacción de los trabajadores y sus organizaciones gremiales demandando la afectación de las haciendas, con movilizaciones cada vez numerosas, surtieron efecto (Zubieta, 2019, pág. 149).

De un total de 24, 100 hectáreas de superficie cultivable aproximadamente en el valle de Huaura, 18, 000 hectáreas

se adjudican a las empresas cooperativas (aun cuando las estadísticas señalan cifras menores), el resto se mantuvo como pequeña y mediana propiedad individual.

En junio de 1971, a dos años de la dación de la Ley, se implementa la reforma agraria en el valle de Huaura. Se expropian las haciendas, se adjudican las tierras a los trabajadores de las haciendas y se organizan las Cooperativas Agrarias de Producción, CAP, mediante la fusión de las tierras de las ex haciendas.

Cuadro 5. Superficie adjudicada a las Cooperativas Agrarias del PIAR Huaura (1974)

N°	EMPRESA	Superficie adjudicada Has	Superficie bajo riego Has	Superficie cultivada bajo riego Has
01	CAP 3 de Octubre Ltda. N° 1	540	284	271
02	CAP El Triunfo Ltda. N° 6	560	495	327
03	CAP Pedro Coronado Ltda. N° 7	779	705	643
04	CAP El Sol Ltda. # 8	680	664	423
05	CAP José de San Martín Ltda. N° 09	941	933	747
06	CAP S. José Rontoy Ltda. N° 12	517	507	452
07	CAP Desagravio Ltda. N° 14	688	638	606
08	CAP Humaya Ltda. N° 17	520	501	418
09	CAP Santa Inés Ltda. N° 22	642	502	471
10	CAP Tres Marías Ltda. N° 23	680	522	334
11	CAP Manco Cápac Ltda. N° 24	681	646	469
12	CAP Acaray Ltda. N° 25	482	469	395
13	CAP Tierra del Sol Ltda. N° 31	677	597	414
14	CAP San Miguel Arcángel Ltda. N° 38	294	251	247
15	CAP Andahuasi Ltda. N° 41	1, 445	935	920
16	CAP Ingenio Ltda. N° 42	765	673	646
17	CAP José Carlos Mariátegui Ltda. N° 44	399	371	354
18	CAP Camay Ltda. N° 46	625	551	549
19	CAP Francisco Vidal Ltda. N° 47	608	540	529
20	CAP Caldera Ltda. N° 221	649	583	515
21	CAP San Cristóbal de Vilcahuaura Ltda. N° 222	993	910	637
	TOTAL (hectáreas)	14, 165	12, 285	10, 418

Fuente: Paz (1975, pág. 14).

Con otras tres cooperativas agrarias que se implementaron posteriormente (José Faustino Sánchez Carrión N° 49, María Parado Bellido N° 50 y Luis Pardo N° 51), el valle de Huaura Sayán tendrá 24 Cooperativas Agrarias de Producción.

En los tres valles del norte del departamento de Lima (Fortaleza-Pativilca-Supe, Huaura-Sayán e irrigaciones, Huaral-Chancay-Aucallama) se lograron implementar 48 cooperativas agrarias, de los cuales tres se mantendrían como agroindustriales: Paramonga, Andahuasi e Ingenio, beneficiando a 10, 036 socios con una extensión total de 48, 392.18, con su mayor porcentaje dedicado a la producción de caña de azúcar y la fabricación de azúcar (Zubieta, 2019, págs. 156-157).



Imagen 3. Comité de Productores de Maíz y Sorgo. Foto Fredy Jordan.

b. *Cambios de hacienda a cooperativa*

El proceso de implementación de las cooperativas, de cambios de haciendas a cooperativas, produjo una especie de shock en todos los aspectos de la vida a lo largo del valle que incluyó a la configuración y trato de las propias tierras. A manera de ejemplo lo ocurrido en Andahuasi.

> La hacienda Andahuasi que en el siglo XX estaba en manos de la sociedad Frasser Luckie e hijos en 1923 es transformada en Andahuasi State Company Limited y, progresivamente, a los tres años va incorporando a su margesí los terrenos que ocupara en calidad de usufructo transformándose en una de las más importantes del valle de Huaura. Tenía 1, 033 hectáreas mayormente dedicada al cultivo de caña de azúcar, aprovechado en un ingenio de 600 T.C.D. que instaló. A partir del 13 de junio de 1971 en las tierras son adjudicadas a la cooperativa de su nombre, sus trabajadores se convierten en socios. A diferencias de muchas cooperativas aledañas, los cooperativistas andahuasinos -gracias a la labor de sus dirigentes- fueron entendiendo la enorme responsabilidad que tenían con su futuro y marcharon unidos en su construcción, con muchos altibajos claro está. Progresivamente sus tierras se fueron extendiendo con las alianzas con los anexos vecinos, elevando su productividad y rentabilidad, tornándose en una empresa próspera. En 1972 anexa a San Jerónimo-Maní con 400.28 hectáreas; en 1976, a Santa Rosa con 983.08 Has y Santa Inés con 642.07 Has; en 1980, Pedro Coronado con 947.20 Has y en 1981, El Triunfo con 562.03 Has. Así, incrementó su frontera agrícola y su capacidad de molienda a mil toneladas (Zubieta, 2019, págs. 158-159).

Los resultados en la producción en el área adjudicada fueron tema de análisis, dada la importancia del valle en la provisión de distintos productos. Se constata disparidad de

rendimientos por hectárea explicada por las diferencias en la calidad de la tierra, en la mayor o menor disponibilidad de agua, de los insumos o fertilizantes dispuestos en los terrenos. Lo singular es apreciar la comparación del rendimiento entre las tierras bajo administración de las cooperativas y las que están en propiedad particular, con rédito mayor a favor de las cooperativas.

Cuadro 6. Producción agrícola total del valle de Huaura, incluyendo las CAPs (1975)

Cultivos	Superficie (Has)		Rendimientos (Kgs/ Ha)		Producción (T. M)		% de producción en Empresas
	Total	CAPs	Valle	CAPs	Valle	CAPs	
Maíz	6, 800	6, 000	3, 800	4, 090	25, 840	24, 540	95
Algodón	2, 800	2, 500	1, 700	1, 800	4, 760	4, 500	94
Frijol	2, 500	1, 800	850	1, 051	2, 210	1, 910	86
Caña de azúcar	2, 300	1, 700	140, 000	151, 7000	322, 000	257, 890	80
Hortalizas	2, 200	1, 100	--	--	--	--	--
Papa	2, 150	1, 200	16, 000	19, 500	34, 400	23, 400	68
Frutales	1, 500	1, 000	--	--	--	--	--
Vid	800	600	4, 000	4, 500	3, 200	2, 700	84
Otros	3, 000	2, 100	--	--	--	--	--
	24, 100	18, 000					

Fuente: Paz (1975, pág. 16).

Los resultados habrían de contribuir a mejorar las prácticas de riego y selección de cultivos, utilizar toda el área bajo riego y expandirla, incrementar y elevar la productividad. Pero, también, sortear una serie de dificultades en la propia organización de los adjudicatarios, las demoras del Banco Agrario en otorgar los préstamos para las campañas agrícolas (unos tres meses); la falta de asistencia técnica oportuna, la adquisición oportuna y de buena calidad de los fertilizantes, las demoras en los pagos de las ventas realizadas (de dos a siete meses).

En el proceso de reforma agraria la fuerza de trabajo que requiere la agricultura de la cooperativa agraria lo conforman los propios cooperativistas. Por su condición de socios, no venden

su fuerza de trabajo a un patrón, sino que se autoemplean. Cada CAP tenía determinaba cantidad de adjudicatarios, socios de la cooperativa y potenciales trabajadores de esta.

No todos trabajaban en la agricultura, sino los que realmente eran requeridos, quedando un determinado número de jornales no utilizados. Estos asociados eran empleados en otras actividades como las artesanales, comerciales. Aun así, había temporadas de concentración de actividades agrícolas que ameritaban la contratación de fuerza de trabajo sin ocupación, eventuales. A ellos se suman los profesionales especialistas, auxiliares, técnicos y otros de los Ministerios de Agricultura y Alimentación. Siempre los empleados y los técnicos percibían salarios por encima de los obreros, sean socios o no socios.



Imagen 4. Parte del valle de Huaura-Sayán, Lima. Fuente: Revista *Síntesis*, 2015.

c. *Administración cooperativa*

Cada cooperativa agraria era una unidad de producción y trabajo "destinado a consolidar las acciones de Reforma Agraria", renovando periódicamente a sus cuadros dirigenciales mediante actos electorales para elegir a los integrantes de sus Consejos de Administración y Consejos de Vigilancia. Si bien al inicio el gobierno designó a todos los dirigentes, progresivamente bajo lo estipulado en el D.S. N° 004-72-PM, que reglamentaba el proceso electoral en las CAPs, se fue dando participación a los trabajadores (Zubieta, 2019, págs. 169-170).

Además de estos Consejos, se implementan los Consejos de Educación y Consejos de Comercialización para atender asuntos específicos vinculados.

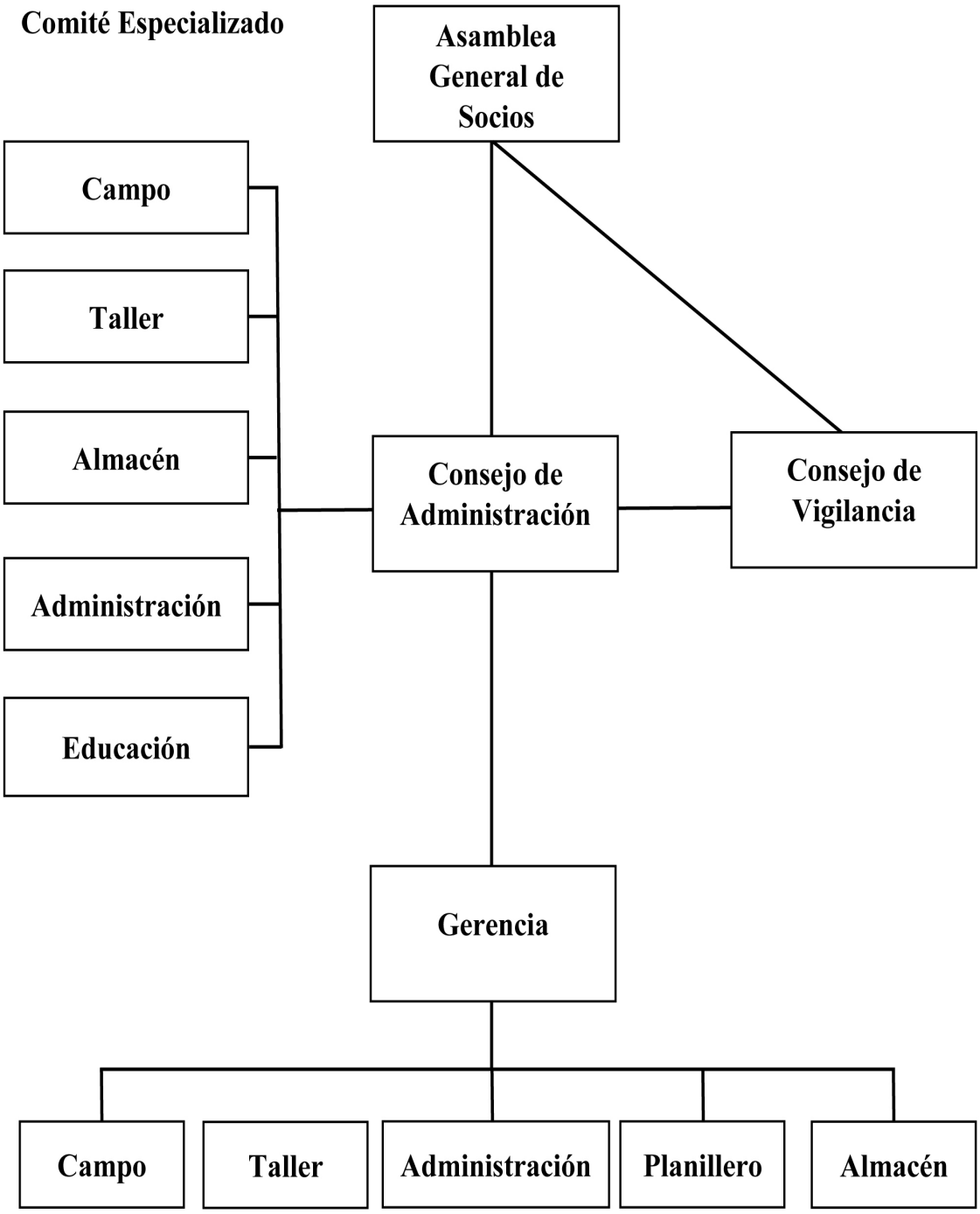
El Gráfico 1 nos resume la organización y administración que regía en cada Cooperativa Agraria de Producción. Los órganos de gobierno estaban señalados en los respectivos reglamentos y normas.

Los adjudicatarios de la reforma agraria tenían su vida cotidiana en el interior de su cooperativa, especialmente de vivienda y educación. La capacitación técnica, la atención médica a los socios y sus familiares, la implementación de los programas de Educación Básica Laboral; asistencia médica y farmacéutica y programas de educación familiar a la madre cooperativista, provisión de útiles escolares a los hijos estudiantes, contrato de docentes especializados, pasajes si estudian fuera de la cooperativa, un buen desayuno antes del horario escolar.

Parte de las utilidades de la empresa cooperativa fue destinado a los programas de construcciones de viviendas, escuelas, postas médicas y otras obras de bien social. Para abaratar costos siempre se recurría a la mano de obra de los propios adjudicatarios.

Los trabajadores cooperativistas valoraron la importancia de la educación y, como antes no había ocurrido, se preocuparon por brindar a sus hijos mayores posibilidades

Gráfico 1. Organigrama de una CAP del valle de Huaura-Sayán



Fuente: Carrera (1984, pág. 50).

de continuar sus estudios superiores. Muchos de ellos llegaron a las aulas universitarias y se recibieron de profesores, médicos, ingenieros y en otras profesiones. Hoy se consideran profesionales hechura de la Reforma Agraria.

Como no había ocurrido antes (en los tiempos de las haciendas), los trabajadores gozaban de mayor libertad para cultivar las artes, la música, el baile; así como el deporte, las festividades patronales y aniversarios.

Progresivamente se formaron equipos de fútbol por cooperativas agrarias y se fueron organizando campeonatos de campesinos del valle. Se sumaron los festivales deportivos con participación femenina en vóley. Se amenizaban con bandas de música, bailes, consumos de potajes y licores. Cada cooperativa celebraba el aniversario de la adjudicación de las tierras a sus trabajadores. Así, el aniversario de la CAP Andahuasi se celebraba a todo dar el 13 de junio de cada año.



Imagen 5. Movilización campesina exigiendo aplicación de la Ley de Reforma Agraria, 1970. Foto: Federación de Campesinos del valle Huaura-Sayán.

d. *El movimiento campesino*

Al iniciarse la adjudicación de tierras e implementación de la reforma agraria, el gobierno militar buscó que generar niveles de apoyo de los sectores populares, bajo el argumento de que esta medida "se daba en beneficio del campesinado", pero bajo la exclusiva orientación y control de la cúpula técnico-militar. Esto motivó un importante proceso de movilización campesina que se pretendió convertir en una base de apoyo al régimen.

En el movimiento campesino la Confederación Campesina del Perú, CCP y la Confederación Nacional Agraria, CNA, desde sus orillas enfrentarán el tema de la reforma agraria y la movilización del movimiento campesino. La CCP enfrentándose al gobierno y la CNA como organismo de apoyo.

La Reforma Agraria buscaba desplazar del campo a los grandes hacendados que concentraban la propiedad de las mejores tierras para reemplazarlos por empresas asociativas, favoreciéndolo con la fijación de mínimas inafectables (150 Has. en la Costa) y las parcelaciones por iniciativa privada. En su implementación se sobre enfatizó el papel de los técnicos y se excluyó la injerencia de los trabajadores en la toma de decisiones.

Los campesinos costeños, ante las medidas autoritarias y rígidas del régimen, como contra las parcelaciones por iniciativa privada e intentos de la burguesía agraria de burlar sus derechos laborales, respondieron con movilizaciones en diversos valles costeños (Piura, Supe, Barranca, Chancay y Cañete). Estas se iniciaron en octubre de 1969, cuando los trabajadores de la hacienda Huando (50 Km. al norte de Lima) comenzaron una ardua lucha contra la parcelación de la hacienda entre familiares y allegados de los hacendados. Luego de un par de paros cortos en octubre de 1970, los trabajadores implementaron una larga huelga que duró hasta el 15 de febrero de 1971 y organizaron dos marchas de protesta a Lima, al Palacio de Gobierno, logrando obtener la modificación del régimen de parcelaciones por iniciativa privada, previsto inicialmente en la ley, así como posteriormente, en febrero

de 1971, la anulación de la parcelación de la hacienda. Igual lucha fue continuada por los trabajadores del Valle de Cañete. Y continuarían otras más.

Ante la inacción de la dirección aprista en el movimiento campesino, los trabajadores del valle de Huaura-Sayán se organizaron en el Comité de Defensa de la Reforma Agraria en setiembre de 1969 con el propósito de unificar a todos los campesinos del valle, denunciar las injusticias, demandar la derogatoria del Título IX de la Ley de Reforma Agraria que declaraba exceptuada de la Reforma Agraria al valle de Huaura y se dispusiera la inmediata afectación de las haciendas en favor de sus trabajadores. Es más, entre junio y noviembre de 1970 desarrollaron tres grandes mítines regionales y siete mítines locales y realizaron una huelga general indefinida de tres días de duración con participación de cerca de diez mil trabajadores. El gobierno procedió a nombrar, de inmediato, una Comisión Especial y en mayo de 1971 y a la anulación de algunas parcelaciones e intensificó las acciones de afectación. Así, por presión campesina se aceleró el proceso de aplicación de la reforma agraria con la adjudicación de tierras e implementación de las cooperativas agrarias. Principales líderes de estos movimientos fueron Félix Honores, Víctor Huamán, Esteban Vilar y Serafín Cóndor (Morales, 1984a, pág. 8).

El Comité brindó apoyo a las luchas de los trabajadores del Fundo Loreto que exigían su expropiación, a los trabajadores del Fundo Casuarinas en huelga por el cumplimiento de su pliego y liberación de sus nueve detenidos, de los trabajadores del Fundo Vilcahuaura por desalojo de nuevos parceleros contrarios a la Reforma Agraria, entre otras.

La experiencia ganada y la necesidad de dar continuidad a las luchas y demandas, el 14 de febrero de 1971, dan forma a la Federación Campesina del Valle de Huaura- Sayán presidida por Félix Honores Vega, con propósito de hacer cumplir los postulados de la Reforma Agraria, especialmente lo pregonado: “el patrón no comerá más de pobreza”, “la tierra es de quien la trabaja”. En febrero de 1972 se formalizó la Federación

como culminación de una convención, integrada por cinco sindicatos: Santa Inés, Ruquia, Caldera, Loza, además de comités sindicales. Posteriormente se afiliaron otros sindicatos. A partir del 16 de julio de 1972 puso en circulación su vocero *La voz del campesino* a mimeógrafo, bajo la responsabilidad del propio Félix Honores. Logró su reconocimiento legal el 2 de octubre de 1973.

La resistencia a la aplicación de la Reforma Agraria en el valle de Huaura-Sayán fue el principal estímulo para la actuación colectiva de los trabajadores En diciembre de 1972 y enero de 1973 se sucedieron huelgas en diversos fundos, luego en marzo y mayo de 1973 se dio una importante acción por la afectación total de las haciendas del valle, lo que se denominó la "Grandiosa Operación Rescate". Se inició ésta con la toma del fundo San Isidro y con huelgas en los fundos Humaya y Huacán, siguiendo luego la toma de 24 predios y la proclamación de una huelga general del valle, exigiendo al gobierno afectar la totalidad de fundos y el reconocimiento legal de la Federación Campesina del Valle Huaura-Sayán.



Imagen 6. Vista panorámica de la Hacienda Humaya. Foto: Revista *Mundial*, 1923.

Estas movilizaciones contribuyeron a la reactivación y reestructuración de la Confederación Campesina del Perú, impulsadas en la Asamblea Nacional Campesina, realizada en Huaura a mediados de 1973 y en el IV Congreso Nacional Campesino, efectuado en el valle de Chancay, en mayo de 1974 que aprobó una plataforma de lucha centrada en la toma de tierras, el no pago a la deuda agraria, el apoyo a las reivindicaciones salariales de los trabajadores agrícolas, la defensa de los derechos sindicales y la lucha contra los intentos de control político por parte del gobierno vía Sinamos y la Ley No 19400.

Por su lado, para controlar al movimiento campesino, el gobierno de Velasco Alvarado dio nacimiento a la Confederación Nacional Agraria en 1974 con 18 federaciones agrarias. Para 1977 tenía 3, 365 organizaciones de base y 159 Ligas Agrarias, reunidas en 20 federaciones agrarias departamentales: Ancash, Cuzco, Puno, Ica, San Martín, Amazonas, Huánuco, Pasco, Apurímac, Huancavelica, Loreto, Lima, La Libertad, Lambayeque, Ayacucho, Piura-Tumbes; Cajamarca, Junín, Tacna-Moquegua y Arequipa, con un total de 679, 825 miembros. De todos ellos la representación de las cooperativistas agrarias alcanzaban el 15% de las bases y el 9.5% de los afiliados. Había cierta ausencia del sector asociativo con solo 158 de los 778 grupos campesinos, con predominio de las comunidades campesinas (61% de las bases y 76% de los campesinos afiliados). Su primera Junta Directiva estuvo encabezada por los siguientes líderes: presidente, Félix Hinostroza Picoy; vicepresidente, Juan Aguilar Martínez; secretario de actas, Eustaquio Maylle Ortega (Espinal, 2016, pág. 45).

En el valle de Huaura-Sayán se crea la Liga Agraria del valle de Huaura, como parte de la Federación Agraria, con los trabajadores de las CAPs El Sol, San Martín de Chacaca, José Carlos Mariátegui, El Triunfo, José Faustino Sánchez Carrión y Tres de Octubre. Sus dirigentes connotados fueron Julián Muñoz, Teodoro Romero y Valverde. Sin embargo, la Liga tuvo una corta duración.

A partir de 1974 la Federación de Campesinos del Valle Huaura-Sayán entra a una etapa de inacción, limitándose a brindar asesoría y apoyo en los trámites; muchos sindicatos dejaron de actuar bajo el argumento de que "no era necesario el sindicato, ya que eran dueños de la tierra". En 1980 ingresó a una etapa de inacción y extinción.

A lo largo de los años mencionados y muchos después hay dirigentes campesinos que, por su plena identificación y participación en defensa de los derechos de los trabajadores del campo, son recordados con mucho afecto. El pasado 24 de junio del 2018 el Sr. Martín Rodríguez Gutiérrez (líder histórico del campesinado del valle de Huaura), hizo pública esta relación: Pedro Coronado (hacienda Calusa); Tomás Padilla Fonseca y Rosa Pacheco Huamán (hacienda Ruquia); Estela Pajuelo Remane (hacienda Humaya); Victoria Torres (hacienda Los Ángeles); Alberto Bouroncle (hacienda Rane); Víctor Huamán (hacienda El Carmen); Crispín Mallma y Ángel Inga (hacienda Loza); Julio Abanto (hacienda San Juan); Félix Honores (hacienda Quipico); César Espinoza (hacienda Chacaca); Emilio Malqui (hacienda Acaray); Exaltación Bañón Navidad (hacienda Vilcahuaura); Sabino Pontello (hacienda San Onofre); Crisanto Amancio Palacios; Avelino Menguita Rivera, Sixto Victorio Gueto y Catalina Atusparia (hacienda Caldera); Fortunata Ramos P. (hacienda Camay).

e. *Crisis del régimen de cooperativas*

En 1979, a cerca de diez años de iniciado el programa de reforma agraria éste se encontraba prácticamente paralizado. La orientación del gobierno militar presidido por Morales Bermúdez fue revocar la política del período del general Velasco, eliminando la mayoría de las reformas entonces iniciadas, quedando la agraria como la única hasta entonces no revertida sustantivamente.

> Parecería cerrarse así un ciclo al cabo del cual la vulnerabilidad económica, la efervescencia política y

social, y la contraposición de opciones (sin que ninguna de ellas logre hegemonía), reproducen las condiciones en las que se originó el experimento militar. De esta manera, se estaría llegando a la dramática conclusión que los cambios que tan bruscamente sacudieron la estructura agraria peruana la han retrocedido casi a su estado previo, con la diferencia que en este momento la reforma no se vislumbra como solución alguna (Matos & Mejía, 1980, pág. 337).



Imagen 7. Empresa Azucarera Andahuasi en poder de sus trabajadores, 2005. Fuente: Revista *Vea Más*, núm. 10, p. 9.

La política agraria del gobierno se fue endureciendo: exigencia de una mayor cuota de sacrificio a los trabajadores rurales con mayores cargas tributarias, fijación de topes salariales y límites en la distribución de excedentes. Además, crece la injerencia del Estado en la vida de las empresas agropecuarias, se suspende el derecho a huelga y las reuniones sindicales por el estado de emergencia.

Junto con la política gubernativa, también, hay problemas internos en las cooperativas. Contradicciones entre socios y dirigentes; entre empleados, técnicos, obreros calificados, obreros no calificados y trabajadores eventuales. También la generada por los campesinos que no valoraban en su real dimensión los alcances de la Reforma Agraria y al considerarse dueños de la tierra provocaron consecuencias graves.

Martin Rodríguez (Moho, Puno, 1934; ex socio de la CAP Don José de San Martín), nos comenta: El cooperativismo trajo consigo problemas de indisciplina laboral. Los propios socios trabajadores acordaron rebajar la jornada laboral sintiendo que ya eran "dueños". Frente a la sustracción de doce bombas de fumigación, el sindicato se opuso a que se aplique la suspensión de los responsables, incluyendo a los guardianes que resultaron cómplices.

En esta misma línea de autocrítica Eduardo Lastres Gonzáles (Huacho, 1952; ex trabajador de la CAU Caldera) nos manifiesta:

> Durante la época de los patrones, si bien las condiciones de trabajo eran duras, no había trabajadores ociosos, ni mentirosos, ni ladrones.
> Cuando se tuvo la oportunidad de conducir la tierra en forma cooperativa salieron todas las taras que parecían dormidas. Los consejos de administración se acostumbraron a gastar sin que nadie les diga nada, los trabajadores a reducir su jornada de trabajo, los proveedores de maquinaria e insumos agrícolas se convirtieron en audaces corruptores de dirigentes,

> administradores, gerentes, contadores y jefes de compra. Frente a los desmanes, el trabajador se desalienta, ya no rinde a conciencia, solicita continuos permisos para acudir a prestaciones de salud. El resultado es que toda la producción se viene abajo porque se trabaja al 40% de la capacidad normal.
>
> Han pasado los años y no hemos aprendido. Los créditos otorgados para adquirir insumos agrarios sufrían dos mermas. La primera, para agradecer al funcionario del Banco Agrario por gestionar el préstamo. La segunda para atender necesidades que parecían vedadas para la familia campesina, como un buen equipo de sonido, un televisor, una motocicleta, un carrito de segunda mano para que el hijo mayor se dedique al servicio de taxi en la ciudad, la boda fastuosa de la hija, descuidando la parcela. Está demostrado que, sin suficiente abono, insecticida, rotación de cultivos, las parcelas se tornan improductivas.
>
> Otro de los problemas es el mercado. En los mercados mayoristas las mafias imperan con total apoyo de las autoridades del sector Agricultura. Las mafias imponen los precios, impiden que el productor distribuya directamente a los minoristas. Y si habilitan capital en el campo, con mayor razón llegarán con sus camiones para levantarse toda la cosecha al precio que les da la gana. El Ministerio de Agricultura está pintado en la pared.

Víctor Rojas, presidente de la Asociación de Parceleros del Valle de Huaura, en 1987 reseñó las razones que llevaron al fracaso a las empresas asociativas o CAT:

> La transferencia de tierra a las Empresas Asociativas no fue más que un proceso, porque no tuvieron éxito y el 80% llegaron al fracaso por los motivos que todos conocemos: fatalmente endeudados con el Banco Agrario, remuneraciones de sus socios impagos, no se



Imagen 8. Trabajadores y pueblo defendiendo para sí a la empresa Andahuasi, 2018.
Foto: Sindicato de Trabajadores de Andahuasi.

> atendían los servicios sociales de sus socios, todos los años venían obteniendo pérdida como fueron el caso de las Cooperativas Agrarias José Carlos Mariátegui, Francisco Vidal, Tres de Octubre, San José de Rontoy, Vilcahuaura, Las Casuarinas, El Triunfo, Santa Inés, Tierras del Sol de Sayán, María Parado de Bellido, José Faustino Sánchez Carrión, entre otras. Solo sobrevivieron las Empresas con buenas tierras y suficiente agua.[1]

La reversión de la política agraria se evidencia en mayores garantías al empresario rural, la suspensión de procesos de afectación a medianas propiedades y la atención de "recursos de amparo" por el Tribunal Agrario, decretando la devolución de un centenar de predios medianos, que habían sido afectados por fines de reforma agraria.

A esto se suma el debilitamiento del movimiento campesino, especialmente de la Confederación Campesina del Perú dada la agudización de la represión en el país.

El valle de Huaura después de la Reforma Agraria

a. *Política gubernativa y reconcentración de tierras*

Con la segunda fase del gobierno militar se inicia el progresivo debilitamiento de las cooperativas agrarias y el proceso de

1 *La Voz del Pueblo* (Huacho), núm. 8, junio de 1987, p. 9.

reversión en la política agraria. Se legaliza a partir del Decreto Legislativo 02, Ley de Promoción y Desarrollo Agrario, de fines de 1980, con un enorme impulso al proceso de reestructuración de las empresas asociativas de la costa, principalmente. A esto contribuyó el Decreto Legislativo N° 85 del 20 de mayo de 1981 que estableció las Cooperativas Agrarias de Trabajadores, CAT y las Cooperativas Agrarias de Usuarios, CAU, al precisar la estructura social de las cooperativas. En el Inc. 1 del Art. 7° se señalaba:

> 1. Por su Estructura Social: toda cooperativa se constituirá y funcionará necesariamente en una de las siguientes modalidades: 1.1 Cooperativas de Trabajadores, CAT: cuyo objeto es ser fuente de trabajo para quienes al mismo tiempo sean sus socios y trabajadores; 1.2 Cooperativas de Usuarios, CAU: cuyo objeto es ser fuente de servicios para quienes sean o puedan ser los usuarios de éstas.

Progresivamente se reimpulsa la presencia de parcelas manejadas individualmente al interior de las CATs, como herencia del tiempo de las haciendas, que, ante la caída de los salarios reales o retraso en los pagos, los socios-campesinos demandaban la ampliación del área parcelada para su manejo familiar, individual.

El manejo individual de las parcelas multiplicará las dificultades para sus beneficiarios, especialmente la imposibilidad de cubrir el pago de las deudas contraídas, provocando la transferencia de sus tierras a terceros, generalmente a comerciantes y empresarios con disponibilidad de gran capital. Con todo, los campesinos fueron entendiendo que unidos, por la vía autogestionaria, podían enfrentar mejor las dificultades que manejando individualmente sus parcelas.

Para fines de los años 80 del siglo pasado, tres eran las alternativas de reestructuración de la tierra en discusión para los trabajadores del campo:

1) La división de las grandes cooperativas en los sectores correspondientes a los antiguos fundos. El objetivo de esta medida es atenuar el problema del enfrentamiento de los diferentes grupos de interés al interior de las cooperativas.
2) Fortalecimiento de las Cooperativas Agrarias de Usuarios (CAUs), que supone básicamente el manejo asociativo de la comercialización de insumos y productos, obtención de los créditos y del servicio de maquinaria Esta modalidad funciona en los casos de las empresas parceladas que han tenido problemas con el manejo de las parcelas familiares de sus socios.
3) Transformación a Sociedades de Personas, que supone la emisión de acciones por los activos de la cooperativa (incluida la tierra), asegurando la propiedad de los trabajadores sobre los activos de la cooperativa (Valdivia, 1987, pág. 64).

El gobierno de García (1985-1990), si bien tiene un discurso muy favorable al agro e inicialmente anuncia la revisión de todos los procesos irregulares de parcelación de tierras de cooperativas, termina legitimando dicho proceso, debido a la presión de los parceleros organizados. Sin derogar la ley de reforma agraria, impulsa un Proyecto Especial, cuyo objetivo era estimular la inversión privada en tierras de la costa peruana y en tierras eriazas, aunque sin mayor éxito.

Alberto Fujimori, en 1991, da fin formalmente al proceso de reforma agraria. Mediante el Decreto Legislativo Nº 653 no sólo derogará la Ley de Reforma Agraria, sino que extenderá el ámbito de aplicación del Código Civil a la regulación de los derechos sobre las tierras agrarias. Al mismo tiempo, abrió a todas las formas empresariales y societarias, nacionales o extranjeras, la posibilidad de ser dueñas de tierras, algo que tanto la ley de reforma agraria como la Constitución de 1979, entonces vigente, no permitían.

Todo esto se ve ratificado legalmente con la Constitución vigente de 1993, como lo reafirma Jaime Escobedo en uno de sus últimos estudios:

> Con la aprobación del nuevo texto constitucional de 1993, concluyó oficialmente el breve apogeo de la institución cooperativa. Dicha norma suprimió cualquier referencia a esta clase de organizaciones y hubo de transcurrir aproximadamente 20 años para que la cooperativa vuelva a contar con un respaldo legal, gracias a la promulgación de la Ley 29,972, también conocida como "Ley que Promueve la Inclusión de los Productores Agrarios a través de las Cooperativas".
>
> De todos modos, las dos décadas de abandono legal no han impedido que la institución de la cooperativa agraria perdure en ciertos subsectores del agro, incluso batallando contra algunas políticas fiscales del Gobierno (Escobedo, 2015, pág. 105).

b. *El proceso de parcelación*

Para 1974 se implementaron 21 cooperativas agrarias de producción en el valle de Huaura, ampliadas luego a 24. Para finales de esta década, se presentaba el siguiente panorama, que se vería modificado por la política gubernativa del gobierno de Belaunde Terry.

Cuadro 8. Valorización y disposición de tierras de las Cooperativas Agrarias del Valle Huaura-Sayán, 1974

COOPERATIVA AGRARIA DE PRODUCCIÓN	Superficie (Hás.)			Valor de la adjudicación (sin interés)
	Adjudicadas	Cultivadas	Familia	
01. Don José de San Martín Ltda. N° 9	941	747	243	16'032.025.00
02. El Ingenio N° 42	765	646	156	25'330,481.60
03. El sol Ltda. N° 8	680	418	188	15'884, 139.20
04. San José de Rontoy Ltda. N° 12	517	452	161	20'184.541.20
05. Desagravio Ltda. N° 14	688	606	171	13'127,752.80
06. Acaray Ltda. N° 25	482	395	95	509,039.30

07. San C. de Vilcahuaura Ltda. N° 222	993	637	256	19'211,363.00
08. Pedro Coronado Ltda. N° 7	779	648	192	18'459,552.90
09. Caldera Ltda. N° 221	649	515	109	11'074.,453.51
10. Humaya Ltda. N° 17	520	418	139	11'975,272.00
11. Tres Marías Ltda. N° 23	678	483	123	11'326,088.00
12. Manco Cápac Ltda. N° 24	681	469	120	15'576,955.60
13. San Miguel Arcángel Ltda. N° 38	294	247	46	--
14. Andahuasi Ltda. N° 41	1 ,445	920	456	42'177,709.80
15. Tierra del Sol Ltda. N° 31	677	414	118	14'812,477.70
16. Santa Inés Ltda. N° 22	642	471	117	19'078,701.50
17. El Triunfo Ltda. N° 6	560	327	113	16'122,350.10
18. Fco. Vidal Ltda. N° 47	608	529	--	--
19. Camay Ltda. N° 46	625	549	--	--
20. José Carlos Mariátegui Ltda. N° 44	899	354	78	--
21. 3 de Octubre Ltda. N° 1	540	442	122	9'962,797.80
22 José F. Sánchez Carrión Ltda. N° 49	967	714	--	--
23, Luis Pardo Ltda. N° 51	953	659	--	--
24. María Parado de Bellido Ltda. N° 50	955	732	--	--

Fuente: Zona Agraria IV-Adjudicaciones. Área de Estadística e Información de Reforma Agraria. Citado por Carrera (1984, pág. 101).

En pleno gobierno del Arq. Fernando Belaunde Terry se aprueba el Decreto Legislativo 02 del 16 de noviembre de 1980, llamado Ley de Promoción y Desarrollo Agrario, que establece para las empresas asociativas, como era el caso de las cooperativas agrarias de producción, la libertad de elegir el modelo empresarial que mejor convenga a sus asociados. Esto significa cambios en la modalidad empresarial y en la forma de propiedad. Lo singular: cambios en el régimen de tenencia de la tierra, con efectos en la producción y el empleo.

Este DL 02, "Teóricamente democrática, pero políticamente retrógrada y técnicamente suicida, el presente dispositivo propende a la minifundización de las empresas asociativas, sin considerar que este proceso dejará a miles de campesinos sin tierra, a cientos de braceros y técnicos sin trabajo, a miles de familias sin los servicios de educación, salud



Imagen 9. Parte de la Casa Hacienda Rontoy. Foto: Miguel Silva Esquén.

y seguridad social, entre otros beneficios que ganaron con las empresas".[2]

Hubo muchos factores que facilitaron el proceso de parcelación de las tierras cooperativas: las contradicciones entre los trabajadores y los órganos de gobierno de las cooperativas, subida de los costos de los insumos agropecuarios, altas tasas de interés sobre los préstamos con limitaciones en el cumplimiento de los compromisos, saldos negativos en la comercialización de los productos, entre otros.

Con el argumento que la propiedad individual alienta a trabajar y producir más, se fue preparando un ambiente propicio en la mentalidad de los campesinos que, ante las evidentes dificultades y crisis en la administración de las empresas asociativas, vieron en la parcelación una solución a sus dificultades. Crisis de las cooperativas que, en realidad, fue provocada desde las alturas, por la política neoliberal de los gobiernos de la época.

2 *Agronoticias* (Lima), núm. 33, 25 de febrero de 1982, p. 22.

Con participación de la Dirección General de Reforma Agraria se va procediendo a la parcelación de las tierras de las cooperativas agrarias de trabajadores. Para 1978 existían 381 cooperativas agrarias de trabajadores, CAT, a partir de 1981 esta situación daría un vuelco.

De acuerdo a las nuevas disposiciones, las tierras de las cooperativas podían parcelarse, siempre y cuando así lo soliciten por lo menos 2/3 de los socios reunidos en asamblea general. Así, bajo apoyo del gobierno, las tierras de las CATs se fueron parcelando dando lugar a la formación de las cooperativas agrarias de usuarios, CAU.

A nivel de la costa peruana 87 CATs fueron parceladas entre 1981 y 1987, aun con mucho desorden. Muchas cooperativas agrarias por decisión de sus asociados se mantuvieron como tales, un caso emblemático en nuestra zona fue la CAT Andahuasi.

La realidad de lo que ocurre en el valle de Huaura sobre el proceso de parcelación, hacia mediados de 1987, es mostrada por Víctor Rojas, Presidente de la Asociación de Parceleros:

> Actualmente, el 80% de las Cooperativas mencionadas están parceladas, habiéndose convertido en Pequeñas Empresas Individuales donde el campesino sí es *dueño de su destino* en todo el sentido de la palabra; y es normal que todo el proceso de cambio tenga algunos defectos que deben de superarse, pero el 90% es un éxito. Se ha incrementado los índices de producción, se cultiva más productos alimenticios que industriales, las utilidades son aprovechadas íntegramente por su familia, se ha generado más mano de obra para los eventuales, se ha elevado las remuneraciones del trabajador eventual, muchos parceleros cuentan con recursos propios para educar a sus hijos, los servicios sociales que ya se habían perdido en su Cooperativa los viene recuperando a nivel de su familia, etc.[3]

3 *La Voz del Pueblo* (Huacho), núm. 8, junio de 1987, p. 9.

Pero, también, se produjeron una serie de irregularidades en el proceso de las parcelaciones de empresas asociativas: festinación de trámites, intervención directa de funcionarios públicos, marginación de muchos trabajadores con derechos adquiridos, adjudicación de mejores parcelas a los dirigentes y patrocinadores de las parcelaciones, entre otros.

Muchas CATs en este proceso se desmembraron y decidieron mantenerse como cooperativas agrarias pequeñas; así, la CAP Humaya N° 17 ya había sufrido desmembraciones, dando origen -por ejemplo- a la CAT Tres Marías. Ésta el 2 de junio de 1987 dio nacimiento a las cooperativas agrarias de Santa Eusebia, San Roque, Huacán y Tres Marías, en la jurisdicción de Humaya.[4]

Para 1987 el sociólogo Carlos Morales Chirito, identifica en el valle de Huaura-Sayán a 15 cooperativas parceladas, equivalente al 62.5 %, permaneciendo tres cooperativas como asociativas: Ingenio, Andahuasi y Manco Cápac, 12.5%; dos CAT que mantenían la explotación colectiva, habían optado por ser Sociedad de Producción Agropecuaria-Industrial "Luis Pardo", S.A. y la Sociedad Civil de Persona Agropecuaria "Camay", con el 8.33%; la CAT "El Cóndor" se había convertido en mixta, es decir, la tierra fue parcelada y el ganado lechero tuvo crianza asociativa; la CAT "Tres Marías" se subdividió en dos CAT: "El Triunfo" y "Casuarinas" que se fusionaron a la CAT "Andahuasi"; finalmente, la CAT "Atahualpa" de la comprensión de la provincia de Oyón, se convirtió en comunidad campesina (Morales, 1987, pág. 2).

4 *Ibíd.*, p. 2.

Cuadro 9. Distribución de tierras en las CAT parceladas del valle Huaura-Sayán

CAU	Clase Tierra	Modalidad	Has	Tipo trabajador	N° de casos
ACARAY	III	Conyugal	12.5	Socio calificado	03
	II	Conyugal	11 6	Socio calificado	02
	I	Conyugal	9.3	Socio calificado	02
	III	Individual	8.3	Socio calificado	16
	II	Individual	7.5	Socio calificado	03
	II	Individual	9.5	Socio calificado	01
	I	individual	6.2	Socio calificado	25
MARÍA PARADO. BELLIDO	III	Conyugal	16.0	Socio calificado	01
		Conyugal	10.0	Socio calificado	01
		Conyugal	7.0	Socio calificado	01
		Conyugal	20.0	Socio calificado	04
		Conyugal	10.0	Socio calificado	01
		Conyugal	9.0	Socio calificado	01
		Conyugal	15.0	Socio calificado	01
	IV	Conyugal	21.0	Socio calificado	01
		Conyugal	25.5	Socio calificado	01
		Individual	6.4	Socio calificado	02
	III	Jubilado	9.2	Ex socio	02
		individual	10.2	Socio calificado	50
TRES DE OCTUBRE	III	Individual	2.85-3.0-3.5-1.20-1.30-7.5	Conyugues 7.0 Has. c/u, hijos 3.0	01%
		Conyugal	20.0	Has (2)	
		Conyugal	12.0		01%
		Conyugal	30.0	Conyugues 9.0 Has c/u, hijos (3) 4.0 Has c/u	01%
		Individual	18.0	No socio, ex servidor del M. de Agric.	01%
JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI	III	Individual	8.0	Socio	35
		Jubilado	4.0	Ex socio	08
		individual	8.0	eventual	03
EL ROSARIO	III	Individual	3.0	Eventual	03
		Individual	5.0	Estable	05
		Individual	10.0	socio	08
SAN MIGUEL ARCÁNGEL	I	Individual	4.65	Socio	30
		Individual	5.40	Socio	08
	II	Conyugal	7.0	Socio	01
		jubilado	1.0	Ex socio	01
LAS PIEDRAS	III	Individual	11.5	Socio	07
		Individual	3.0	Eventual	03
		conyugal	14.5	socio	01
DESAGRAVIO	I	Individual	5.0	Socio sede c.	16
		Individual	5.5	Socio	10
	II	Individual	6.0	Socio Alcantarilla.	
		individual	5.5	Socio Alcantarilla	
VILCAHUAURA	I	Individual	3.5	Socio	107
		Conyugal	5.0	Socio	03
	II	Individual	4.0	Socio	51
		Conyugal	5.5	Socio	01
	III	Individual	4.5	Socio	02

CALDERA	I II	Individual Individual	3.85 4.85	Socio Socio Esposa 1 Ha	
HUMAYA	I II	Individual Individual Conyugal	4.0 4.5 6.0	Socio Socio Socio Esposa 2 Ha.	80 05 12
RONTOY	I	Individual Conyugal	4.0 7.0	Socio Socio	82 22
CAPULLANA	III	Individual Individual Individual	3.0 3.0 3.0	Socio Estable eventual	20
SAN GUILLERMO	III	Individual	8.0	Socio 15 vendieron sus parcelas	19
Fuente: Morales (1987, págs. 12-13).					

De acuerdo a los estudios técnicos elaborados por los consultores se procedió a la parcelación teniendo en cuenta al tipo de tierra (I-II-III-IV), tipo de trabajador (socios calificados, estables, eventuales), condición social (casados, solteros), antigüedad, número de socios por predio etc. En algunas CAT parceladas se benefició hasta con 3.0 Has a los ingenieros agrónomos, asistentas sociales, contadores, profesores, etc., como compensarlos por los servicios prestados, algunos de ellos traspasaron sus parcelas o los cultivan "al partir" con otros parceleros.

Luego de una amplia discusión los cooperativistas optaron por los siguientes tipos de parcelación (Morales, 1987, pág. 9):

15 de CAT a CAU, Cooperativa Agraria de Usuarios
02 de CAT a Sociedades de Participación, S.A.
01 de CAT a sectorizadas, vía parcelación
01 de CAT a empresa mixta
01 de CAT a Comunidad Campesina (provincia de Oyón)
03 mantenerse como CAT
02 CAT fusionadas a CAT Andahuasi.

El proceso de parcelación hubo de enfrentar una serie de dificultades que antes de su implementación no percibieron los campesinos.

Los parceleros se encontraron con: falta de maquinaria agrícola, uso de agua con disputas, desorden en la planificación de cultivos cayendo muchas veces en el monocultivo del maíz, falta de asistencia técnica, entre otras. Además, el servicio eléctrico se fue deteriorando y desapareciendo en algunos casos, maquinarias malogradas sin inversión en su reparación, los locales de colegios que mantenían las empresas asociativas en semi-abandono y con alumnos en deserción por atender las labores agrícolas, los servicios de transporte proporcionado por las empresas asociativas fuera de servicio, los botiquines y pequeños espacios de atención de la salud inexistentes, ausencia de aportes y atención del Seguro Social, viviendas deterioradas y en estado ruinoso, problemas y pleitos en el reparto del agua, canales primarios sin mantenimiento y limpieza, las defensas de los ríos inexistentes, baja en los rendimientos de producción, empobrecimiento acelerado de las tierras de cultivo.

A todo lo anterior se sumaba la política gubernativa que afectaba a los agricultores, entre ellos los parceleros: las importaciones de productos agrarios, la compras a los grandes comerciantes en desmedro de los pequeños y medianos campesinos.

c. *Organización de los parceleros y los comités de productores*

Las organizaciones sindicales que se formaron en el período de las haciendas se habían mantenido a duras penas hasta los tiempos de la Reforma Agraria, persistiendo solo los de Paramonga, Huando, Andahuasi e Ingenio. La otrora poderosa Federación de Campesinos del Valle de Huaura-Sayán había ingresado a un proceso de desaparición a partir de 1980.

Ante el desmontaje del proceso de Reforma Agraria surge el Frente de Defensa del Agro del Valle Huaura-Sayán en 1982 para hacer frente a la política del gobierno acciopopulista, ante el ausentismo de los sindicatos. Este Frente desarrolló su I Convención en junio de 1984, sin mayores perspectivas. Es más, el cambio de modelo empresarial y el avance de la

parcelación, anuló las posibilidades de reactivación de los sindicatos, como de proyecciones al Frente.

Durante el proceso de parcelación, es de destacar, la organización de los parceleros. El 22 de setiembre de 1985 se constituye la Asociación Nacional de Parceleros Agrarios del Perú, ANAPA, con la participación de las Asociaciones de Parceleros de cada Valle, logrando su reconocimiento oficial e inscripción en Registros Públicos. Así, la Asociación de Parceleros del Valle de Huaura-Sayán se constituye el 20 de agosto de 1985 en base a los delegados elegidos por los trabajadores de 16 cooperativas agrarias afiliadas. Los días 24, 25 y 26 de junio de 1987, Huacho fue la sede de la II Convención Nacional de la ANAPA con participación de 600 delegados de todos los valles del país, incluyendo de las zonas andinas y de ceja de selva. Sus principales acuerdos estuvieron orientados a la defensa de la propiedad de la tierra, mejores precios para sus productos, la no importación del algodón, el no al alza de insumos, entre otros.

Paulatinamente la organización campesina de los parceleros ingresó a un franco proceso de desaparición. En su lugar insurgieron los comités de productores de frijol, maíz, algodón, papa, menestras.

Después de más de tres décadas del proceso de parcelación la única forma de organización campesina en el valle de Huaura-Sayan que queda, con excepción del Sindicato de Trabajadores de la Empresa Andahuasi, son los comités de productores.

Comité de Productores de Algodón Valle de Huaura-Sayán
Comité de Productores de Maíz Valle de Huaura-Sayán
Comité de Productores de Palta / Santa Rosalía
Asociación de Sembradores de Caña de Azúcar Valle de Huaura-Sayán
Comité de Productores de Palta / Vilcahuaura
Asociación de Productores de la Cuenca del Huaura

Todos ellos centralizados en la Asociación Provincial de Productores Agrarios Valle de Huaura-Sayán, Irrigaciones y Peñico, APAVHSIP.

La APAVHSIP nace en el Primer Congreso Agrario realizado el 24 de junio de 1999 "Día del Campesino Peruano", como la representación gremial de los productores rurales de la cuenca del Huaura-Sayán. Dentro de la denominación de productores rurales se encuentran: pequeños agricultores, pequeños ganaderos, campesinos sin tierras, comunidades, trabajadores agroindustriales y trabajadores agrícolas eventuales. Su primer presidente fue Calixto Elías Valverde al que le sucedieron, Marcelino Muñoz Toledo, Marcial Montes Parra, Wálter Maldonado Quispe, Higinio Morales Reyes, entre otros.

Como asociación hace la distinción de la parte societaria de sus integrantes, desarrolla asambleas generales y tiene un consejo directivo; con facultades legislativas y fiscalizadoras; además, en la gestión técnica operativa promueve desarrollo por áreas, programas y proyectos, acorde con las necesidades y la situación económica y financiera.

d. *Empresas singulares: Ingenio y Andahuasi*

Producto de los últimos 50 años de desarrollo agroempresarial en el valle de Huaura-Sayán tenemos a dos empresas azucareras de alta significación económica y política que resumen parte de la historia agraria del país, con sus desencuentros y ser presas de apetitos por su control por grupos económicos. El siguiente cuadro expresa parte de la realidad.

Cuadro 10. Sociedades anónimas en control de la tierra del azúcar, 2012

Ubicación	Empresa	Grupo económico
Lambayeque	Tumán	Grupo Oviedo
	Pucalá	Administración judicial
	Pomalca	Grupo Oviedo
	Cayaltí	COFIDE

La Libertad	Casagrande	Grupo Gloria
	Cartavio	Grupo Gloria
	Laredo	Grupo Manuelita (Colombia)
Ancash	San Jacinto	Grupo Gloria
Lima	Paramonga	Grupo Wong
	El Ingenio	Grupo Wong
	Andahuasi	Grupo Wong
Arequipa	Churacapi	Grupo MIchell
Fuente: Escobedo (2015, pág. 112).		

La Empresa Azucarera El Ingenio S. A.

La hacienda Ingenio que perteneciera a Manuel Fumagalli Pérsico, en aplicación de la Ley de Reforma Agraria, dio pase el 15 de junio de 1971 a la Cooperativa Agraria de Producción El Ingenio Ltda. Nº 42. Con fecha 11 de septiembre de 1994 y al amparo del Decreto Ley Nº 25602 y del D.S. Nº 024-92.AG, la Asamblea General de Delegados acordó la transformación del modelo empresarial de cooperativa por el de sociedad de accionariado difundido a partir del 15 de noviembre de 1992 bajo el nombre de Empresa Azucarera El Ingenio S.A., rigiéndose bajo la Ley General de Sociedades.

Es dueña de 678.62 Has. Del total de sus tierras destina al cultivo de la caña de azúcar 543.09 Has., cuenta con 198.09 Has., campos arrendados y 1,614.3 Has., de contrato de molienda de caña.

La actividad principal de la Compañía es la siembra, cultivo y cosecha de la caña de azúcar en los Valles de Huaura y Supe, vendida en su totalidad a Agro Industrial Paramonga S.A.A. al que está vinculada. Tiene contrato con sembradores del Valle Huaura – Sayán, cuya producción sumada a la suya va al mismo destino. Según informes del 2016 vende 72,875.51 toneladas de caña.

Progresivamente fue limitando la cantidad de personal empleado. En el 2006 contaba con 15 empleados y 116 obreros. Para el 2016 tenía un gerente, 9 empleados y 82 obreros. Es una empresa en manos del grupo económico Wong. Para el

año 2016 su Directorio elegido por la Junta de Accionistas en marzo 2015, tenía la conformación siguiente:

1. Erasmo Jesús Wong Lu Vega, Presidente
2. Edgardo Lorenzo Wong Lu Vega, Director
3. Efraín Roberto Wong Lu Vega, Director
4. Eric Augusto Wong Lu Vega, Director
5. Eduardo Wong Lu Vega, Director

La Empresa Azucarera Andahuasi

Antes de la Reforma Agraria se tenía a Andahuasi State Company Limited constituida en 1923 por la sociedad Frasser Luckie e hijos y era una de las más importantes de valle Huaura. Poseía 1,033 hectáreas. El 13 junio de 1971 fue adjudicada a sus trabajadores.

En 1972 le fueron anexadas San Jerónimo-Maní con 400.28 Has; en 1976, Santa Rosa con 983.08 Has y en 1981, El Triunfo con 562.03 Has, lo cual le permitió a Andahuasi no solo ampliar su frontera agrícola sino también incrementar su capacidad de molienda a 1,000 toneladas por día.

El tránsito de Cooperativa Agraria Azucarera Andahuasi a Empresa Azucarera Andahuasi fue lento, progresivo, de mucha discusión interna. A diferencia de muchas empresas asociativas, la decisión mayoritaria de sus trabajadores fue mantener la unidad al margen del carácter empresarial que tuviera. Es decir, no aceptaron la subdivisión de sus tierras en parcelas individuales entre sus asociados.

El 1° de abril de 1997 inicia sus actividades como Sociedad Anónima, de larga continuidad gracias a la disciplina de sus trabajadores. Como Empresa Agraria azucarera Andahuasi S.A.A. cuenta con un área agrícola de 6, 620 hectáreas y una planta con capacidad de producir 4,500 bolsas de azúcar por día, importante para el país. Tiene alrededor de 1,500 trabajadores, generando -por lo mismo- unos 30,000 puestos de trabajo indirectos en el Valle de Huaura-Sayán. Además, cerca de 500 agricultores del valle dependen de la molienda de caña de azúcar de este ingenio.

El 29 de mayo de 1998, la Junta General de Accionistas de Azucarera Andahuasi adoptó la modalidad empresarial de sociedad anónima abierta, bajo la cual se rige en la actualidad. El 28 de junio de ese año se divide la empresa en agrícola e industrial. El 3 de julio de 1998, se crea Industrial Andahuasi S.A.C., cuyos activos estaban constituidos por un total de 69 millones 816 mil 758 acciones de Azucarera Andahuasi S.A.A. Finalmente, quedó constituida por tres empresas: E.A.A Andahuasi, S. A.E., Empresa Industrial Andahuasi y E. A. Andahuasi-Manco Cápac.

La Empresa Azucarera Andahuasi S. A. A. tuvo una relación interna de relativa tranquilidad hasta el año 2008. Sin embargo, los resultados contables de los años 2007, 2008 y primeros meses del 2009 de Andahuasi mostraban caídas significativas en las ventas de la azucarera que se sumaban a otros problemas provocados por sus dificultades internas. De todo esto vino a aprovecharse la apetencia de dos grupos económicos en su manejo económico. Los hermanos Wong Lu Vega, ex propietarios de las Tiendas Wong, y las familias Letts Colmenares-De Romaña-Bustamante, vinculados al Grupo Volcán. Estos grupos inician mediante agentes de bolsa, un silencioso y oculto proceso de adquisición de acciones de Andahuasi, a antiguos accionistas, muchos de ellos, nacidos en la hacienda; utilizando empresas de fachada, algunas de ellas constituidas extrañamente en Panamá; con el claro propósito de evadir la ley, en cuanto a realización de una Oferta Pública de Acciones (OPA) y así obtener participación significativa en el control de la empresa.

La llamada búsqueda de “alianzas estratégicas”, induce al presidente del directorio, Eduardo Núñez Cámara; a ofertar al grupo económico Wong un 33% del accionariado, en contra de lo dispuesto por la legislación del Mercado de Valores.

En lo que concierne al otro grupo económico: Bustamante; los accionistas trabajadores fueron objeto de promesas de venta por parte de representantes de este grupo, en el sentido de que percibirían dos soles (S/. 2.00) por cada acción, pero nunca

se les dijo cuántas acciones pensaba adquirir el grupo; hecho que *per se*, generaba ya un perjuicio, ya que las acciones en bolsa adquieren más valor cuando el comprador intenta tomar el control de la empresa y esta intención se conoce. El precio final de compra negociado en Investa SAB, fue de S/. 1.21 en vez de los S/. 2.00 ofrecidos.

Los trabajadores accionistas, conscientes de la gravedad de los hechos reaccionaron con gran indignación el 14 de mayo 2009 cuando conocieron la irregular venta de los 49 millones de acciones que había realizado Eduardo Núñez y Carlos Rivas, en forma oculta y sin autorización; decidiendo expulsar a estos dos personajes y su entorno más cercano y tomaron posesión de la planta azucarera; amparados en el apoyo legal, de contar con un director elegido en la junta de accionistas del 30 de abril de 2009.

En el largo proceso judicial con más de 50 acciones y de acción directa de los trabajadores en defensa de su empresa, de su trabajo y medio de vida, estuvieron comprometidos autoridades administrativas, policiales, judiciales y políticas de diverso orden y jerarquía. Proceso que ya lleva 10 años con desalojos, recuperaciones, incautaciones y muertos.

La fortaleza de los trabajadores accionistas en defensa de Andahuasi está en la unidad de ellos, de su Sindicato Único de Trabajadores de la Empresa Agraria Azucarera S. A.A., el apoyo de su familia, de la población de Andahuasi calculada en cerca de 10,000 habitantes, fundamentalmente. Su unidad es férrea constatada en las múltiples movilizaciones, las huelga emprendidas, tomas de tierras e instalaciones, el atrincheramiento general y otras medidas de lucha, adicionales a la lucha judicial.

Las últimas directivas del Sindicato, siguiendo el ejemplo de sus antecesores, siguen en la línea de defensa de la indivisibilidad de su empresa. Son los casos de las directivas encabezadas por sus secretarios generales Vicente Roque Laureano (2016-2018) y Juan Alberto Zapata Guizano (2019-2020).

La fuerza de los trabajadores, la terquedad con que defienden su empresa, progresivamente va rindiendo frutos. Los hermanos Erasmo Jesús y Eduardo Javier Wong Lu, del Grupo Wong, enfrentan la acusación fiscal como presuntos autores de delitos contra el patrimonio (estafa y fraude) en agravio de la Empresa Agraria Andahuasi S. A. A. y de los accionistas de Industrial Andahuasi S. A. C. por la compra ilegal de 49'422,573 acciones sin tener la aprobación de la asamblea general de accionistas de la empresa, contando con la participación de Eduardo Núñez Cámara, presidente del



Imagen 10. Inauguración del Monumento a Velasco como reconocimiento de los trabajadores del valle, el 24 de junio de 1994. Foto: Santos Baldeos Ardián.

Directorio, y de Carlos Rivas Urteaga, Gerente de la azucarera (Zambrano, 2019).

"Hoy Andahuasi está partido en dos. El Sindicato de Trabajadores controla por la fuerza el ingenio azucarero y más de la mitad de los campos de cultivo de caña. El Grupo Wong posee aún la mayoría de las acciones de la empresa, pero en la práctica sólo maneja una pequeña parte de los cultivos y de la producción de azúcar rubia" (Zambrano, 2019). A esto habría que sumar la parte que el Grupo Bustamante se asigna como suya.

La historia de la disputa sigue. Los intereses de los trabajadores que anhelan mantener el pleno control sobre una empresa que consideran su patrimonio y los grupos Wong y Bustamante cuyos intereses siguen en juego. Así, el futuro de este ingenio azucarero -el más importante del departamento de Lima y uno de los más significativos del país- aún tiene capítulos por escribir.



Imagen 11. Portada del diario *Expreso*, del 21-10-2011.

Conclusiones

- Las tierras del valle Huaura-Sayán (Lima, Perú), desde sus años iniciales, fueron escenario de cambios en términos de ocupación, propiedad, trabajo y producción; como del crecimiento de su importancia económica. El régimen de haciendas desde la ocupación española privilegió los cultivos de caña de azúcar y algodón. El desarrollo de la agroexportación en siglo XX elevó las ganancias para sus propietarios y las demandas de sus trabajadores por mejores condiciones de vida y trabajo, llevándolos a organizarse en sindicatos por haciendas y centralizarse en la Federación de Trabajadores Campesinos del Valle de Huaura-Sayán, bajo control del partido Aprista.
- La aplicación del Decreto Ley 17716, Ley de Reforma Agraria, en el valle de Huaura, como a nivel nacional, produjo un cambio radical en la posesión y aprovechamiento de las tierras. La implementación y funcionamiento de las 24 cooperativas agrarias de producción con todas las limitaciones y facilidades, revolucionó la vida cotidiana de los campesinos. La organización y participación del movimiento campesino bajo orientación independiente (la Federación Campesina del Valle de Huaura-Sayán y la Confederación Campesina del Perú, CCP) como desde las esferas gubernativas (Liga Agraria del Valle de Huaura y la Confederación Nacional Agraria, CNA) contribuyó a su afirmación.
- Con el cambio de conducción de Gobierno en 1975 se endure la política agraria en desmedro de los trabajadores del campo: cesa el proceso de afectación de las tierras, se imponen mayores cargas tributarias, se fijan topes salariales, se suspende el derecho de huelga; además, se agudizan las contradicciones internas en las cooperativas entre empleados, técnicos y obreros, se retrasan los pagos de salarios, hay demora en los préstamos del Banco Agrario, se producen cambios bruscos de precios en los mercados, se debilitan las organizaciones sindicales en el

campo. En síntesis, crisis en el régimen de las cooperativas e inicio del proceso de reversión de la política agraria.

- A fines de 1980 se inicia el proceso de reestructuración de las empresas asociativas de la costa peruana. Se establecen las cooperativas agrarias de trabajadores, CAT y cooperativas agrarias de usuarios, CAU. Se da paso al proceso de parcelación de tierras de las cooperativas a tono con la política gubernativa de los últimos años. Los parceleros tienen dificultades para acceder a los préstamos, semillas, abonos insecticidas y se ven forzados a vender o arrendar sus tierras, ofreciéndose como peones de las mismas. La falta de organización no les permite encarar el problema en conjunto. Los grupos económicos aprovechan para adquirir tierras a los parceleros, como la Empresa Agraria Azucarera Ingenio en manos del Grupo Wong. La Empresa Agraria Andahuasi, por decisión mayoritaria de sus trabajadores se mantiene en poder de ellos, pero envuelta en serios conflictos de intereses con los grupos económicos Wong y Bustamante.
- 50 años después de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria N° 17716, los trabajadores agrarios del valle de Huaura-Sayán (a pesar de la situación actual en que se hallan), sin distinción alguna, en su gran mayoría, se sienten agradecidos con el general Juan Velasco Alvarado. Consideran que, la Reforma Agraria, les cambió la vida; por primera vez se sintieron dueños de la tierra, labraron un futuro distinto para sus hijos y miraron con optimismo el futuro.

Referencias bibliográficas:

Burenius, C. (2001). *Testimonio de un fracaso, Huando. Habla el sindicalista Zózimo Torres.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Carrera Huaranga, E. (1984). *Proceso de conversión de Hacienda a Cooperativa Agraria de Producción. Caso: CAP Caldera Ldta. 221*

(Huaura Sayán) [Tesis de Licenciatura en Sociología]. Huacho: Universidad Nacional José Faustino Sánchez Carrión.

Empresa Azucarera Andahuasi. (2000). *29 años cosechando riqueza.* Andahuasi: Consultorio Gráfico.

Empresa Azucarera El Ingenio. (2017). *Empresa Azucarera El Ingenio S.A. Estados financieros al 31 de diciembre de 2016 y de diciembre 2015.* Obtenido de http://agroingenio.pe/smv/SMV%202016/IV%20Trim%202016/Notas%20EEFF%20al%2031.12.2016.pdf

Escobedo, J. (2015). La situación de Perú. En J. Escobedo (Ed.), *La tierra un recurso en disputa. Instituciones, actores y procesos en Argentina, Colombia, Perú y Venezuela* (págs. 80-127). Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales.

Espinal, V. (2016). La Confederación Nacional Agraria en el marco de las luchas campesinas, 1974-2014. *Pensar Historia*(6), 38-59.

FAO. (1970). *Reconocimiento sobre el uso de aguas y tierras para el desarrollo de la cuenca del río Huaura, Perú. Informe Final, vol. I.* Roma: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Matos, J., & Mejía, J. (1980). *La Reforma Agraria en el Perú.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Morales, C. (1984a). *Movimiento campesino y organización sindical en el Perú. I Convención del Frente de Defensa del Agro valle Huaura-Sayán.* Huacho: CIDAPS.

Morales, C. (1984b). *Diagnóstico y alternativas para el agro del Norte Chico.* Huacho: CIDAPS.

Morales, C. (1986). *Crisis agraria y problemas en el valle de Huaura-Sayán e Irrigaciones.* Huacho: IDER.

Morales, C. (1987). *Parcelación y alternativas para la organización campesina. Valles: Huaura-Pativilca-Huaral (Norte Medio).* Huacho: IDER.

Paz, L. (1975). *Desarrollo integral del medio rural. Reunión técnica sobre desarrollo rural integrado.* Lima: Cencira.

Zambrano, A. (2019). Hermanos Wong acusados de estafa. *Hildebrant en sus Trece*(435), 10-11.

Zimmermann, A. (1998). *Crisis de la industria azucarera. El ejemplo de Andahuasi.* Lima: s.p.i.

Zubieta, F. (1996). *Calendario histórico regional: Barranca, Huaura, Huaral*. Huacho: s.p.i.

Zubieta, F. (2019). *Sentimos que la tierra es nuestra. Reforma Agraria y campesinado en el valle de Huaura-Sayán*. Huacho: Gráfica Imagen.

Zurita, P., Juárez, A., & Nieto, J. (2001). *Valle Huaura-Sayán: Nuevo rostro del desarrollo agrícola*. Huacho: CAPER.

Testimonios de líderes campesinos:

Edgardo Lastres Gonzáles (1952)

Wálter Maldonado Quispe (1946)

Martín Rodríguez Gutiérrez (1934).

Artículo

Narrativa de la Post-dictadura argentina.
Cuando la ficción se apodera del presente

Andrea *Candia Gajá*
Universidad Nacional Autónoma de México
andreacandia@gmail.com

Recibido: 07-02-2020
Aceptado: 20-04-2020

Resumen: La década del setenta representó para América Latina un periodo de lucha y resistencia en contra de los regímenes dictatoriales que se instalaron en la región. Después de siete años de terrorismo de Estado, el tejido social de la Argentina se enfrentó a las consecuencias que dejó un régimen marcado por la intención de borrar a toda una generación de la historia. El desenlace de los años de dictadura dio lugar al desarrollo de una generación de *hijos* que conformaron su identidad a partir de la clandestinidad y el exilio al que debieron acompañar a sus padres o bien, desde la permanente ausencia de éstos. De esta manera, al igual que lo hizo la generación anterior, encuentran en la literatura –y en otras manifestaciones culturales– la forma de abordar las problemáticas que los marcaron desde niños y poder expresarlas en el campo del análisis.

Palabras clave: *narrativa, post-dictadura, hijos, militancia, literatura.*

Narrative of the Argentine Post-dictatorship. When fiction takes over the present

Abstract: For Latin America, the seventies represented a period of continued confrontation and resistance against the dictatorial governments installed all over the region. After seven years of terrorism, the Argentinian society faced the consequences of a regimen that pretended to erase a whole generation from the Argentinian history. The years of dictatorship created a generation of *descendants* (sons and daughters of the opponents to the dictatorship) who had to elaborate their identity from the secrecy and exile of their parents, as well as from the perpetual absence of them (because of the methods of force disappearance). This generation has found in literature –and other cultural manifestations- the way to face the experiences they had to live as children.

Keywords: *narrative, post-dictatorship, descendants, militancy, literature.*



Narrativa da pós-ditadura argentina. Quando a ficção assume o presente

Resumo: A década de 1970 representou para a América Latina um período de luta e resistência contra os regimes ditatoriais que se estabeleceram na região. Após sete anos de terrorismo de Estado, o tecido social da Argentina enfrentou as consequências de um regime marcado pela intenção de apagar toda uma geração da história. O resultado dos anos de ditadura deu origem ao desenvolvimento de uma geração de *crianças* que moldaram sua identidade da clandestinidade e do exílio, para as quais tiveram que acompanhar seus pais ou, de sua ausência permanente. Dessa forma, assim como a geração anterior, eles encontram na literatura - e em outras manifestações culturais - o caminho para abordar os problemas que os marcaram desde a infância e poder expressá-los no campo da análise.

Palavras-chave: *narrativa, pós-ditadura, crianças, militância, literatura.*

El 24 de marzo de 1976 con la destitución de la presidenta Isabel Martínez y la ocupación *de facto* del poder por parte de las Fuerzas Armadas, la sociedad argentina ingresó en un período de aplicación sistemática del terrorismo de Estado contra las organizaciones populares. Secuestros, desapariciones, asesinatos, torturas y el exilio de miles de intelectuales y luchadores sociales fueron algunas de las consecuencias generadas por el régimen dictatorial.

La dictadura se mantuvo hasta 1983, cuando una situación social, económica y política insostenible aunada a la presión internacional y a las consecuencias negativas de la derrota en Malvinas, dejaron como única salida al régimen la convocatoria a elecciones. El proceso electoral favoreció al Partido de la Unión Cívica Radical representado por Raúl Alfonsín devolviendo la democracia a la sociedad argentina el 10 de diciembre de ese año.

Después de siete años de férrea dictadura militar, el tejido social se enfrentó a las consecuencias que dejó un régimen marcado por la intención de borrar a toda una generación de la historia argentina. Y como suele ocurrir en muchos actos de resistencia, las manifestaciones culturales empezaron a tener una presencia significativa en el espacio social. Literatura, teatro, cine, entre otras, se llenaron de expresiones de denuncia y representaciones testimoniales que mostraban la censura y represión del periodo dictatorial.

El proceso de reunificación de una sociedad que durante años vivió fracturada entre desaparecidos, censura, violencia y distintos tipos de exilios[1] quedó representado en una súbita proliferación de textos testimoniales, ficciones y muestras culturales que inundaron el espacio público. Algunos trabajos literarios de época comenzaron a cuestionar, por ejemplo, los errores de la lucha armada, así como el desenlace y la

1 Se vivieron básicamente dos tipos de exilio: el exilio interior, que consistió en un constante cambio de residencia e identidad dentro del territorio argentino; y el exilio que provocó la migración de muchos perseguidos políticos hacia otros países.

efectividad de episodios como la contraofensiva ejecutada por la organización Montoneros en 1979, que consistió en el regreso de un grupo de militantes en un momento en el cual la represión estatal ya había diezmado gravemente a esa agrupación político-militar.

El ejercicio de la rememoración de los años de lucha y desarraigo que el espacio literario brindó a los ex-militantes dio inicio al replanteamiento de un pasado imborrable, vigente y, en ocasiones, duramente confrontativo. Como afirma la ensayista y crítica literaria Beatriz Sarlo, en su libro *Tiempo Pasado*, "el regreso del pasado no es siempre un momento liberador del recuerdo, sino un advenimiento, una captura del presente. Proponerse no recordar es como proponerse no percibir un olor, porque el recuerdo, como el olor, asalta, incluso cuando no es convocado" (Sarlo, 2006, pág. 9).

En esta exhumación de los restos de la historia, se enfrentaron voces que permitieron empezar a replantear la interpelación entre distintas miradas de la memoria, con el propósito de construir un caleidoscopio que muestre los pliegues de las historias que conformaron y que siguen constituyendo la realidad de un país que continúa en elaboración del duelo de un pasado que no debe ser olvidado y que, como afirma Sarlo, *se hace presente*.

Hijos de los setenta

El acto de desenterrar el pasado no estuvo limitado únicamente a quienes formaron parte activa de la resistencia a la opresión. El desenlace de los años de dictadura resultó en el protagonismo de una generación de *hijos* que conformaron su identidad a partir de la clandestinidad y el exilio al que debieron acompañar a sus padres o bien, desde la permanente ausencia de éstos.[2]

2 La generación de hijos de la década del setenta no se encuentra únicamente marcada por quienes vivieron con sus padres el exilio o la desaparición de éstos, sino también por los hijos de los perpetradores, algunos de los cuales hoy, de igual manera, se enfrentan a procesos de asimilación y reconciliación con sus progenitores.

Fue así como creció una generación que abrió el espacio a la crítica a partir del distanciamiento con quienes los precedieron. Son, como lo afirman Carolina Arenes y Astrid Pikielny en su libro *Hijos de los 70* "hijos e hijas de hombres y mujeres que estuvieron relacionados de algún modo con la violencia política de los años 70...Hijos que defienden lo actuado por sus padres. Hijos que los cuestionan y toman distancia" (Arenes & Pikielny, 2016, pág. 9).

Dicha generación ha crecido en medio de la necesidad del recuerdo y el deseo del olvido; entre fluctuaciones de reivindicación y enojo, de compromiso militante y apatía ciudadana, de ruptura y resistencia.

Existe un quiebre con la generación que militó en la década del setenta, que se presenta a partir de una evidente cuestión temporal. Los *hijos* asumen que su postura frente a los hechos no es la misma que la que tuvieron sus padres. Reconocen que ellos no son los protagonistas de los movimientos de oposición a la dictadura, pero dejan ver las consecuencias que dichos acontecimientos tuvieron en sus vidas personales. Existe un distanciamiento con la generación anterior que no implica necesariamente rechazo, sino que mayoritariamente convoca al reconocimiento e incluso, en algunos casos, a la reivindicación.

La resistencia se representa a través de la lucha contra el olvido, un enfrentamiento mediante el cual, desde recursos culturales, los *hijos* han sabido remarcar la importancia de combatir la *desmemoria*. Como lo afirma la historiadora uruguaya Silvia Dutrénit, los hechos ocurridos durante la dictadura

> son experiencias que históricamente suelen afectar a varias generaciones tanto por constituir un hecho que cuando se produce afecta al involucrado directo, a sus padres y a sus hijos, dando lugar a un hecho multigeneracional, sino también porque de manera habitual desembocan en una transmisión generacional. Aún más cuando las circunstancias cargan con

> desaparecidos y ejecutados como saldo de la represión y la violencia políticas (Dutrénit, 2013, pág. 208).

En esta realidad, conviven distintas memorias que se mezclan entre las calles de un país que procura cerrar heridas. Hijos de exiliados, de desaparecidos, de militares se cruzan en un espacio común; en un tiempo que es presente, pero también es pasado, y que ha dado pie a la formulación de nuevas preguntas que retan a la historia y, sobre todo, confrontan a la generación anterior con propuestas discursivas que en su momento fueron muy complicadas de abordar.

La nueva generación no teme en mostrar las tensiones que le representa el compromiso militante. Se muestra displicente, desafiante y, en lo que podría considerarse como un ejercicio de distanciamiento frente a los temas a tratar, utiliza la ficción y la ironía para abordar nuevas interrogantes y embestir a sus predecesores.

Estos actores sociales responden a cuestionamientos suscitados de sus propias circunstancias de vida, dialogan con su realidad y cuestionan acciones que incidieron directamente en ellos.

La Narrativa de la post-dictadura

De esta manera, al igual que lo hizo la generación anterior, encuentran en la literatura -y en otras manifestaciones culturales- la forma de abordar las problemáticas y arrojarlas al campo del análisis.

Surge así, lo que podríamos denominar como la corriente de la literatura de la post-dictadura en la que algunos de los hijos de los militantes se han apoderado del espacio cultural para transportar a la ficción, la realidad de una sociedad acompañada de sombras y ausencias. Tal es el caso, por ejemplo, de Mariana Eva Pérez (1977) y Félix Bruzzone (1976) (hijos de padres desaparecidos) y Laura Alcoba (1968) (hija de exiliados), tres escritores que han cobrado notoriedad en el espacio literario argentino utilizando el ejercicio narrativo y la ficción como

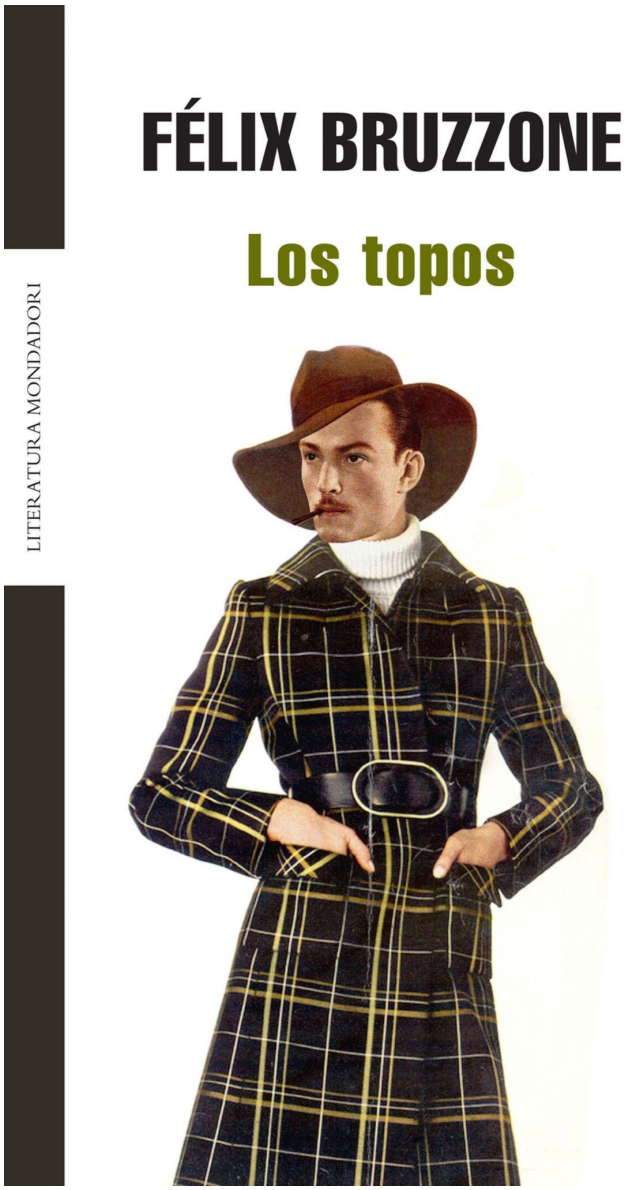


Imagen 1. www.amazon.com

espacios de reflexión de la vida en la post-dictadura. Desde sus textos, han dejado ver las complejidades de vivir *siendo hijos de...*, los asegunes de la herencia militante y las vicisitudes de la construcción y reestructuración de la memoria familiar.

La distancia temporal, les ha permitido constituirse como ese puente de conocimiento entre la experiencia militante de sus padres en los setenta, la desaparición y la vida rodeada de ausencias que dejó como resultado la dictadura, y el desafío de la reconstrucción después de lo vivido.

De esta forma, la narrativa de post-dictadura, y más específicamente la narrativa de *hijos*[3], se presenta como el vínculo entre tiempos que conviven y conversan de manera simultánea reconciliando el pasado con las vivencias actuales y cuestionando las formas de acción del presente.

¿Qué temas desarrolla esta corriente literaria, o desde qué perspectivas los retoma?

Podría argumentarse que la temática de estos escritores no presenta novedades respecto a la generación anterior. Suponer que los temas a tratar sean completamente nuevos hablaría sobre una historia concluida. Sin embargo, el planteamiento que los nuevos textos aporta, permite analizar los procesos sociales a partir de miradas innovadoras que ofrecen cuestionamientos y reflexiones que más allá de explicar el proceso dictatorial, nos hablan sobre una sociedad que continúa en combate con sus fantasmas.

La *ausencia* de los familiares y amigos desaparecidos es uno de los puntos centrales, y tal vez, el más importante de estos relatos. No solamente desde la perspectiva personal, sino como un elemento de identificación social.

El investigador Gabriel Gatti en su artículo *Las narrativas del detenido-desaparecido (o de los problemas de la representación ante las catástrofes sociales)* afirma que:

> La desaparición forzada de personas es un fenómeno que afecta a la identidad y al sentido: ataca al edificio de las identidades, cuyas bases dinamita; somete al lenguaje a uno de sus límites, obligándolo a situarse en el lugar en el que las cosas se disocian de las palabras que las nombran. Por eso la figura del detenido-desaparecido

3 Teresa Basile, en su libro *Infancias. La narrativa argentina de HIJOS*, denomina como literatura de HIJOS a los textos escritos por 'hijos de' militantes de los setenta. A pesar de usar la palabra en mayúsculas, elimina los puntos entre cada letra para evitar que se confunda con la organización H.I.J.O.S. (*Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio).*

es, en muchos planos, una figura difícil de pensar y de vivir. Habla de individuos sometidos a un régimen de invisibilidad, de hechos negados, de cuerpos borrados, de cosas improbables, de construcción de espacios de excepción (Gatti, 2006, pág. 28).



Imagen 2. www.goodreads.com

En el caso de la novela *Los Topos* (2008), de Félix Bruzzone, por ejemplo, un protagonista sin nombre define las bases de la construcción identitaria. La ausencia de nombre se presenta como un ejercicio dual entre la condena de *ser nadie*, y la posibilidad de *ser todos*. El protagonista se define a través de lo inconcluso, lo imperfecto y del incansable impulso de búsqueda.

Nos encontramos, en este caso, frente a un texto que habla acerca de un presente derivado de un pasado complejo envuelto en ausencias e incertidumbres que determinan la confusa relación del protagonista con el entorno, sus fantasmas y la construcción de una *identidad rota*[4] e incompleta.

El protagonista se reconoce a través de las ausencias; se mira a partir del vacío. Se comprende como un ser inconcluso que no termina de construirse o bien, que se constituye desde un conjunto de piezas dispersas. Explicarse a sí mismo implica evocar a los otros -los ausentes- y señalar lo que hace falta, aquello que no está. Es a partir de la desaparición de sus padres que logra percibirse a él mismo como un sujeto definido por las ausencias y la sensación de abandono.

Algo similar ocurre en el caso de la novela *Diario de una princesa montonera. 110% verdad* (2012), de Mariana Eva Pérez. La protagonista de este texto también narra desde una primera persona, de la cual nunca conocemos su nombre y, a partir de un enfoque sumamente irónico, su vinculación con las ausencias. Colocando al lector en un confuso juego de interpretación entre datos verídicos, ficción y sarcasmo Pérez plantea, a través de su protagonista, el complejo proceso de crecer bajo la espera de la llegada de esas ausencias que figuran como eternas sombras.

De igual forma, busca constantemente anécdotas e imágenes que la acerquen a sus padres para consolidar su identidad y lazos de pertenencia.

4 Teresa Basile, acuña el concepto *identidad rota* a la compleja construcción identitaria que presentan tanto los personajes de las novelas de HIJOS (como ella lo usa), como los *hijos de* en la vida cotidiana.

El impulso por la búsqueda es otro de los elementos que se perciben en esta narrativa. Para los protagonistas de las ficciones que componen estos relatos no hay sentido de sí mismos sin el factor del deseo del hallazgo el cual se encuentra íntimamente relacionado con las desapariciones. ¿A quién se busca? ¿Realmente se espera encontrar algo o la exploración es simplemente el motor para caminar?

Como lo explica Teresa Basile, en su libro *Infancias: la narrativa argentina de HIJOS* en el caso de Bruzzone como de muchos otros escritores pertenecientes a la literatura de *hijos*, "la búsqueda se vuelve una matriz estilística y un principio constructivo de la estructura narrativa" (Basile, 2019, pág. 154). Dicha estructura narrativa permite ir más allá del sentido de búsqueda que los personajes llevan a cabo para encontrar restos del pasado. El ejercicio de la exploración se constituye, en realidad, como un deseo de construcción de la identidad propia a partir de las ausencias.

En *Los Topos* (2008), se busca a una madre y a un padre desaparecidos; se busca la posibilidad de un hermano; a la pareja y a un posible hijo.

En el caso de *Diario de una princesa montonera* (2012), la protagonista construye gran parte de su sentido de vida alrededor del constante ejercicio del deseo del hallazgo. Busca información sobre sus padres y sobre el hermano nacido en cautiverio.

Los niños apropiados son otro de los ejes temáticos que construyen estas nuevas narrativas. La protagonista propuesta por Mariana Eva Pérez, emprende un arduo trabajo para dar con su hermano nacido en cautiverio. El encuentro rompe con el romanticismo y plantea otras realidades posibles cuando la relación entre ellos se torna mucho más complicada de lo que se podría haber pensado. ¿Realmente para todos, la verdad libera?

La herencia militante acompaña la ficción de estos escritores. Los protagonistas de sus relatos se debaten entre el deber de continuar la militancia o asimilar cierto rechazo

o imposibilidad de ejercer la misma. Los episodios en los que narran sus múltiples acercamientos a organizaciones como H.I.J.O.S. permiten comprender la necesidad de encontrar grupos de pertenencia, así como los desacuerdos y diferencias que se generan dentro de éstos.

Tanto el protagonista de *Los Topos* (2008), como la protagonista de la *Princesa Montonera* (2012), describen varios acercamientos y distanciamientos a las organizaciones de Derechos Humanos. En ese vaivén lidian entre el deseo de continuar el trabajo iniciado por sus padres durante los años de resistencia a la dictadura, y la imposibilidad de encontrar, aún ahí, el verdadero espacio de pertenencia. Se confrontan entre la necesidad de *hacer justicia* y *rendir homenaje* a sus predecesores, y aceptar que, en ocasiones, aunque la causa sea la misma, las formas de ejercer la resistencia son distintas. En una postura más crítica llegan a señalar, incluso, las condiciones exageradamente *sectarias* que pueden surgir dentro de dichas agrupaciones.

La producción literaria de Laura Alcoba, a través de su novela *La casa de los conejos* (2008) y posteriormente con *El azul de las abejas* (2014), muestra la experiencia de vivir la clandestinidad y el exilio para una menor y cómo, la lectura y escritura, se constituyen como elementos clave en la reconfiguración identitaria.

En el primer título mencionado, Alcoba relata la vida de una niña de siete años que aprende a vivir en la clandestinidad, a presenciar e interpretar lo que ve, incluso a seleccionar y depurar información. Una casa de imprenta disfrazada de criadero de conejos se convierte en el espacio del cual, como si se tratara de una militante adulta, la pequeña será expulsada a vivir un exilio que, con el paso del tiempo, la transformará en una extranjera en su propio país.

La protagonista, que al igual que los otros dos títulos mencionados, narra en primera persona, comienza a ser otra y se deja ver como una niña forzada a vivir una vida de adulta. Conoce la militancia de sus padres, el nombre de la organización

a la que pertenecen y, hasta donde la inocencia de una menor de edad le permite, comprende el desafío del compromiso ideológico y militante de los mayores que la rodean.

El papel de los abuelos se manifiesta de manera clara en la narrativa de *hijos* no solo como la figura que acompaña a los nietos sino como un pilar en la educación de los mismos. Los tiempos de ausencia intermitente de los padres son suplantados por el protagonismo de los abuelos quienes, a pesar de no comulgar en ciertas ocasiones con la militancia de sus hijos, se introducen en la tormentosa dinámica de la estrategia, la clandestinidad y la persecución. En la novela *La casa de los conejos* (2008), la autora narra su vida entre las

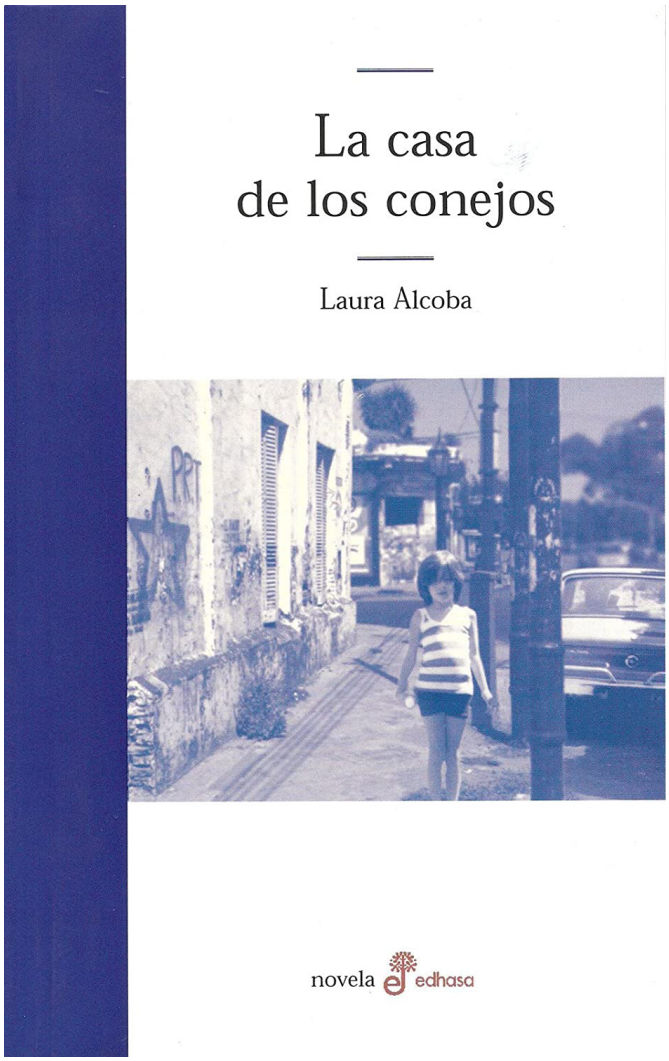


Imagen 3. www.amazon.com

casas de sus abuelos, quienes la llevaban a calles y esquinas predeterminadas donde se encontraría con su madre, o bien, quienes la acompañaban a la prisión para hacer las visitas a su papá que se encontraba detenido. Por su parte, Bruzzone y Pérez permiten apreciar la dinámica familiar en hogares donde la ausencia de los padres es suplantada por el papel de los abuelos que deben comenzar a cumplir con el rol de los progenitores.

En el caso de *El azul de las abejas* (2014), la protagonista pasa de vivir una vida intermitente, cambiante, poblada de claroscuros y oculta en Argentina, a habitar un país en donde el idioma se convierte en el primer obstáculo a superar cuando la protagonista llega a vivir a Francia con su madre exiliada.

A pesar de que no todos los *hijos del exilio* tuvieron la barrera del idioma como primer encuentro, el reajuste del castellano a las exigencias de un nuevo espacio cultural, representó el equivalente a replantearse los códigos culturales y comprender que, a pesar de referirse en la misma lengua, se hablaba distinto.

La clandestinidad y la persecución, incluso la militancia indirecta, habían cambiado la percepción de la niña, sin embargo, sería el exilio lo que la transformaría para siempre.

Aunque no necesariamente de manera literal, aspectos que fueron narrados, sobre todo, en los textos testimoniales, son retomados desde la ficción por esta nueva corriente literaria.

Temas como los centros clandestinos de detención y su dinámica represiva dan un giro para ser repensados, desde la ficción, por la generación de hijos de la militancia. Se apoderan de circunstancias y emociones que, a través de personajes imaginarios, abordan e intervienen estos espacios del horror.

La presencia de los campos clandestinos de detención en la narrativa de *Los Topos* (2008) es constante no sólo en referencia literal sino también de manera figurada a través de los ejercicios de violencia a los que se ven sometidos los personajes que componen el relato.



Imagen 4. www.politicargentina.com

Los otros *hijos*

A pesar de que en este artículo nos hemos enfocado en la producción literaria realizada por los hijos de los militantes de los setenta, es importante mencionar, que no son los únicos que han dejado rastro en su literatura sobre la dinámica social de una generación que ha vivido bajo las consecuencias derivadas de la dictadura cívico-militar.

El caso de las escritoras Samanta Schweblin (1978) y Mariana Enriquez (1973) así como de autores como Demián Verduga (1974), permite ver cómo la narrativa queda inevitablemente empapada por temas que, en distinta medida, rodean el día a día de la sociedad argentina.

Hablando específicamente de Schweblin y Enriquez, autoras que se han consagrado en la línea de la literatura fantástica, cuentan con algunos textos como *En la Estepa*, cuento que forma parte de la colección que lleva por título *Pájaros en la boca* (2008) de Samanta Schweblin y *Cuando hablábamos con los muertos* (2013) del libro con el mismo título de Mariana Enriquez.

Personajes y situaciones que no vemos determinan la dinámica de sus relatos; lo que no escuchamos tiene, sin embargo, voz propia. Es decir que aquello o aquellos que faltan, explican lo que sucede. Hay un nexo permanente entre las ausencias y las presencias, los diálogos y los silencios.

En el caso de ambos relatos, el *no estar* se presenta como el elemento que detona la búsqueda de lo deseado; la posesión de aquello que no se conoce. Hay algo o alguien que hacen falta y existe una necesidad de relacionarse y convivir con ello. La ausencia es, a su vez, una presencia permanente en el relato; una especie de silueta sin dueño.

En la Estepa (2008), nos muestra una pareja que busca desesperadamente algo o a alguien a quien el lector jamás llega a conocer. El motor de vida parece ser la obsesión por encontrar lo que aparentemente hace falta.

Cuando hablábamos con los muertos (2013) de Mariana Enriquez presenta la figura de la ausencia no solamente como una representación constante sino como el elemento que forja el sentido de pertenencia en una comunidad. Lo que mantendrá a un grupo de amigas unido será el factor común de convivir con la idea de alguien, con una figuración, con la incertidumbre sobre el paradero de quien no está.

La efigie del desaparecido se muestra, en ambos casos y haciendo alusión a los textos de Bruzzone y Pérez mencionados anteriormente, como ese vínculo de pertenencia, pero también como un elemento de quiebre social; como un antes y un después en los mecanismos para relacionarse.

Los protagonistas de muchos de los textos de la narrativa de post-dictadura –independientemente de las historias personales de los autores- se sitúan en espacios rodeados de ausencias en donde la ficción y realidad se sobreponen una a la otra.

Estos textos hacen de la búsqueda el sentido de vida. Existe una tensión permanente en el acto de indagar. Dicho ejercicio, en ocasiones, pareciera ser más poderoso que el deseo del hallazgo de lo que se espera encontrar. La búsqueda

se convierte en la rutina, en la única certeza y no sólo como el medio para obtener un fin, sino más bien como el anclaje a la realidad y la razón de ser de los protagonistas de los relatos.

Es así como gran parte de los textos producidos en este tiempo conversan con determinadas imágenes colectivas reelaborándolas, cuestionándolas y resignificándolas.

Esta narrativa se construye a partir del abordaje de temas que plantean la reconfiguración de un pasado que sigue vigente. La escritura de post-dictadura pretende efectuar una relectura del ayer (la dictadura) desde una nueva mirada; la presente.

Sus personajes les permiten interactuar con su historia a partir de una postura crítica en la que el juego ficcional, la confrontación y la ironía proporcionan las herramientas para abordar temáticas que durante mucho tiempo fueron asuntos *tabú*. Este uso de la ficción permite establecer un vínculo irreverente y desafiante que invita a pensar la actualidad social, política y cultural de Argentina desde una perspectiva crítica que reivindica el pasado, restituye lo actuado, y en ocasiones reprocha la lucha, y coloca sobre la mesa de debate las problemáticas de una realidad compleja y en constante búsqueda de sanación.

La escritura de post-dictadura se presenta como una narrativa que incomoda, cuestiona e induce a situar la mirada en una generación que, desde la provocación y la reivindicación de sus propuestas, ejerce una manera particular de luchar contra el olvido.

Referencias bibliográficas:

Arenes, C., & Pikielny, A. (Edits.). (2016). *Hijos de los 70. Historias de la generación que heredó la tragedia argentina.* Buenos Aires: Sudamericana.

Basile, T. (2019). *Infancias: La narrativa argentina de HIJOS.* Buenos Aires: Editorial Universitaria Villa María.

Dutrénit, S. (2013). La marca del exilio y la represión en la "segunda generación". *Historia y Grafía, 21*(41), 205-241. Obtenido de http://www.revistahistoriaygrafia.com.mx/index.php/HyG/article/view/60

Gatti, G. (2006). Las narrativas del detenido-desaparecido (o de los problemas de la representación ante las catástrofes sociales). *CONfines de Relaciones Internacionales y Ciencia Política, 2*(4), 27-38. Recuperado el 21 de enero de 2020, de https://confines.mty.itesm.mx/articulos4/GGatti.pdf

Sarlo, B. (2006). *Tiempo Pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión.* México: Siglo Veintiuno Editores.

Imaginarios sociales en torno a los inmigrantes venezolanos en la ciudad de Ayacucho, Perú

Roly Jaime *Najarro Martínez*
Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú
rolyjaimenajarro@gmail.com

Recibido: 26-11-2019
Aceptado: 01-04-2020

Resumen: Venezuela, de ser un país receptor de migrantes, antaño, se ha convertido, en los últimos años, en emisor de los mismos; contrariamente, Perú y la ciudad de Ayacucho, de ser emisores, pasaron a ser receptores, especialmente de ciudadanos venezolanos; dicho de otra manera, hoy, se vive nuevas configuraciones en el panorama de la migración latinoamericana e internacional. El presente artículo estudia los imaginarios sociales de los venezolanos que llegaron a Perú y a la ciudad de Ayacucho; igualmente, analiza los imaginarios sociales de los ciudadanos ayacuchanos en torno a la presencia de los inmigrantes venezolanos; por último, examina las perspectivas futuras de los inmigrantes venezolanos presentes en la ciudad de Ayacucho.

Palabras clave: *imaginarios sociales, ciudadanos ayacuchanos, inmigración venezolana.*

Social imaginary around Venezuelan immigrants in the city of Ayacucho, Peru

Abstract: Venezuela, being a migrant receiving country, in the past, has become, in recent years, an issuer of them; on the contrary, Peru and the city of Ayacucho, if they were emitters, became receivers, especially of Venezuelan citizens; in other words, today, new configurations are being experienced in the Latin American and international migration landscape. This article studies the social imaginary of Venezuelans who arrived in Peru and the city of Ayacucho; likewise, it analyzes the social imaginary of the citizens of Ayacucho around the presence of Venezuelans immigrants; finally, examine the future perspectives of Venezuelans immigrants present in the city of Ayacucho.

Keywords: *social imaginary, citizens of Ayacucho, Venezuelan immigration.*



Imaginário social em torno de imigrantes venezuelanos na cidade de Ayacucho, Peru

Resumo: A Venezuela, por ser um país receptor de migrantes, no passado, tornou-se, nos últimos anos, seu emissor; pelo contrário, o Peru e a cidade de Ayacucho, se eram emissores, tornaram-se receptores, especialmente de cidadãos venezuelanos; em outras palavras, hoje, novas configurações estão sendo experimentadas no cenário migratório latino-americano e internacional. Este artigo estuda o imaginário social dos venezuelanos que chegaram ao Peru e à cidade de Ayacucho; da mesma forma, analisa o imaginário social dos cidadãos de Ayacucho em torno da presença de imigrantes venezuelanos; finalmente, examina as perspectivas futuras dos imigrantes venezuelanos presentes na cidade de Ayacucho.

Palavras-chave: *imaginário social, cidadãos de Ayacucho, imigração venezuelana.*

Introducción

La presente investigación aborda los imaginarios sociales en torno a los inmigrantes venezolanos en la ciudad de Ayacucho. De acuerdo con Castoriadis, lo imaginario no es la imagen de algo, lo ficticio, especulativo o las fantasías individuales, sino: "es creación incesante esencialmente indeterminada (histórico-social y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de 'alguna cosa'. Lo que llamamos 'realidad' y 'racionalidad' son obras de ello" (2013, pág. 12). Es decir, los imaginarios sociales son construcciones mentales compartidas socialmente, de significaciones "institucionalizadas" o validadas colectivamente, "de determinados tipos de relaciones sociales, de estilos del pensar, del hacer y del juzgar; juzgar; en síntesis, configuración de lo real en términos de plausibilidad socialmente compartida" (Baeza, 2011, pág. 31).

Según Aliaga (2008), el imaginario social hace referencia a dos cuestiones fundamentales: lo imaginario y lo social. Es imaginario por la capacidad creativa del ser humano; en cambio, es social por ser producto de un proceso colectivo; de esta manera, coincide con Castoridis y Baeza. Los imaginarios analizados han sido creados e instituidos colectivamente por venezolanos y ayacuchanos, teniendo como principal foco a la migración internacional, que tiene dos aristas: la emigración, que es la salida de personas de un país emisor y la inmigración que es el proceso opuesto; es decir, la llegada de personas a un país o lugar receptor (Aliaga, 2008). En nuestro caso, el país emisor es Venezuela y el país receptor, Perú y la ciudad de Ayacucho.

La presente investigación tomó como referencia a la inmigración, aunque no descarta a la emigración. En tal sentido, desde el año 2017, aproximadamente, llegaron los primeros venezolanos a la ciudad de Ayacucho. Eran jóvenes, de ambos sexos, que vendían arepas[1] y otros productos en la Plaza Mayor

1 Alimento de origen venezolano en forma de torta o masa redonda en base de maíz seco y molido o de harina de maíz precocida.

de Huamanga y las calles contiguas a esta; pero, desde fines de 2018 hasta el momento, se ha incrementado la presencia de estas personas. Refiriéndose a la situación que atraviesa Venezuela, Castillo y Reguant (2017) señalaron que este país, de ser un receptor de inmigrantes, ha pasado, en los últimos años, a ser un país expulsor de emigrantes, motivados por una crisis económica y política nacional.

Haciendo paráfrasis, podemos decir que Perú y Ayacucho, de ser lugares expulsores de emigrantes, se han convertido en el presente en receptores de inmigrantes. Esto es así porque "algunas regiones consideradas anteriormente como zonas de emigración son ahora zonas de inmigración (Brah, 2011, pág. 209). Aunque no exista una cifra exacta sobre el número de venezolanos en Perú, los datos de Examen ONU Venezuela (2019) apuntan que ahora hay más de 850.000 venezolanos, superado solamente por Colombia. En caso de Ayacucho, tampoco existen cifras oficiales; pero, en conversaciones con un miembro de la Asociación de Venezolanos Unidos en Ayacucho,[2] supe que, dentro de ella, existe un aproximado de 480 personas, entre adultos, varones, mujeres y menores de edad; sin embargo, existe otro grupo de venezolanos que no pertenece a esta organización, por lo que el número total excedería fácilmente la millarada.

Desde su llegada, los venezolanos se convirtieron en "objetos" de conversaciones, comentarios, curiosidades y rumores por parte de los ayacuchanos. Al inicio, decían: "Pobrecitos, hay que ayudarlos", "Que sigan viniendo para mejorar la raza", entre otros. No obstante, durante los últimos meses del año 2019, el discurso cambió y empezaron a referirse como secuestradores, asaltadores, estafadores y delincuentes; es decir, empezó a predominar imaginarios sociales de rechazo y exclusión.

2 La Asociación de Venezolanos Unidos en Ayacucho es una organización de residentes venezolanos en la ciudad de Ayacucho. Según información obtenida, están en proceso de formalización y tiene como objetivo principal ayudar a sus miembros.

Con la intención de que el estudio alcance buen puerto, se planteó tres interrogantes: ¿Cuáles son los imaginarios sociales que impulsaron a los inmigrantes venezolanos a desplazarse de su país a Perú y luego a la ciudad de Ayacucho?, ¿Cuáles son los imaginarios sociales de los ciudadanos ayacuchanos en torno a la presencia de los inmigrantes venezolanos? y ¿Cuáles son las perspectivas, a futuro, que tienen los inmigrantes venezolanos presentes en la ciudad de Ayacucho? Para responder estas preguntas, hice trabajos de campo y de gabinete durante los meses de mayo, junio y julio del año en curso; asimismo, recopilé información necesaria a través de la observación y entrevista cualitativas.

La exposición está organizada en tres partes: la primera examina los imaginarios sociales de los inmigrantes venezolanos; para ello, utilicé ideas de autores como Aliaga (2008), Brah (2011), Enríquez, Meza y Fierro (2015). La segunda analiza los imaginarios sociales ayacuchanos en torno a los inmigrantes venezolanos; para ello, me valgo de los planteamientos de "incertidumbre social", del antropólogo indio Appadurai (2007), "lo nacional y lo no nacional", de Cardús i Ros (2003) y la "conciencia nacional" o "conciencia del nosotros", de Habermas (1999). La tercera examina las perspectivas futuras de los inmigrantes venezolanos; para ello, se acudió a las ideas de "traumas de separación" y "deseo de retorno", postuladas por Brah (2011). Se finaliza con las conclusiones y la bibliografía.

Imaginarios sociales de los inmigrantes venezolanos

En los tres últimos años, muchos países sudamericanos han acogido a millares de migrantes venezolanos; Perú y sus ciudades no han sido las excepciones. Estas personas resolvieron salir de su patria y hogar a causa de algún factor o por la combinación de varios de ellos. Como afirmó Aliaga: "(...) los individuos se han dispuesto o han sido obligados a aventurar hacia distintos espacios geográficos del planeta, producto de diversas causas (...)" (2008, págs. 5,6), construyendo un conjunto de

imaginarios sociales sobre la situación vivida en sus país; pero, también acerca del lugar de destino. Una vez llegados, se enfrentaron a una realidad diferente a la suya, lo que ocurrió con los venezolanos que llegaron a Perú y luego a la ciudad de Ayacucho. Empecemos viendo, en sus propias palabras, las causas que los motivaron a tomar la crucial decisión de salir de Venezuela:

> Más que todo, la situación del país, lo que es... la crisis económica que estamos viviendo actualmente; los sueldos no te dan para mantener a tu familia. Yo soy padre de familia, tengo dos hijos, me vine con mi esposa y ambos trabajamos acá para tratar la manera de traer nuestros hijos acá, para una mejor calidad de vida. Mis dos hijos están en Venezuela, al cuidado de mi madre (F. G., ingeniero petrolero, de 36 años).
>
> Oye... La situación, pues, yo tengo tres niños allá, acá tengo otro y la situación allá, pues... yo me paraba en la mañana y me iba a chambear y no me alcanzaba; el día de trabajo no me alcanzaba para nada, ni para comer, pues. El sueldo no alcanza para nada, porque aumenta el sueldo y más arriba aumenta la comida e igual; pues, no hay estabilidad, no hay ese punto de que va subir el sueldo y la comida va quedar ahí, en ese mismo precio, como acá. Esa es la gran diferencia (J. P., comerciante de frutas, de 22 años).
>
> Coooño, yo me vine de Venezuela porque la vaina allá está arrecha [difícil]. Yo quiero ayudar a mi mamá; quiero mandarle plata a ella; quiero, como se dice, pues..., superarme, para yo mandarle plata a ella. Como allá, uno trabaja, pero la plata no rinde. La vaina allá todo es caro, no alcanza para nada; la vaina allá no..., la situación está mal, muy mal (Y. A., ayudante de albañilería, de 20 años).



Imagen 1. Pintas alusivas a inmigrantes venezolanos en la fachada de una casa ubicada en la avenida Amancaes, distrito Andrés A. Cáceres Dorregaray. Foto de Roly Jaime Najarro Martínez, 2019.

De manera que la crisis económica[3] fue determinante para que estas personas salgan de Venezuela. La situación "está mal, muy mal"; es decir, inestable e insostenible; convirtiéndose, incluso, en una amenaza para la sobrevivencia misma de la gente; ya que los ingresos obtenidos y la moneda devaluada no alcanzan para solventar los gastos y la alimentación familiar; paralelamente, el precio de los productos de primera necesidad se incrementa a diario. En tal contexto, surge un conjunto de imaginarios sociales de incertidumbre, inseguridad, desesperanza, proyección pesimista del país y dificultad en la realización y las posibilidades de vida (Enríquez, Meza, & Fierro, 2015); entonces, fue momento de tomar una difícil

3 Kurmanaev (2019) señaló, basándose en algunos expertos, como causas de la actual crisis económica de Venezuela, al mal gobierno, la corrupción y las políticas erróneas del presidente Nicolás Maduro y su predecesor, Hugo Chávez; las que, finalmente, desataron una inflación desenfrenada que clausuró empresas y destruyó al país. Además, porque las duras sanciones económicas impuestas por el gobierno de Donald Trump contra el gobierno de Maduro, en meses recientes, habría empeorado la situación.

decisión: emigrar y dejar todo, familia (padres, hijos, hermanos y demás), hogar, amistades y toda la experiencia vivida.

De acuerdo con Aliaga (2008), más allá de las causas, concurre un elemento central en los procesos migratorios; el cual tiene que ver con la necesidad de un cambio en las condiciones de vida, existencia o subsistencia, y de búsqueda del bienestar, adquiriendo nuevos elementos que permitan disponer de mejores expectativas, tanto a nivel personal como familiar. De igual opinión es Brah, al sostener que: "(...) el deseo de la gente de buscar oportunidades que puedan mejorar sus condiciones de vida, los conflictos políticos, las guerras y las hambrunas son algunos de los factores que suponen un impulso para estas migraciones" (2011, pág. 209). Entonces, la escapatoria de Venezuela es ampliamente justificada; porque era la única manera de lograr "una mejor calidad de vida", de encontrar estabilidad económica y social, de superarse, de conseguir dinero y "mandar plata" a los familiares y, si es posible, traer a los hijos al nuevo lugar de residencia, para brindarles una mejor vida.

Una vez que salieron, o incluso antes, estas personas tuvieron que resolver el lugar de destino. En la elección de Perú, pesaron algunos factores; mientras que, para llegar, emplearon algunos mecanismos. A este respecto, se tienen los siguientes testimonios:

> Lo que pasa es que Perú abrió la puerta a muchos venezolanos y, en otros países, piden certificación para poder ejercer como profesional; la verdad que eso, en mi país, es un poco costoso. Entonces, ante la crisis, decidimos venirnos para acá; estaba en Colombia ocho meses, trabajaba como vendedor ambulante. Cuando Perú decidió abrir las puertas y las personas van a trabajar sin necesidad de que les estén pidiendo los papeles, decidimos venirnos a Perú. Ya estamos cinco meses y también tenemos familiares. Muchas personas nos han hablado de Perú, nos han dicho muchas cosas...

> (F. G., ingeniero petrolero, de 36 años).
> Porque mi hermano estaba acá, mi hermano salió primero, el primer emigrante de nuestra familia y ha llegado acá a Perú, pues. Yo estaba en Colombia, pero allá la cosa está fuerte pues, algunos ya se han cansado... Por eso, llegué acá; me comentó que la cosa acá era mejor, que se trabajaba normal, conseguías tu dinero y mandabas a Venezuela (J. P., comerciante de frutas, de 22 años).
> Coooño, porque me dicen que aquí la vaina está un poquito como mejor, que la gente ayudan a uno, le ayudan a uno pues, le dan trabajo y vaina (Y. A., ayudante de albañilería, de 20 años).

En la elección de Perú como punto de llegada, y no otro país, pesaron los comentarios positivos de familiares o conocidos, establecidos con anterioridad, concernientes a las facilidades para conseguir empleo y dinero; la concentración excesiva de sus compatriotas en Colombia, que no tenía más que ofrecer a los recién llegados; y la apertura oficial del gobierno peruano[4] a la inmigración venezolana en el año 2018. Habría que decir, también, que, en dicha decisión, influyeron con fuerza los imaginarios sociales en torno a los peruanos: hospitalarios y solidarios. En relación a la elección de la ciudad de Ayacucho como destino final, los venezolanos dijeron lo siguiente:

> Llegué a Lima, y me entré por medio de mi esposa; ella ya tenía unos familiares acá, nos invitaron acá a Ayacucho,

4 Según el diario Gestión (2018), el expresidente de la República, Pedro Pablo Kuczynski (PPK), en una de sus declaraciones a periodistas, en marzo de 2018, habría manifestado que "los venezolanos son bienvenidos al Perú, porque en los años 70, cuando aquí había una dictadura, muchos peruanos se fueron a Venezuela. O sea que, venezolanos, bienvenidos al Perú y vengan aquí y les pagaremos los sueldos de ley". Posteriormente, esta declaración fue oficializada.

> que había muchas más posibilidades de trabajo y por eso decidimos venirnos (F. G., ingeniero petrolero, de 36 años).
>
> Por mis tíos también, yo estaba en Lima. Me estaba yendo fuerte; pues, yo vendía helados. Mi tía trabajaba acá en una plastiquería que queda en el mercado 12 de abril y el dueño de allá me ha... ha necesitado un personal, un hombre. Mi tía me ha jalado por acá pues. Yo no conocía Ayacucho; mediante ella, fue que conocí a Ayacucho. Ella ya estaba tiempo ya acá (J. P., comerciante de frutas, de 22 años).
>
> Me encontré a dos muchachos, uno de ellos está al frente, vendiendo también caramelos; ellos me dijeron: Vámonos pa[ra] Ayacucho. Yo estuve allá y la vaina... allá la gente ayuda; allá uno puede vender caramelos y la gente ayuda con caramelos y la vaina, para que nos vayamos allá. Es mejor que Pisco; en Pisco, también ayudan, pero vámonos para Ayacucho, que es mejor; la gente ayuda y colabora (J. P., comerciante de frutas, de 22 años).
>
> Por mi papá, él ya estaba aquí [ciudad de Ayacucho] (K. P, estudiante, de 19 años).

Los comentarios pudieron haber sido falsos o verdaderos; pero, sin lugar a dudas, la información que circuló sobre Perú y la ciudad de Ayacucho los hizo imaginar como lugares ideales y de una gran oportunidad para alcanzar mejores condiciones de vida, que no encontraban en sus país; generándose imaginarios sociales de superación, calidad de vida y bienestar (Aliaga, 2008). En todo este proceso, cobró mucha importancia el papel de los familiares (padres, tíos y hermanos) y de conocidos, que ya se encontraban previamente en el lugar; es decir, importantes contactos de apoyo que sirvieron en la inserción de los recién llegados; ellos les estimularon a venir a Perú y la ciudad de Ayacucho. De manera que: "es más fácil para los inmigrantes recurrir a sitios en que se tiene un referente del

éxito que ha significado el proceso de inmigración, en donde la construcción imaginaria del espacio permite desarrollar ciertos grados sociales que amortigüen los aspectos conflictivos de la inmigración" (Aliaga, 2008, pág. 7).

Habría que decir algo más sobre los imaginarios sociales en torno al empleo y bienestar en la ciudad de Ayacucho por parte de los inmigrantes venezolanos; pues, una cosa son las aspiraciones e imaginarios y otra la realidad, que no necesariamente pueden correlacionarse positivamente. Veamos lo que señalaron:

> Encontré una estabilidad laboral, que era lo que uno venía buscando. Cuando uno viaja como emigrante, lo que uno busca es una estabilidad laboral. Conseguimos una estabilidad laboral gracias a Dios. Vivimos medianamente bien acá. Y bueno, como te dije, las posibilidades de traernos a nuestros hijos, lo más pronto posible, para brindar una mejor calidad de vida; porque nos gusta cómo es acá. Pues, ¿me entiendes? Llegamos acá y a los días ya teníamos trabajo. Gracias a Dios y aquí estamos pues, trabajando, luchando por una mejor calidad de vida (F. G., ingeniero petrolero, de 36 años).
>
> Acá, he trabajo y, donde vivo, mucha gente también me ha ayudado. Todos, pues, me han ayudado; me han dado cosas para cocinar, ollas, todas esas cosas, cubiertos, tenedores... Aquí estoy mejor pues, más estable. Eso es lo que quería conseguir, estabilidad y ya he conseguido acá (J. P., comerciante de frutas, de 22 años).
>
> La gente ayuda a uno. Dijimos, vamos a experimentar pa[ra] allá; cómo le resulta a uno. Y sí me fue bien pe, me ha resultado bien; pues, alquilamos la pieza [hospedaje], comimos; ahorita, vamos a comprar algo para comer, para irnos allá, para comer pe. Nos estamos alojando tres personas, tres hombres (J. P., comerciante de frutas, de 22 años).



Imagen 2. Pinta alusiva a inmigrantes venezolanos en la fachada de una casa ubicada en la avenida Amancaes, distrito Andrés A. Cáceres Dorregaray. Foto de Roly Jaime Najarro Martínez, 2019.

Algunos venezolanos alcanzaron, de una u otra forma, "el proyecto que se han trazado en el comienzo de su proyecto migratorio, o han logrado estabilizarse en el nuevo contexto, a través de la obtención de un buen trabajo, la generación de redes de confianza, (...)" (Aliaga, 2008, pág. 6). No obstante, hay otros que se encontraron con una realidad que no era la que esperaban, siendo sus expectativas desmoronadas. En relación a esto, dos testimoniantes refirieron:

> Pero lo que pasa aquí es que hay letrero, pero hay unos que piden parte; piden, como te digo, papeles y a mí me robaron la cédula y me robaron los papeles que yo traía de allá. Me robaron el bolso en Piura. Bueno... qué vamos hacer (J. P., comerciante de frutas, de 22 años).
>
> Yo estuve en un trabajo y no me quisieron pagar. En Claro,[5] estuve, no me dieron lo que era, sino otra cosa (K. P., estudiante, de 19 años).

5 Se refiere a una tienda de la empresa operadora de telefonías móviles Claro, donde se venden equipos y demás artículos.

En definitiva, los venezolanos con quienes conversé decidieron salir de su patria a causa de la grave crisis económica y política; mientras que, en la elección de Perú y la ciudad de Ayacucho, como lugares de destino, primaron los comentarios positivos sobre la hospitalidad y solidaridad de los peruanos y ayacuchanos; también, la estabilidad, las facilidades para conseguir trabajo y dinero, así como la apertura del gobierno peruano a la inmigración venezolana; las que generaron imaginarios sociales de trabajo, superación y bienestar. No obstante, una vez llegados a los destinos de referencia, estas personas se enfrentaron con una realidad. En algunos casos, los imaginarios fueron confirmados favorablemente; en otros, fueron desmoronados.

Imaginarios sociales ayacuchanos en torno a los inmigrantes venezolanos

El arribo de los inmigrantes a un lugar de destino genera múltiples problemas. En este proceso, cobra relevancia la inserción en la sociedad de acogida (Aliaga, 2008). Como dijo Brah: "si las circunstancias de la partida son importantes, también lo son las de la llegada y el asentamiento. ¿Cómo y de qué maneras se introduce un grupo dentro de las relaciones sociales (...)?" (2011, pág. 213). En tal sentido, la llegada de los venezolanos a la ciudad de Ayacucho generó diversas acogidas por parte de la población local; construyéndose, al mismo tiempo, múltiples imaginarios sociales sobre el alter (otro u otros), los que se nutrieron "(...) de atributos, estereotipos y arquetipos, y que condiciona la mirada que dirigimos hacia los demás" (Dittus, 2011, pág. 67). En consonancia con este planteamiento, algunos ciudadanos ayacuchanos dijeron:

> Está mal, quita trabajo a los ayacuchanos. Los empresarios, más que nada, prefieren a los venezolanos porque ellos son más serviciales, no reclaman sus derechos; mientras los ayacuchanos, también, cualquier inconveniente están reclamando y ya, chao... Y a cambio de eso, meten a los

> venezolanos. Ahora que aparecieron los venezolanos, ellos [empresarios] prefieren a los venezolanos que a los mismos ayacuchanos. El pago también es un poco menos para ellos (R. N., transportista, de 32 años).
>
> Bueno, en parte, para mí no me parece justo que estén acá, porque nos quitan trabajo; bueno, más que nada a los peruanos y creo que el Estado, más que nada, les da prioridad a ellos que a nosotros y hasta ellos trabajan por menos dinero y hacen que las personas los contraten a ellos nomás; pues no, y si nosotros queremos trabajar, nos dicen que menos, nos quieren pagar menos pues (M. M., chef de pastelería, de 23 años).
>
> Bueno, acá, los venezolanos han venido a usurpar a nuestra ciudad de Huamanga; usurpar a los trabajos, nos quitan trabajo, todo... Acá, necesitamos prácticamente trabajo, hay más desocupación y entonces, ante eso, los venezolanos... prácticamente ya no hay trabajo, hemos entrado a más necesidad. Ellos prácticamente se regalan al trabajo, con menos pago y prácticamente a los que dan trabajo les conviene tomar a ellos para que trabajen; mientras los obreros qué. Ellos requieren también trabajo, pero ya no hay para los compueblanos y con eso hay más desocupación (F. A., albañil, de 62 años).
>
> Para mí, como persona, es algo normal, porque cualquier rato nosotros igual podemos estar en esa crisis no; entonces, el asunto es que, acá, ellos también trabajen honestamente y que sigan para adelante como cualquier persona. Hay que identificarlos, formalizarlos, porque hay muchos venezolanos que han entrado directo y ni siquiera tienen una identificación (P. S., albañil, de 39 años).

Para los ayacuchanos, la llegada de los venezolanos es perjudicial y simboliza problemas; ya que vienen a competir sórdidamente en el mercado laboral, usurpando y quitándoles trabajo, así como generando desocupación; además, por

aceptar salarios más bajos y no vigilar los derechos laborales, son captados con facilidad por empleadores locales. Por consiguiente, la inmigración venezolana no solo representa inseguridad e inestabilidad laboral para los ayacuchanos; sino "deshonestidad" e "informalidad" en la modalidad en que trabajan, ya que su condición de extraños ha originado todo un imaginario social de sospecha y desconfianza; siendo "sospechosos de trabajar en condiciones que violan la competencia"; también, se sospecha "de aprovecharse ilegalmente de los beneficios del Estado de Bienestar" (Rea, 2006, pág. 176); pues, el gobierno peruano estaría dando prioridades asistenciales a los extranjeros, quitando oportunidades y beneficios a su propia gente.

Estos imaginarios sociales, erigidos por la presencia de inmigrantes venezolanos, son explicados por Appadurai (2007), bajo la idea de duda o "incertidumbre social", conexa a la configuración de "etnia nacional",[6] que ocurre en la vida de la sociedad frente a situaciones que estamos describiendo:

> Esta clase de incertidumbre se halla íntimamente relacionada con el hecho de que los grupos étnicos de hoy se cuentan por miles y sus movimientos, mezclas, estilos culturales y representación en los medios de comunicación crean dudas profundas acerca de quienes exactamente se hallan dentro del 'nosotros' y quienes dentro del 'ellos' (Appadurai, 2007, pág. 18).

Hay varias formas de incertidumbre social. Según el autor: una relativa al censo tiene que ver con el número real de venezolanos que están en la ciudad de Ayacucho o cuántos de estos extranjeros están entre "nosotros"; otra concierne al significado verdadero de la mega-identidad venezolana. Por último, la incertidumbre referida a la apariencia, es decir, si un individuo venezolano es realmente lo que él o ella dice ser, o

6 La idea de etnia nacional, en términos de Appadurai (2007), se vincula exclusiva o exhaustivamente con la identidad de la nación.

lo que parece ser, o lo que ha sido históricamente (Appadurai, 2007). De manera que estas incertidumbres o dudas:

> (...) crean una ansiedad intolerable respecto a la relación de muchos individuos con los bienes provistos por el Estado, desde vivienda y salud hasta seguridad y condiciones de salubridad; pues, estos derechos, con frecuencia, están directamente ligados a quién eres "tú" y, por lo tanto, a quiénes son "ellos" (Appadurai, 2007, pág. 19).

Las formas de incertidumbre pueden incrementar cada vez que hay grandes movimientos migratorios o "cuando las identidades étnicas a gran escala llevan consigo nuevas recompensas y riesgos, o cuando las redes existentes de conocimiento social son socavadas por el rumor, el terror o el desplazamiento social", es cuando "la violencia puede crear una macabra forma de certeza y puede convertirse en una técnica brutal (o un procedimiento de descubrimiento propio del pueblo) acerca de "ellos" y, por lo tanto, acerca de "nosotros" (Appadurai, 2007, pág. 19), en este caso, el descubrimiento lo hace el pueblo peruano-ayacuchano acerca de los venezolanos, así como sobre sí mismos. En esta dicotomía identitaria, los imaginarios sociales de sospecha y aprovechamiento son atribuidos a los extranjeros, los "otros" o "ellos", rechazándolos.

Los imaginarios de sospecha y el consecuente rechazo se producen igualmente en el terreno de la inseguridad ciudadana y la delincuencia; ya que los inmigrantes son percibidos, muchas veces, como delincuentes o problemáticos (Rea, 2006). Así, por ejemplo, durante los últimos meses del año 2019, al movilizarme en transporte público, así como caminando en mercados, avenidas y calles de la ciudad de Ayacucho, presencié conversaciones sobre los venezolanos, de los que se decían "están robando", "están secuestrando", "son personas de mal vivir", "son estafadores", "¿qué tipo de personas serán?", "se aprovechan de la ayuda que se les da" y otras pláticas similares.

No son solo conversaciones, también aparecieron pintas en los muros de algunos domicilios e instituciones de la ciudad,[7] donde se podía leer frases como: "Venecos[8] ladrones y asesinos, fuera de Ayacucho", "Venecos lárguense H.D.P. morirán..." y "Muerte a los venecos CTM". Lo primero que llama atención de estos discursos es el uso del término de "venecos" para referirse a los inmigrantes venezolanos. En opinión de Brah, en tal expresión, puede esconderse inclusive consideraciones "racistas"; ella misma fue llamada "paki" en Londres, debido a sus raíces indias; es decir, era una "intrusa racial" para los londinenses. De ahí que el discurso de "paki" o "veneco" puede traer ecos de encuentros entre pueblos distintos; no se trata de un simple relato de los "nativos de fuera", sino puede catalogar a los otros como inferiores (Brah, 2011). Pero, en nuestro caso, el discurso "veneco" se asocia más a los males sociales de la ciudad: delincuencia, secuestro, estafa y asesinatos; que, en el imaginario, serían perpetrados por venezolanos en contra de los ayacuchanos, siendo motivos también de rechazo.

Estas percepciones y representaciones son reforzadas por los medios de comunicación. Por ejemplo, el diario *Hocicón*, de fecha 6 de junio de 2019, publicó como titular en su portada principal: "Venezolanos secuestran a adolescente desaparecida";[9] en cuya parte superior, se visualiza cuatro

7 Las pintas aparecieron en diferentes lugares de la ciudad de Ayacucho: en el jirón Tres Máscaras, específicamente en la pared posterior del Colegio Salesiano San Juan Bosco; en la pared oeste del mercado de abastos Magdalena, distrito de Jesús Nazareno; en la pared de una casa de la avenida Amancaes, distrito *Andrés A. Cáceres Dorregaray*; entre otras zonas.

8 El significado de "veneco" no es muy claro. En opinión de Suárez (2018), no es un gentilicio, sino un peyorativo que nació en Colombia para describir a los compatriotas pobres que, después de regresar de Venezuela, fingían ser venezolanos emulando sus costumbres; era, así, un insulto entre colombianos que luego fue usado para llamar a los venezolanos empobrecidos.

9 Cuatro días después, el diario sacó otro titular: "Estudiante de la UNSCH apareció después de 14 días. Desmintió haber sido secuestrada y aseguró que se fugó de su casa porque no quería estudiar la carrera que le impusieron sus padres".

personas encapuchadas que apuntan con pistolas y cuchillo hacia el lector; mientras, en la parte superior derecha de la imagen, un rostro femenino que sería supuestamente de la víctima. Se sumó a este contexto acusatorio el noticiero digital *Enfoque Ayacucho Noticias*, con una información de último minuto: "Asalto cerca de la capilla del Señor de la Picota a un vehículo de la empresa Backus, serían dos extranjeros, al parecer de nacionalidad venezolana, uno fue descrito por los vecinos, contextura gruesa y tez morena...".

En palabras de Pintos (2000), los "medios de comunicación social" son empresas o industrias culturales dedicadas a la "producción de la realidad" y generadoras de imaginarios sociales. La prensa escrita y televisiva vienen a ser "mecanismos productores de mensajes negativos y/o positivos, lo cual puede influir en las relaciones sociales y en el mismo trato hacia los inmigrantes" (Aliaga, Baracaldo, Pinto, & Gissi, 2018, pág. 62). A este respecto, algunos ayacuchanos dijeron:

> En las noticias, veo que están secuestrando, robando... Primero se ganan la confianza de las personas y luego se aprovechan. Como pasa en las noticias, también así, estafarán; pues no, serán acostumbrados algunos, no serán todos; pero sí algunos deben tener esa costumbre (R. N., transportista, de 32 años).
>
> Hay venezolanos delincuentes que vienen a perturbar la buena imagen de nuestro pueblo no, al menos de Ayacucho. Inclusive están haciendo asaltos a mano armada, robando a personas indefensas; bueno, son comportamientos negativos que hace dudar pues de la formación de algunos venezolanos, que sí son realmente buenos; pero no todos son iguales (S. P., exdocente, de 73 años).
>
> Creo que se deben ir no solo por esas cosas, sino por las cosas negativas; o sea de la delincuencia... Dicen que los venezolanos son personas que roban a las personas, y quien me garantiza a mí que no me puede pasar; no

> sabemos en verdad cómo son estas personas, ya que vienen de otros lugares; o sea, es algo negativo (M. M., chef de pastelería, de 23 años).
>
> Se dedican a la facilidad. Por un descuido..., uno está caminando solo; entonces..., y cuando no hay más personas, entonces aprovechan eso y te quitan lo que tienes y todavía tienen facilidad. No sé quién le dará motos y hasta con motos te roban ellos. Todo eso es bastante preocupante para nosotros; entonces, eso podrían ver las autoridades para más seguridad. Caso contrario pues, ya tendrán que decidir para que se regresen a su país. Es demasiado. No nos conviene, tienen que retirarse (F. A., albañil, de 62 años).

De manera que, en el imaginario de los ciudadanos ayacuchanos, los venezolanos se vinculan "al robo", "a lo fácil", al secuestro, al aprovechamiento, a la estafa, al engaño y al "mal vivir"; en otras palabras, son percibidos y representados como delincuentes: "No serán todos, pero sí algunos deben tener esa costumbre", aclaró uno de los entrevistados. Los dos últimos testimonios fueron más lejos que al simple señalamiento y pidieron: "por las cosas negativas", que los venezolanos abandonen la ciudad de Ayacucho; ya que su permanencia amenaza la seguridad personal y colectiva. Estas son expresiones de duda o incertidumbre social que generan rechazo (Appadurai, 2007). En relación a estos imaginarios sociales de los ayacuchanos, los inmigrantes venezolanos dijeron:

> Hay pocas personas, no voy a decir todos. No voy a generalizar, pero sí hay unos que, de repente, tienen esa xenofobia: que los venezolanos somos ladrones, que somos violadores y todo eso. Ayer, justamente una cliente nos tildó de ladrones y eso... que nos incomoda un poco e incluso le dijimos que no nos falte el respeto, que no generalice pues; porque nosotros estamos aquí

> trabajando. No porque alguien hace algo malo, se tiene que generalizar pues, no todos somos iguales. "Los buenos somos más", como dice nuestro slogan de los venezolanos (F. G., ingeniero petrolero, de 36 años).
>
> Hay algunos venezolanos que están haciendo malas cosas, eso a nosotros no ha. Como te digo, nos ha... nos ha perjudicado en cierta parte; pues, porque no sería tampoco acá. Pero igual, pues somos del mismo país y, como dice el dicho: "por uno pagan todos" pues (J. P., comerciante de frutas, de 22 años).
>
> Algunos le echan malas caras a uno. Han humillado a uno. Que vienen a su país a robarle, a quitarle sus cosas. Uno ha salido de su país a trabajar, a chambear, a trabajar por mi familia, por mi mamá y por mi papá. Yo quiero decirles a todos los peruanos que todos los venezolanos no son iguales, algunos somos buenos y algunos somos malos; todos no son malos. Como en otros países, igual acá (A. J., distribuidor de Coca Cola, de 27 años).

Los venezolanos son conscientes del rechazo de los ciudadanos locales y perciben tratos xenófobos y humillantes en su contra; los que, innegablemente, gravitan en un imaginario social constituido por una "alteridad delincuencial"; ya que, como dice uno de los inmigrantes: "por uno pagan todos". Detrás de estos imaginarios, según Dittus (2011), estaría la conducta egótica,[10] definiendo lo que somos (ego) y lo que no somos (alter). A partir de esta autorreferencialidad, se le trata al otro (inmigrante venezolano) de manera diferente a un nosotros (ayacuchanos); tienen que ver con: "(...) un imaginario social radical que genera estigmas y estereotipos negativos que marcan la imagen y condición de algunos grupos, diferenciados valóricamente de otros estereotipos fabricados con connotación positiva" (pág. 68). Esto quiere decir que la

10 Dittus (2011) afirmó que la construcción del mundo y de sus relaciones se basa en una autorreferencialidad: el egotismo, de donde parte una conducta egótica.



Imagen 3. Portada del diario *Hocicón* (08-06-2019) relacionada al supuesto accionar delincuencial de inmigrantes venezolanos en la ciudad de Ayacucho. https://m.facebook.com/photo.php?fbid=181750069484750&id (2019).

construcción de la identidad peruana-ayacuchana depende de la auto representación (un nosotros); pero, también, de la representación del otro (venezolanos).

La inclusión o exclusión del alter en la sociedad de acogida, según Cardús i Ros (2003), tiene que ver también con la oposición de códigos entre lo nacional y lo no nacional, lo natural y lo extranjero, lo oriundo y lo foráneo. De modo que: "(...) sólo existirán inmigrantes cuando los podamos oponer a los 'nacionales', a los 'naturales' del lugar. Por lo tanto, la

categoría de inmigrante necesita —y enmascara— otra que le es previa: la de nacional" (pág. 226). De ahí que, en Ayacucho, la imagen del venezolano se construye en oposición a peruanos-ayacuchanos, ganándose automáticamente el rol del inmigrante, extraño, intruso y del no ciudadano; pues han venido: "(...) a establecerse a un lugar que originalmente no le pertenecería, enfrentándose incluso a actitudes sociales etnocéntricas por parte de la comunidad local" (Aliaga, 2008, pág. 9).

En términos de Habermas, el proceso de inclusión y exclusión entre ayacuchanos e inmigrantes venezolanos está ligado al nacionalismo y a la construcción de una conciencia nacional o "conciencia del nosotros" frente al de "ellos", que está "fundada en el imaginario, parentesco de sangre o la identidad cultural de personas que comparten la creencia en un origen común, se identifican mutuamente como 'miembros' de la misma comunidad y con ello se deslindan de su entorno" (1999, pág. 108). De modo que no solo el linaje crea un "nosotros", también las prácticas sociales y culturales lo hacen; siendo consideradas como propias, únicas e intransferibles entre comunidades. Es en este punto que aparece una comunidad mayor: la nación, la nación de Perú y, como parte de ella, Ayacucho; y la nación de Venezuela. Estos constructos separan y dividen las costumbres y las fronteras, configurando una barrera o frontera imaginaria (Aliaga *et al.*, 2018).

Penninx y Martiniello argumentaron que: "las construcciones del Otro o del Forastero pueden tener varios fundamentos, entre ellos el estatus legal ('extranjero'), la apariencia física ('raza'), las diferencias culturales y religiosas reales o percibidas, las características de clase, o la combinación de estos distintos elementos" (2006, pág. 126). Lo que preocupa de estas construcciones, siguen los autores, son: "no solamente sus consecuencias en las relaciones interpersonales, sino que también intervienen a nivel colectivo, al definir los que están dentro y los que están fuera de cada grupo" (pág. 126). En los casos que estamos analizando, la construcción de la alteridad se basa principalmente en el estatus legal de los inmigrantes;

es decir, por su condición de extranjero, desconocido y extraño; no obstante, están presentes los fundamentos físicos y las diferencias culturales. Veamos los que dijeron algunos ayacuchanos:

> En lo físico, los venezolanos son... por lo menos las chicas, son altas, son esbeltas; en sí, son bonitas. No podemos negarlo. En esa parte, yo le reconocería y los varones también tienen..., son más simpáticos, más altos (M. M., chef de pastelería, de 23 años).
>
> Lo poco que conozco a los venezolanos, son respetuosos, siempre te saludan cuando te encuentras, te dan la mano, son hablanchines algunos; otros son callados. De venezolanas, no sé, no me conozco con ninguna. Sí, de esa parte, sí son bien atentos. Por ejemplo, las señoras vienen a comprar pollo a la granja, llevan en una bolsa como 10 o 15 pollos y, cuando está en el piso para poner a la balanza ya, ellos ya van donde las señoras y les ayuda; le pone ahí y se lo saca afuera. Son bien serviciales, más atentos. Mientras los peruanos como que no somos tanto, no (R. N., transportista, de 32 años).
>
> Nunca he tenido cruce de palabras, nada... Siempre te tratan con respeto (P. S., albañil, de 39 años).

La apariencia física de los venezolanos, lejos ser motivo de actitudes y conductas discriminatorias y de rechazo, produce en algunos ayacuchanos reconocimiento; ya que estas personas serían poseedores de una belleza y simpatía, así como gozar de mejores condiciones físicas, en comparación al de sus conciudadanos. Asimismo, se resalta determinadas cualidades culturales como, por ejemplo, la de ser respetuosos, atentos y serviciales; a diferencia de los peruanos y ayacuchanos, pues nosotros "como que no somos tanto" así.

En resumen, la inmigración venezolana a la ciudad de Ayacucho produjo en los locales imaginarios sociales de sospecha, rechazo y exclusión contra los inmigrantes

venezolanos (“ellos”); ya que su presencia ha perturbado la “buena convivencia” y “tranquilidad” de un “nosotros”; generando problemas e incertidumbres sociales expresadas en desocupaciones laborales, despojo de derechos y beneficios sociales estatales, inseguridad ciudadana y delincuencia. Por lo que se les exige su retiro; sin embargo, se reconoce como positivo ciertos elementos físicos y culturales que poseerían: belleza, simpatía, respeto, trato cortés y amable, a diferencia de los coterráneos.

Perspectivas futuras de los inmigrantes venezolanos

En la composición *Las simples cosas*, de Armando Tejada Gómez,[11] se encuentra la frase: “Uno siempre vuelve a los viejos sitios donde amó la vida, y entonces comprende cómo están de ausentes las cosas queridas”. Al menos, por el momento, esto parece ser un anhelo para los venezolanos que se encuentran en la ciudad de Ayacucho o en otros lugares fuera de su país; no obstante, Joaquín Sabina,[12] en su canción *Peces de ciudad*, escribió: “En Comala comprendí Que al lugar donde has sido feliz No debieras tratar de volver”. Es decir, los inmigrantes venezolanos viven una encrucijada entre el deseo de regresar a su país o permanecer en un lugar ajeno para seguir trabajando, y lograr mejores condiciones de vida. En este punto, también se producen visiones respecto a su futuro.

Abandonar el hogar, separarse de los seres queridos, dejar atrás todo lo que formó parte de uno, en relación al lugar de origen, indudablemente, trae desemejantes consecuencias. Una de estas ocurre en el mundo de las emociones, específicamente concerniente a la tristeza o el dolor emocional y la añoranza que sienten estas personas. Así, al respecto, se expresaron algunos venezolanos que se encuentran en la ciudad de Ayacucho:

11 Armando Tejada Gómez fue un poeta, letrista, escritor y locutor de nacionalidad argentina, relacionado con la música folklórica. Es autor de *Canción con todos*, considerada como el Himno de América Latina.

12 Joaquín Ramón Martínez Sabina, más conocido como Joaquín Sabina, es un cantautor, poeta y pintor español.

Extraño a mi familia, mi madre, mi padre, que los tengo allá. Es duro, pero es una situación en las que nos puso el gobierno y salimos todos a trabajar, a echarla adelante, a sacar nuestra familia adelante. Por lo menos tengo el gusto y la satisfacción de que mando a mi país, a lo menos a mi familia, van a estar bien. De repente no en la parte sentimental; pero, por lo menos, económicamente, tengan sus cosas, su comida; todo eso, que no le falte nada. Y esa es la satisfacción que tengo; pero, en cuanto a extrañarlos, sí los extraño bastante pues (F. G., ingeniero petrolero, de 36 años).

Claaaaro como todo, extraño pues. Extraño a mi gente, a mis hijos, a todos. Pero..., por un propósito, estoy acá pues; estoy chambeando para ellos también y esperando que el país se mejore pues. Algún día, Dios eso lo mejorará (J. P., comerciante de frutas, de 22 años).

Coooño... a mi familia, al país también; pero más extraño a mi familia, a mi mamá... La extraño bastante. Como te estoy diciendo, quiero, mientras tanto, mientras que consiga un trabajo estable para yo poder trabajar, para poder ganar yo algo, para mandarle a ella y sustentarme. Paque ella se sustente y yo también sustentarme aquí; mientras que voy reuniendo algo para cuando pueda irme para allá, a Venezuela, otra vez. Bueno, tener algo mientras se va por unos días, unos meses, para que uno coma allá (Y. A., ayudante de albañilería, de 20 años).

Extraño el ambiente, mi familia, los amigos, ¡todo!; mis compañeros, todos, a mi mamá, a mí papá, mi otra hija, mi hermano (A. J., distribuidor de Coca Cola, de 27 años).

Extraño demasiado... Extraño la familia, los amigos, las costumbres. Aquí, todo es diferente (K. P., estudiante, de 19 años).

Todos los testimoniantes coincidieron en señalar que extrañan en demasía a la familia (padres, hijos y hermanos), amistades, compañeros y demás personas que formaron parte de su vida. La tristeza y la añoranza son profesadas también por el país y las costumbres; fuera de estos: "todo es diferente". Esto es así porque el hogar[13] abandonado: "(...) es también la experiencia vivida de una localidad. Sus sonidos y olores, su calor y su polvo, (...), los sombríos cielos grises al mediodía... todo esto, mediado por la cotidianeidad históricamente específica de las relaciones sociales" (Brah, 2011, pág. 223). Esta situación fue plasmada por Camacho como una "aguda sensación que mueve a la depresión" y que hace presa del inmigrante: "pues se ha visto separado de su familia (...) quienes han quedado atrapados en la vorágine destructiva de una dictadura atroz" (Camacho, 2017, pág. 9).

El dolor emocional y la añoranza pueden presentarse: "durante ciertos instantes del día o bajo los estímulos generados por un mensaje, una noticia o hasta una melodía siente que no puede contener las lágrimas" (Camacho, 2017, págs. 9,10). Precisamente, durante mis conversaciones con los venezolanos, citados líneas arriba, noté que, al referirse a su familia, sus amistades, su país y costumbres, casi todos cerraban los ojos, demoraban unos segundos para pronunciar palabras, la voz se les atascaba en la garganta, agachaban la cabeza y los ojos empezaban a inundarse de lágrimas; pero, inmediatamente, volvían en sí, como dándose cuenta de que tenían frente a ellos una persona extraña para continuar hablando. Si esto es así para los que salieron, la situación no deber ser diferente para los que se quedaron; peor aún, para esas personas, la tristeza, depresión y llanto, quizá, sean de diaria compañía (Camacho, 2017). Sea así o no, lo cierto es que la tristeza se vive en ambas partes.

13 Para Evtar Brah, la categoría "hogar" hace referencia a un subtexto: "el de la gente que se presume son autóctonos de un territorio". Como tal, es "un lugar mítico de deseo en la imaginación inmigrante"; pero, también, "es la experiencia vivida de una localidad" (2011, pág. 223).

Brah (2011), al analizar las diásporas contemporáneas,[14] sostuvo que: "(...) tiene elementos en común y resuena con significados de palabras tales como migrante, inmigrante, expatriado, refugiado, trabajador migrante o exilio, (...)" (pág. 217). Entonces, la situación de los inmigrantes venezolanos, en términos de diáspora actual, que surge de las migraciones colectivas, "evoca traumas de separación y desubicación y esto es, verdaderamente, un aspecto muy importante de la experiencia migratoria", como ya se viene señalado. Sin embargo: "las diásporas también son el espacio potencial de la esperanza de los nuevos comienzos" (Brah, 2011, págs. 224,225). De manera que los dolores emocionales y las añoranzas interminables por todo lo dejado en el país de origen encuentran justificaciones; fue la única manera de conseguir trabajo y ganar dinero para sustentarse y mantener también a la familia en Venezuela, que sus miembros estén bien, aunque sea económicamente; mientras se mantiene la esperanza de que el país mejore, que la tempestad, aunque larga y fuerte, tarde o temprano acabe.

En opinión de Clifford (1999), uno de los rasgos de la diáspora, en nuestro caso de la inmigración venezolana, es el "deseo del regreso, apoyo sostenido a la tierra natal" (pág. 303). Dicho de otro modo, una aspiración de retorno a la localidad, a la ciudad o al país de origen, tarde o temprano. Al respecto, mis interlocutores venezolanos señalaron lo siguiente:

> Hemos pensado retornar el año que viene, a visitar nuestra familia, nuestros padres. Ya tenemos un año y medio sin verlos y queremos ir a visitar y eso... y a traer

14 Según Brah (2011), la diáspora supone una "dispersión desde" un lugar de origen, evocando imágenes de múltiples viajes que buscan esencialmente establecerse, echar raíces "en alguna otra parte". Definió a las diásporas contemporáneas, siguiendo a Tölöian, como aquellas "comunidades ejemplares" de formas de migración de finales del siglo XX; por lo que, la actual crisis migratoria venezolana hace pensar en términos de diáspora.

> a nuestros hijos para que estén acá, brindarles una mejor calidad de vida, que tengan una buena educación y todas esas cosas (F. G., ingeniero petrolero, de 36 años).
>
> Todavía no. Quedarme quizás unos dos años en Ayacucho o hasta que conozca otra cosa también, que sea bonito también. Donde haya chamba, estaré (J. P., comerciante de frutas, de 22 años).
>
> Pienso regresar; pero, por ahora, todavía no, por el momento no. Por el momento, seguir trabajando, vendiendo caramelos por el momento. Cuando cualquier persona que me diga quieres trabajar o algo, o cualquier cosa que diga por ahí, algún letrero (Y. A., ayudante de albañilería, de 20 años).
>
> No, hasta que mejore el país, hasta que salga Nicolás Maduro. No "hay mal que dure mil años". En algún momento, va caer; en algún momento, nos despertaremos y nos encontraremos con esa noticia, que ese hombre ya entregó el país, somos libres ya. Todo es para ellos, para ellos; el pueblo muriéndose de hambre. Por el momento, no pienso regresar, todavía no. Cuando caiga Maduro, sí. Cuando el país ya esté libre (A. J., distribuidor de Coca Cola, de 27 años).
>
> Pasará tiempo. Cuando la situación mejore. Por el momento, quedarnos en Ayacucho, mientras se arregle la situación allá (K. P., estudiante, de 19 años).

Si bien es cierto que los inmigrantes venezolanos muestran deseos de retornar a su país, esto no quiere decir que se trate de un regreso definitivo; para eso, pasará tiempo. Si no, más bien, de un rápido viaje, de visita; pues, transcurrió un largo tiempo desde que se produjo la separación de los seres queridos. Además, la grave crisis económica y política que atraviesa Venezuela no garantiza las condiciones básicas para volver y establecerse otra vez; por el contrario, motiva a sacar los hijos y traerlos a la ciudad de Ayacucho u otros lugares de refugio para ofrecerles mejores condiciones de vida, una buena



Imagen 4. Portada del diario Hocicón (10-06-2019) relacionada al supuesto accionar delincuencial de inmigrantes venezolanos en la ciudad de Ayacucho. https://m.facebook.com/photo.php?fbid=181750069484750&id (2019)

educación y la satisfacción de las demás necesidades. Para la consecución de tal objetivo, es imprescindible trabajar y ganar dinero, sin importar la naturaleza de la ocupación.

En contraste con Clifford, Brah, aceptando que la diáspora "inscribe un deseo de hogar", criticó al mismo tiempo a "los discursos que hablan de orígenes fijos", así como la existencia de rasgos inequívocos. Argumentó, más bien, que: "no todas las diásporas inscriben deseos de hogar a través de un deseo de volver al lugar de 'origen'. Para algunas, como la de los grupos surasiáticos en Trinidad, la identificación cultural con

el subcontinente asiático puede ser, de lejos, el elemento más importante" (2011, pág. 224). Esto parece ocurrir con algunos inmigrantes venezolanos; pues, el regreso definitivo al lugar de origen, al menos por el momento, no parece ser primordial: "no hasta que mejore el país, hasta que salga Nicolás Maduro" del poder. Tal esperanza se mantiene viva, ya que no "hay mal que dure mil años".

Sintetizando, diré, para terminar, que los inmigrantes venezolanos viven traumas de separación y encrucijadas emocionales; entre el deseo de regresar a su país, aunque sea de visita, y el de permanecer en la ciudad de Ayacucho. Una vida futura en Venezuela, al menos en el corto plazo, se presenta como incierta, por la actual situación económica y política. Por lo que la preocupación se centra en seguir trabajando y, de esa manera, sostenerse y ayudar a los familiares (padres, hijos, hermanos) que se quedaron, enviándoles dinero; de ser posible, traer a los demás integrantes de la familia, al menos a los hijos, para brindarles mejores condiciones de vida.

Conclusiones

Los venezolanos resolvieron salir de su patria por la grave crisis económica. Eligieron a Perú y a la ciudad de Ayacucho como lugares de llegada impulsados por los comentarios positivos de estabilidad, facilidad para conseguir trabajo y ganar dinero; generándose imaginarios sociales de trabajo, dinero, superación, calidad de vida y bienestar. No obstante, una vez llegados, se enfrentaron con una realidad; en algunos casos, los imaginarios fueron confirmados favorablemente; en otros, la realidad no era lo que esperaban, desmoronándose sus expectativas.

La llegada de inmigrantes venezolanos a la ciudad de Ayacucho produjo en los locales imaginarios sociales de sospecha, rechazo y exclusión; ya que la presencia de un "ellos" ha perturbado la "buena convivencia" y "tranquilidad" de un "nosotros"; desencadenado problemas e incertidumbre social expresada en desocupaciones laborales, despojo de

derechos y beneficios sociales estatales, inseguridad ciudadana y delincuencia, por lo que se les exige su retiro; sin embargo, se reconocen como positivos ciertos elementos físicos y culturales que poseerían: belleza, simpatía, respeto, trato cortés y amable, a diferencia de los coterráneos.

Los inmigrantes venezolanos viven traumas de separación y dolores emocionales, entre el deseo de regresar a su país, aunque sea de visita, y el de permanecer en la ciudad de Ayacucho. Una vida futura en Venezuela, al menos a corto plazo, se presenta como incierta, por la actual situación económica y política; por lo que la preocupación se centra en seguir trabajando para sostenerse y ayudar a los familiares (padres, hijos, hermanos) que se quedaron, enviándoles dinero y, de ser posible, traer a los demás integrantes de su familia, al menos a los hijos, para brindarles mejores condiciones de vida.

Referencias bibliográficas:

Aliaga, F. (Octubre, noviembre y diciembre de 2008). "Algunos aspectos de los imaginarios sociales en torno al inmigrante". *Aposta: revista de ciencias sociales*(39), 1-40. Obtenido de http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/aliaga3.pdf

Aliaga, F., Baracaldo, V., Pinto, L., & Gissi, N. (Julio-diciembre de 2018). "Imaginarios de exclusión y amenaza en torno al inmigrante venezolano en Colombia". *Temas y debates*(36), 61-83. Obtenido de https://temasydebates.unr.edu.ar/index.php/tyd/article/download/415/244.

Appadurai, A. (2007). *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia* (Primera ed.). (A. Álvarez, & A. Maira, Trads.) Barcelona: Tusquets.

Baeza, M. (2011). "Elementos básicos de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales". En J. Coca, J. Valero, F. Randazzo, & J. Pintos (Edits.), *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales* (págs. 31-42). Santa Uxía de Riveira: TREMN–CEASGA.

Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión* (Primera ed.). (M. Schmitt, T. d. Sueños, Edits., & S. Ojeda, Trad.) Madrid: Traficantes de Sueños.

Camacho, J. (2017). "La diáspora venezolana - El drama de lo humano". *Ensayo de reflexión*. Obtenido de https://www.academia.edu/35020129/la_di%C3%81spora_venezolana_-el_drama_humano

Cardús i Ros, S. (2003). "Ciudadanía e identificación política. De la sociedad multicultural a la nación brújula. Apuntes para un análisis de la sociedad catalana actual". En V. Sampedro, & M. Llera (Edits.), *Interculturalidad: interpretar, gestionar y comunicar* (págs. 223-238). Barcelona : Bellaterra.

Castillo, T., & Reguant, M. (2017). "Percepciones sobre la migración venezolana: causas, españa como destino, expectativas de retorno". *Migraciones*(41), 133-163. doi:mig.i41.y2017.006

Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad* (1 ed.). México D.F.: Tusquets.

Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales* (Primera ed.). (M. Reilly, Trad.) Barcelona: Gedisa.

Dittus, R. (2011). "El imaginario social del otro interiorizado. Taxonomía de la alteridad como espejo del yo contemporáneo". En J. Coca, J. Valero, F. Randazzo, & J. Pintos (Edits.), *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales* (págs. 67–98). Santa Uxía de Riveira, A Coruña: TREMN–CEASGA.

Enríquez, J., Meza, A., & Fierro, N. (2015). "Inseguridad y crisis económica en el imaginario social". *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, 13*(3), 463-475. doi:10.25145/j.pasos.2015.13.033

Examen ONU Venezuela. (19 de Julio de 2019). "Informe situacional respuesta para Venezuela – Perú, junio 2019". Obtenido de https://www.examenonuvenezuela.com/migracion-y-refugio/informe-situacional-respuesta-para-venezuela-peru-junio-2019

Gestión. (05 de Marzo de 2018). *Gestión. El diario de Economía y Negocios*. Obtenido de https://gestion.pe/peru/politica/ppk-venezolanos-vengan-peru-les-pagaremos-sueldos-ley-228593

Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.

Kurmanaev, A. (17 de Mayo de 2019). "Venezuela vive la peor crisis económica para un país sin guerra, según los expertos". Obtenido de https://www.nytimes.com/es/2019/05/17/venezuela-crisis-economia/

Penninx, R., & Martiniello, M. (2006). "Procesos de integración y políticas (locales): estado de la cuestión y algunas enseñanzas". *Reis. Revista española de Investigaciones Sociológicas*(116), 123-156. Obtenido de http://ih-vm-cisreis.c.mad.interhost.com/REIS/PDF/REIS_116_061169728476738.pdf

Pintos, J. (Diciembre de 2000). "Apuntes para una teoría: los 'medios', la 'realidad' y la alternativa local". (L. d. Social, Ed.) *Revista Latina de Comunicación Social*(36). Obtenido de http://www.revistalatinacs.org/aa2000kjl/u36di/05pintos.htm

Rea, A. (2006). "La europeización de la política migratoria y la transformación". *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*(116), 157-183. Obtenido de http://www.redalyc.org/pdf/997/99715259005.pdf

Suárez, L. (19 de Noviembre de 2018). "¿Qué significa 'veneco' y cuál es su verdadero origen?". Obtenido de https://medium.com/@lucianosuarez/que-significa-veneco-y-cual-es-su-verdadero-origen-4bc314658fb7

Artículo

La violencia política en el Perú posconflicto interno

Renzo Esteban *Martínez Laya*
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
esteban.martinez.laya@gmail.com

Recibido: 28-02-2020
Aceptado: 16-03-2020

Resumen: En su historia reciente, el Perú ha pasado por un hecho de violencia política que ha dejado una huella que persiste en los actuales modos de pensar la violencia política. Dicha huella discursiva resuena en los grupos políticos de izquierda. Este imaginario sobre la violencia política tiene que ver no solo con el conflicto en sí mismo, sino con la estructuración de un universo simbólico en el contexto pos-conflicto interno. En el imaginario pos-conflicto se rechaza el discurso y la práctica de la violencia política. Esta tensión y rechazo de la violencia se sustenta en el paradigma democrático-liberal. Sin embargo, también se ven aparecer distintas formas de violencia como consecuencias "no previstas" por el capitalismo tardío, basada en una economía de goce que no solo no cuestiona el paradigma, sino que sostiene el circuito social instituido. El presente artículo es una aproximación comprensiva a la violencia política en el Perú pos-conflicto interno, con el objetivo de proponer un modo de pensar la violencia política que vaya más allá de la representación imaginaria en el pos-conflicto en el país.

Palabras clave: *violencia política, conflictos sociales, posconflicto, conflicto armado interno.*



Political violence in Peru post-internal conflict

Abstract: In its recent history, Peru has gone through an act of political violence that has left a mark that persists in the current ways of thinking about political violence. This discursive footprint resonates in the leftist political groups. This imaginary about political violence has to do not only with the conflict itself, but also with the structuring of a symbolic universe in the internal post-conflict context. In the post-conflict imaginary the discourse and practice of political violence is rejected. This tension and rejection of violence is based on the democratic-liberal paradigm. However, different forms of violence are also seen as consequences "not foreseen" by late capitalism, based on an economy of enjoyment that not only does not question the paradigm, but sustains the instituted social circuit. This article is a comprehensive approach to political violence in Peru after internal conflict, with the aim of proposing a way of thinking about political violence that goes beyond imaginary representation in post-conflict situations in the country.

Keywords: *political violence, social conflicts, post-conflict, internal armed conflict.*



Violência política no Peru após conflitos internos

Resumo: Em sua história recente, o Peru passou por um ato de violência política que deixou uma marca que persiste nas formas atuais de pensar sobre a violência política. Essa pegada discursiva ressoa nos grupos políticos de esquerda. Esse imaginário sobre a violência política tem a ver não apenas com o próprio conflito, mas com a estruturação de um universo simbólico no contexto interno pós-conflito. No imaginário pós-conflito, o discurso e a prática da violência política são rejeitados. Essa tensão e rejeição da violência é baseada no paradigma democrático-liberal. No entanto, diferentes formas de violência também são vistas como consequências "não previstas" pelo capitalismo tardio, baseadas em uma economia de prazer que não apenas questiona o paradigma, mas sustenta o circuito social instituído. Este artigo é uma abordagem abrangente da violência política no Peru após conflitos internos, com o objetivo de propor uma maneira de pensar sobre a violência política que vai além da representação imaginária em situações pós-conflito no país.

Palavras-chave: *violência política, conflitos sociais, pós-conflito, conflito armado interno.*

Representaciones de la violencia a través del prisma democrático-liberal

El discurso marxista articuló el campo de sentido en la izquierda hasta fines del siglo XX. Con su crisis se perdieron sus efectos de "verdad", sus influencias en el mundo. Por un tiempo hizo falta en Occidente una imagen intrusa ("intruso comunista") para evitar que penetre el fantasma marxista. Tras el declive del mito comunista ya no hizo falta -al menos por un tiempo- dicha figura imaginaria paranoica. Entonces, se abrió un efímero momento de entusiasmo democrático que Samuel Huntington[1] describe como una tercera ola que apuntaba, ya no hacia el antagonismo y al conflicto entre clases sociales y sistemas socio-económicos, sino hacia una "civilización común", tolerante y multicultural.

Para el psicoanálisis la fantasía cumple no la función de ocultar una realidad verdadera, sino que es la realidad misma o su soporte ideológico.[2] La fantasía social de la pos-Guerra

1 Samuel Huntington en *La Tercera Ola. La democratización a finales del siglo XX*, presentó una tesis muy influyente desde la politología sobre el avance de la democracia a lo largo de nuestra historia. En su otro texto, *Guerra de civilizaciones,* plantea que los conflictos ya no serán entre estados o sistemas socio-económicos, sino entre civilizaciones por cuestiones culturales.

2 La fantasía es una categoría de la teoría psicoanálisis para dar cuenta de cómo opera la realidad en la subjetividad. "Toda realidad social, está, primero, constituida en el nivel simbólico, y segundo, soportada por la fantasía" (Stavrakakis, 2007). Para Žižek (2011b) es análoga la fantasía de Lacan con la noción de fetichismo de Marx. La fantasía social tiene como función constituir lo que Marx denomina la "apariencia esencial" de la sociedad, que quiere decir el hacer consistente y congruente al Otro simbólico buscando impedir que "lo traumático", lo real o los antagonismos de ese Otro aparezcan, se visibilicen, pues ir al encuentro de las "dislocaciones" del universo simbólico puede minar las relaciones sociales tal como han sido normalizadas, ya que se pierden los puntos cognitivos y de sentido de referencia fundamentales. La fantasía ideológica en sus formas más arquetípicas puede apelar al discurso paranoico del espectro (el populismo, el terrorismo) o al discurso de la conspiración (los judíos,

Fría aparece como "un fin de la historia y un encuentro de la civilización". El fin de la historia, el fin de las ideologías, la libertad ilimitada, la paz perpetua, el mercado autorregulado, la consolidación de la democracia, el capitalismo con rostro humano, el mundo multicultural, entre otras, no son sino formas fantasmáticas en el marco de la hegemonía global del capitalismo. Blin y Marín en su *Diccionario del poder mundial* (2013) plantean que tres visiones se presentan tras el fin de la Guerra Fría:

> [...] la del "fin de la Historia", la de la "Paz Democrática" y la del "Choque de Civilizaciones". Aunque describan una realidad nueva, estos tres paradigmas se sustentan en realidad sobre bases filosóficas o históricas anteriores: interpretación hegeliana y kantiana respectivamente para las dos primeras y reafirmación, para la última, de una constante histórica cuyo origen se remonta a varios siglos atrás. Ahora bien, si los dos primeros paradigmas vislumbran un avance de la humanidad hacia un modelo que a largo plazo genera paz, libertad y prosperidad, la teoría del choque de civilizaciones, que postula una visión cíclica de la historia, entrevé un futuro sombrío que podría desembocar en una tercera guerra mundial (Blin & Marín, 2013, pág. 38).

La mitología social en la que se afirma un fin las violencias políticas en la historia humana (regímenes dictatoriales, revoluciones armadas, paralegalismo o paramilitarismo, etcétera), una clausura definitiva de la historia de los campos de concentración y los gulags (Traverso, 2019) fracasó muy pronto.[3] Sin embargo, pese al "desencantamiento" y al saber del

los comunistas, los capitalistas), entre otros discursos cada vez más sofisticados, no solo apelando al enemigo exterior, para mantener intacta al Otro simbólico y disimular así, sus inconsistencias.

3 Hechos como los conflictos bélicos interétnicos que desangran a los países de Europa del Este de la ex-Unión Soviética, el "retorno" de

fracaso del capitalismo global, se mantuvo intacta la creencia en el carácter insuperable del sistema capitalista y en su forma democrática-liberal. Como lo plantea Žižek, en un prólogo a Mark Fisher, citando a Jameson: "hoy parece más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo".

En la actualidad, los canales democrático-institucionales se presentan como los modos de tramitar las contradicciones sociales a modo de gestión de los conflictos sociales. Asimismo, estos conflictos sociales ya no adoptan las formas clasistas-ideológicas, sino también las formas culturales e identitarias (Huber, Hernández, & Zúñiga, 2011). Ya no hay lugar para las violencias, ni entre clases sociales ni entre sistemas socio-económicos; aunque sí se pueden presentar conflictos en forma de "choque de civilizaciones" por cuestiones culturales y religiosas. Estos choques civilizatorios, ¿no serían precisamente la consecuencia del mundo multicultural y tolerante? Allí radica la paradoja que Žižek suele apuntalar en su crítica al paradigma democrático-liberal.

Morales (2017) refiere que el paradigma del consenso democrático liberal toma por exterior del "nosotros" a la violencia, es decir, que no lo asume como fenómeno endógeno. Se presenta en relación de tensión con la violencia, rechazando toda relación de complicidad con ésta, por lo que rechaza cualquier discurso y práctica que afirme el ejercicio de la violencia. Puede aparecer muy obvia y universal la afirmación de que toda forma de violencia, que no sea la legítima (la de la fuerza pública), esté tipificada como delito. Pero solo es obvia si se confunde y entremezcla lo político y lo social. La violencia política tomaba parte del repertorio positivo en el paradigma revolucionario hasta su declive a fines del siglo XX. Con el paradigma democrático, la violencia como repertorio en

los fundamentalismos religiosos en Oriente Medio, el ataque a las Torres Gemelas en el año 2001, las violencias políticas de la mano de democracias deliberativas que generan feroces crisis en América Latina o la crisis financiera global de 2008 dan cuenta del "engaño" o del fracaso de la globalización capitalista.

nombre de un concepto de justicia y de sociedad[4] se presenta como ilegítimo por derecho[5] y, del mismo modo, este tipo de violencia política se rechaza en el imaginario social.

Ubilluz (2018) señala que el lenguaje tiene la función de sistematizar la realidad "bruta" del mundo. Esta sistematización por medio de la palabra es la realidad social. La distinción entre significante y significado permite que esta estructuración simbólica no es sustancial, sino contingente.[6] Así, la forma democrática actual no es más que la articulación entre significantes ("democracia" y "liberalismo") en una cadena discursiva que solo es posible bajo ciertas condiciones de cambio político propiciadas por el capitalismo.[7] En el

4 Según Walter Benjamin (2001) a la violencia puede entendérsela en relación con los medios o con los fines. Si se le comprende en tanto medio depende de la legitimidad en relación con el derecho y el Estado; si se le concibe en tanto fines depende de la concepción de justicia de quien o quienes ejercen violencia. Benjamin realiza la distinción entre las nociones de "justicia" y "derecho". La violencia como ligada al derecho se articula con el Estado, ya sea bajo su forma "normal" (administración/vigilancia y represión) o la del estado de excepción, se manifiesta como violencia conservadora. En tanto, la noción de justicia escapa al umbral del derecho y se relaciona con la violencia fundadora o revolucionaria.

5 Aunque se puede señalar que, en situaciones de crisis generalizada, traición a la patria, la Constitución Política del Perú de 1993 reconoce expresamente el derecho de insurgencia en el artículo 46, segundo párrafo: "La población civil tiene el derecho de insurgencia en defensa del orden constitucional".

6 La teoría psicoanalítica de Lacan produce una ruptura con la teoría de Freud al incorporar a su corpus conceptual la lingüística estructural. Lacan da un vuelco a la lingüística estructural de Saussure y propone que no hay prevalencia del significado sobre el significante, sino a la inversa. El significado de los objetos no tiene que ver con la propiedad esencial que tengan los objetos, sino con una fijación contingente a través de la constitución social de una cadena significante. "Lo que caracteriza al lenguaje es el sistema del significante" (Lacan, 1984).

7 Slavoj Žižek refiere en *El sublime objeto de la ideología*: "El encadenamiento es posible sólo a condición de que un cierto significante 'acolche' todo el campo, y, al englobarlo, efectúe la identidad de éste".

Perú, la constitución de la cadena significante en torno a la violencia política remite a la estructuración socio-simbólica (democrático-liberal) pos-conflicto, desde el cual se piensa la acción contenciosa asociada al terrorismo. De este modo, las luchas sociales se ven sometidas a determinadas tipificaciones asociadas al terrorismo y sus agentes, a determinados estigmas.

Todo desplazamiento discursivo del sistema político resignifica las nociones de libertad e igualdad.[8] El capitalismo abrazó la causa de la libertad (en tanto significante flotante) y la articuló con la noción del liberalismo. Dicha concepción de libertad se plantea en un sentido negativo y formal, abstraída de las condiciones socio-económicas y pensada en torno a una cultura de consumo (abstraída del modo de producción). Esta "libertad de" se da con respecto al Padre edípico, castrante que describe Freud.[9] El entusiasmo anti-edípico celebrado en Occidente por amplios sectores sociales, políticos e intelectuales (como los pos-estructuralistas), no expresaba sino un desplazamiento sistémico que ocultaba violentas "consecuencias no previstas".

Las violentas consecuencias no previstas en el capitalismo tardío

El capitalismo tardío produce sus consecuencias no esperadas, como las prácticas disfuncionales violentas. Žižek (1994) refiere que en esta época se pierde el lazo social pues opera un imperativo al goce "yoico" que se expresa en el consumo o en la acumulación más allá del "principio del placer". Imbert

8 Declara Mouffe en *El retorno de lo político* (1999) que la libertad y la igualdad constituyen los principios de ordenamiento de las relaciones que los hombres establecen entre ellos y su mundo. Son los significadores básicos, los valores que están en el centro de la vida social.

9 Fromm en *Las cadenas de la ilusión* distingue entre "libertad de" y "libertad para". La primera alude a la ausencia de opresión violenta, a una noción de libertad negativa. La segunda, a un concepto afirmativo: la libertad para llegar a ser independiente, para luchar contra las injusticias, etcétera.

(1992) designa a este tipo social como sociedad excesiva por el hedonismo desbordante. Sociedad del rendimiento lo denomina Byung-Chul Han (2016), en el que el sujeto ya no está "sujeto" a una entidad externa; sino que es él quien ejerce violencia contra sí para estar a la altura de las exigencias de la sociedad del rendimiento. El *ethos* modernista del sacrificio hacia los otros en relación con un ideal colectivo que se reorienta hacia sí.

En el mundo pos-Guerra Fría aparecen otras modalidades de violencia, además de la violencia contra sí, a raíz de los cambios globales estructurales. Balibar (2008) señala que la violencia se vuelve más salvaje, pues la sociedad ya no sublima. Maffesoli (2000) por definición arguye que toda sociedad tiene que sublimar a través de ritos simbólicos. En términos freudianos, se trata de administrar la "economía libidinal" de la sociedad, de tal modo que permita cohesionar socialmente, constituir identidad o mantener una creencia colectiva. Al no sublimar, las pulsiones reprimidas retornan con toda su violencia. Keane (1996) plantea que la violencia se ha incrementado en los sistemas democrático-liberales debido a ciertos desplazamientos en el orden de la cultura.[10] En este sentido, las violencias en este contexto "forcluido"[11] se presentan como violencias des-simbolizadas, como odios puros; por ejemplo, con los fundamentalismos o las violencias de las pandillas.

En relación con el paradigma democrático liberal, estas violencias son fenómenos "dis-funcionales", "anómicos". Merton, en su obra *Social Theory and Social Structure* (1957), alude que la anomia se sucede como expresión de la no

10 Los desplazamientos en el orden simbólico tienen que ver con lo que Ubilluz (2010) denomina la "muerte del Otro", es decir, en tanto con el declive de ciertos ideales colectivos y horizontes normativos.

11 La forclusión es un concepto del psicoanálisis de Lacan que indica la ausencia de castración, de un padre que ponga un coto al niño respecto de su goce (en el incesto). La castración simbólica es lo que permite que el individuo haga prevalecer el registro de lo simbólico (el pacto con otros), antes que su goce narcisista.

correspondencia entre la expectativa individual y la oferta colectiva. La oferta colectiva se acentúa en el tardo-capitalismo en una sociedad que se revoluciona permanentemente (en cuanto a sociedad de consumo) y que coacciona desde el superyó (con el imperativo al goce). De este modo, con la "des-simbolización" o forclusión no es que la violencia opere sobre el puro sin-sentido, sino como producto del marco socio-simbólico que se basa en el "fetichismo de las mercancías" de la sociedad de consumo. Imbert (1992) refiere que el contexto fomenta un clima de violencia mediante una cultura del consumo que produce sujetos adictos a ésta; pero que no pueden conseguir la oferta de objetos o su "promesa fantasmática", produciendo, aquello que Touraine denomina, "cultura de la exclusión". De esta forma, la cultura de la violencia se basa en una "cultura del goce", en el que el individuo "violento" es súbdito en la sociedad de consumo (de sus objetos y de su promesa imaginaria) y en el que el otro no es sino un rival o un obstáculo a eliminar.



Imagen 1. www.contrainfo.com

Imbert (1992) señala que hay un rechazo de violencia en la sociedad, pero, al mismo tiempo, se alberga un sentimiento de fascinación por ésta. La *violencia representada* es la espectacularización de la violencia por parte de los medios de comunicación a través de la exposición de contenidos violentos gráficos (sensacionalistas). Imbert problematiza los tipos de efectos de esos contenidos (directos y subliminales) en la subjetividad y en las conductas sociales. A partir de esa mediatización se induce a disposiciones sociales hacia la violencia a partir de una cultura violenta que interpela permanentemente.

El orden simbólico no se sostiene a partir de la sola "mediatización" o interpelación, sino sobre un marco constitutivo (una cultura de violencia) que determina normalidades, legitimidades, etc. Lo que no corresponda con la forma legítima se rechaza, produce asco o estigmatiza. Como plantea Bourdieu (1998), la operación de distinción sostiene determinadas barreras, clasificaciones y jerarquías sociales propias del sistema de enclasamiento y se expresa a través de estigmas, repulsiones y aversiones. Por ejemplo, contra aquel que emita una opinión crítica o tome parte en una acción política contenciosa, se le tipifica con ciertas "imaginerías" como "terrorista", "rojo", "violentista", "delincuente", etcétera y, sobre esa realidad constituida, se legitima la coerción y el castigo punitivo (la criminalización).

Una aproximación al estudio la violencia política

Helder Cámara, según González (2002), señala que la violencia se ha vuelto algo omnipresente, que ya no se perciben sus dimensiones reales porque se concibe como connatural, como parte de la gente. Esta violencia cotidiana y normalizada, como parte de una "cultura de goce", no se puede explicar por cuestiones sustanciales o genéticas, sino sociales. Byung-Chul Han (2016) señala que se ha desplazado la topología de la violencia en el sujeto de la "Modernidad tardía" o, como el autor lo denomina, en el sujeto de la "sociedad del rendimiento". El

psicoanálisis respecto de la violencia no viene a decir que la pulsión de muerte en los individuos determina la violencia. Como señala el psicoanalista colombiano Pío Sanmiguel, citado por Escobar (2000, pág. 54), "si el psicoanálisis no tuviera más que eso para decir (en el caso de que fuera eso lo que realmente dijera) no avanzaría mucho más que quien, no conociendo la explicación de un fenómeno, convoca las fuerzas de la naturaleza".

Para el psicoanálisis de Lacan, la violencia tiene también una dimensión estructural, en tanto, el sujeto se inscribe en la cultura. La violencia preexiste y es condición de los sujetos, pues toda estructuración socio-simbólica implica un corte que viene, parafraseando al filósofo francés Jacques Rancière, a partir al mundo de lo sensible. Escobar (2000, pág. 55) refiere que el propio origen del sujeto está marcado por la violencia: "Nos pusieron nombres. Nacimos en una familia que no elegimos pero que debemos adoptar. Nos bautizan en religiones, nos otorgan nacionalidades, etc.". En ese sentido, no es que los sujetos hayan sido sometidos a algún tipo vejación o violencia sensible, sino que el hecho de la imposición de un lenguaje como marco constitutivo (a través de las figuras parentales, de la cultura, de las instituciones) es ya un acto de violencia originario, que se actualiza en la socialización del sujeto con otros tipos de violencias visibles o invisibles[12] que reproducen determinadas formas de socialidad.

Cuando se indica que la violencia "está en todas partes", no se pretende decir que "todo es violencia", porque si se afirma ello, la violencia como categoría se termina banalizando. Lo que se pretende señalar es que hay un macrocosmos desde el que se constituyen las prácticas sociales, pero sin caer en un pueril

12 La violencia invisible hace referencia a la violencia que no pasa por lo sensible o lo perceptible. Se trata de la violencia sistémica y de la violencia simbólica, como también a la violencia que ha sido incorporada por los sujetos ya no a través de un agente externo (superyó), sino por el sujeto y que es ejercida no solo contra el otro sino contra sí por no estar a la altura de las exigencias de la "sociedad del rendimiento" (Han, 2016).

estructuralismo. No se trata solo de que toda acción violenta se inscribe en un orden de relaciones y determinaciones sociales y que tienen como fundamento un mínimo nivel comunicativo (entre el agresor y el destinatario de la acción), como si de una totalidad cerrada se tratara, sino que cuando acontecen en el espacio social tienen lugar ciertas rupturas y sentidos no representados, reversos de la ley simbólica, goces o deseos. No es que con la forclusión epocal se produzcan prácticas sin-sentidos; sino, como lo plantea Imbert (1992, pág. 38), aún las violencias des-sacralizadas contemporáneas[13] (como las violencias vandálicas) tienen un sentido profundo, expresan un modo de interpelación al orden simbólico.

En este artículo se estudia a la violencia en el campo político que, si bien remiten al factor consciente en el actor colectivo y al juego de las estrategias políticas, no se prescinde del campo del sentido. Si algún distingo tiene la violencia política de otro tipo es su inscripción en lo simbólico, en el que lo que se pone en juego es el deseo (no es la preeminencia del goce en el consumo).[14] Para el análisis se propone una mirada más

13 Lo sagrado de la violencia tiene que ver con su carácter fundador (Girard, 1972). Para Bataille (2009), el hombre rechaza la prohibición y los tabúes impuestos por lo social, para entregarse a la violencia de la transgresión con el objeto de recuperar lo sagrado. Los ritos (lo simbólico) funcionan como mecanismos que subliman esa violencia originaria sagrada. Žižek (2008a) plantea que los rituales en el liberalismo se manifiestan en las urnas y su eficacia se funda en el poder de los medios.

14 Se sigue del tratamiento de Ubilluz (2010) de la teoría psicoanalítica de Lacan, la identificación del deseo como opuesto a la goce narcisista y ligado al ideal colectivo en tanto se busca el goce perdido en un espacio social más amplio. Una vez que el niño ha sido "castrado" y se impone el "Nombre-del-Padre" se identifica ya no con el objeto imaginario (la madre omnipotente), sino con los objetos del mundo de la cultura; ya no se identifica con el "yo-ideal" (el "tú eres eso" de la madre), sino con el "ideal del yo" (ideal colectivo de la comunidad). No es que el deseo se trate solo de una sumisión a la voluntad colectiva, sino que puede ser también la afirmación de la singularidad en el espacio social. La pulsión de muerte (Freud) o goce (Lacan) se refiere a una condición de súbdito al Otro imaginario que le provee

abarcadora que la sola dimensión óntica de los enfrentamientos entre el agresor y el agredido. Al respecto, se han planteado muchas tipologías de la violencia política que dan cuenta de la multidimensionalidad de la problemática de la violencia. Žižek en *Sobre la violencia* (2008a) propone las categorías: violencia estructural, violencia simbólica y violencia subjetiva.

La violencia objetiva, sistémica o estructural es generada por el capitalismo que en su flujo expansivo por aumentar la acumulación y el consumo genera mayor desigualdad, precariedad, pobreza, desequilibrio ecosistémico, crisis medioambiental, etc.

La violencia simbólica se ejerce mediante las tipificaciones culturales institucionalizadas en la sociedad tales como racismos, odios, prejuicios, discriminaciones, estigmas, etc. Puede usarse la definición de Bourdieu y Passeron (1996) de "violencia simbólica" como la capacidad para imponer significados, como algo legítimo.

La violencia política subjetiva o directa son las acciones de violencia sensible que generan perjuicio o daño físico a personas u objetos. Por ejemplo: los enfrentamientos en una protesta entre manifestantes y las fuerzas policiales, la toma de un local o de una carretera, atentar contra la propiedad privada, el secuestro de una persona o grupo de personas, etc. Žižek señala que estas formas de violencia, hoy en día, se destacan en los medios de comunicación con el propósito de des-totalizar el fenómeno de la violencia (velar la violencia sistémica) e individualizar el fenómeno con la finalidad de criminalizar la acción violenta.

todo y el promete el placer puro, sin ataduras, la plenitud salvaje narcisista que no concilia con el pacto simbólico. En el capitalismo tardío se produce la preminencia de la pulsión de muerte o del goce en todas las dimensiones de la vida (poder, cultura, sexualidad etc.) y no en un marco simbólico intersubjetivo, solidario, comunitario, etc. Esto sucede porque las dimensiones simbólicas (Estado, partidos políticos, religiones, ideologías) o los "Otros" que permitían la Ley del deseo a partir de sus sentidos y promesas colectivas y de sus canales de sublimación ritual han entrado en declive.



Imagen 2. https://manoalzada.pe

Complicidad histórica con la violencia

América Latina no se presenta como un lugar de excepción de ejercicio de la violencia política; por el contrario, como un lugar de una constancia de ésta. En la actualidad, se presenta como un lugar de conflicto en el que ha escalado la violencia política. En ella se han puesto de manifiesto las conflictividades sociales y las brechas existentes en el orden normal producto de la irrupción en la escena normal de la política plebeya.[15] Esta brecha real, puesta de manifiesto, patentiza una anomalía o un síntoma en el paradigma. De este modo, la fantasía imaginaria del consenso o de la comunicación plena y sin interferencias o

15 Según García Linera (2009), los impactos del neoliberalismo en América Latina abren un proceso de oleadas democráticas a través de la irrupción de lo político popular plebeyo. Esta irrupción de lo político plebeyo en la escena normal ha constituido un antagonismo en las sociedades entre, por un lado, quienes demandan avanzar en las reformas democráticas sustantivas y quienes deniegan las nuevas condiciones de las relaciones de poder y buscan restaurar las condiciones de privilegios anteriores a la oleada democrática.

distorsiones se ve des-dicha por la real irrupción de la política. La denegación en los sectores conservadores de este síntoma y de la emergencia de una nueva forma democrática, a la que pretenden hacer pasar por simple revés, se expresa con sus estrategias de "restauración"[16] que ha llevado a un escalamiento del conflicto, a una agudización del antagonismo en la región.

En América Latina y el Perú los "estados de excepción" han operado más bien como la norma, como la parte constitutiva del poder y de la estructuración de las sociedades, en el que las clases dominantes a través del aparato del Estado ejercían violencia (estructural, simbólica, subjetiva) contra los pueblos a través de un discurso fantasmático que ocultaba sus verdaderos intereses. Como refiere Moraga (2014), bajo las formas simbólicas de la evangelización y la modernización, que se impusieron violentamente, subyacen la introducción e imposición de la cultura occidental y el modo de producción capitalista. Calveiro (2008) refiere que los elementos prescindibles (la "nuda vida") en la historia de la estructuración de las sociedades en América Latina fueron los indios en la América colonial y pos-colonial, los subversivos en las dictaduras burocrático-militares, los acusados de terroristas o narcotraficantes en el mundo global contemporáneo.

El Perú de la década del 90 es escenario de cambios profundos en el país en el contexto de la globalización capitalista. Las viejas condiciones de dominación y tutelaje se actualizan bajo las nuevas coordenadas. El Consenso de Washington, entre grandes corporaciones y las élites políticas de los Estados, representa el nuevo contrato (un pacto de carácter elitista y neoconservador), que configura un nuevo orden socio-simbólico y un nuevo principio objetivo de

16 García Linera (2016) denomina como restauración conservadora a las prácticas políticas de las fuerzas conservadoras tales como golpes de estado, movilizaciones sociales promovidas por las élites, ataques desde los medios de comunicación, estrategias económico-comerciales contra los llamados por Linera como "países progresistas y revolucionarios".

realidad que opera objetiva y subjetivamente. Se funda también la propia forma de Estado y sociedad civil pos-política y en el que sus relaciones (de interpelación) se modifican, pues se ven investidas por el éter de la lógica del capital, en su modalidad neoliberal. Desde entonces, el mercado y su libre iniciativa estructuran los aspectos más elementales de la vida social, como indica Castillo (2001).

Este orden hegemónico neoconservador que persiste hasta nuestros días, no se originó producto del desenvolvimiento natural e inmanente del sistema global o nacional, sino mediante diversos mecanismos de dominación que incluyen la violencia política oficial, cuya función fue estabilizar los órdenes socio-simbólicos y depurar las impurezas sociales, con el propósito de permitir la expansión libre del gran capital sin restricciones de las instituciones y sin resistencias de la sociedad civil.



Imagen 3. https://observatorioviolencia.pe

Un fantasma recorrió el Perú

George Sorel (1978) estableció una distinción entre la violencia que ejerce una autoridad para obtener obediencia y la violencia que se ejerce con el objeto de subvertir esa autoridad. Esta última forma de violencia fue asumida como parte del repertorio de la izquierda fantasmática.

Se puede identificar en la izquierda fantasmática a la tradición comunista que asumieron (objetiva y subjetivamente) la ideología marxista y sus variantes.[17] Durante el siglo XX, los grupos subversivos se adhirieron al fantasma del comunismo propuesto por Marx, pero como todo saber que se incorpora subjetivamente, dicho saber se refraccionó de modo diverso. No es este el lugar para profundizar en la recepción más amplia que tuvo la teoría y metodología de Engels, antes que la del propio Marx.

Los comunistas se inscriben en una lógica de antagonismo dentro de la concepción de una división de la sociedad en clases, en la que, por medio de un acto disruptivo y violento, las clases dominadas derrocan a las clases dominantes del poder del Estado e instituyen un nuevo orden social. La violencia, en el universo discursivo marxista, se comprendió como una forma de política "por otros medios" en tanto repertorio[18] y como "partera de la sociedad", por definición,

17 No tiene una connotación positiva o negativa la noción de fantasma, sino tal como se ha planteado desde el psicoanálisis de Lacan, el fantasma es la estructuración simbólica que se constituye como referencia y coordenada de todo sujeto, ya que no hay un mundo verdadero detrás de la *matrix* como señala Žižek (2003a), dando cuenta del carácter no-sustancialista de toda realidad.

18 Carl von Clausewitz, en su célebre obra de estrategia militar *De la guerra,* declara que la política es la continuación de la guerra por otros medios. Al punto refiere que: "La guerra no constituye simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de la actividad política, una realización de ésta por otros medios [...] el propósito político es el objetivo, mientras que la guerra constituye el medio, y nunca el medio cabe ser pensado como desposeído de objetivo".

en tanto, violencia fundadora de un nuevo orden social.[19] De este modo, la táctica fundamental se basó en la acumulación de fuerzas (construcción de hegemonía del proletariado sobre las otras clases subalternas bajo la dirección de la vanguardia del proletariado, es decir, del partido comunista) para pasar al acto revolucionario, a la violencia revolucionaria que sería el programa máximo. El sostenimiento del mito de Marx permitió la consistencia y eficacia simbólica marxista-leninista, como del partido comunista como agente socializador. Sin embargo, pese al fantasma que tornaba creíble su inminencia (inversamente proporcional al miedo y paranoia en los "contra-revolucionarios"), la mayoría de la tradición radical de la izquierda no optó por pasar al "acto revolucionario".

El desplazamiento de la ideología de la izquierda marxista peruana, en la década de 1980, fue un fenómeno ideológico global en el campo discursivo de la izquierda. La pérdida de la eficacia del fantasma revolucionario se enmarca en el contexto local de fracaso de la izquierda "socialdemócrata" (APRA), de la falta de proyección y horizonte en la izquierda "democrática" y de la actuación de la izquierda "autoritaria", como también del contexto global (crisis de la URSS, discurso capitalista en ascensión). La unidad de la izquierda (UNIR, ARI, Izquierda Unida, entre otros) fue precaria debido a la pérdida del horizonte simbólico que proporcionaba consistencia en un medio contra-hegemónico en tensión que se presentaba dividido entre "revolución" y "democracia". Tras la crisis general de fines de los 80, deviene hegemónica la ideología democrático-liberal, blandiendo la bandera flotante de la libertad en contra de la opresión del Padre (el Estado, el

19 En el capítulo 24 del primer tomo de *El Capital*, Marx describe la violencia estructural de la "acumulación originaria del capital", que constituyen al modo de producción capitalista, y en el que plantea que: "La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica". La refracción de esta metáfora, en muchos marxistas, llevó a absolutizar a la violencia como instrumento político y como violencia fundadora de la nueva sociedad.



Imagen 4. https://diariouno.pe

discurso ideológico, el partido, etc.), en un marco creciente de desencanto por los grandes ideales colectivos. Es por ello que, la re-activación de la izquierda a fines de siglo ya no se basará en el fantasma del comunismo.

No es que los militantes de la izquierda pos-fantasmática estén vaciados de sentido simbólico o fantasmático, pues por definición todo sujeto y sentido se sostiene en el fantasma. Sino que en la sociedad posmoderna se debilita toda "meta-narrativa" (principalmente la marxista), que daba un horizonte a los agentes de izquierda y funcionaba como generadora de solidaridades (en torno a la clase social) que se sustituye por una diseminación del sentido en la izquierda.[20]

20 Žižek (2011a) arguye que la característica del mundo posmoderno es que se intenta deshacer de la instancia del Significante-Amo: "hay que deconstruir, dispersar, diseminar" todo Significante-Amo con el que se pretenda imponer algo de orden: "La apología moderna de la *complejidad* del mundo [...] no es en realidad sino un deseo generalizado de atonalidad".

¿La izquierda pos-fantasmática debe pensar en términos de continuidad o ruptura a la tradición radical de la izquierda fantasmática? El balance histórico, como la crítica al discurso y práctica comunista por parte de la izquierda pos-fantasmática se plantea desde un discurso externo y mediatizado por la eventualidad de la retórica política presentista. No se piensa a la tradición radical de la izquierda fantasmática como parte de una propia identidad o tradición, de tal modo que la "nueva izquierda" asume responsabilidades y aprehende de sus desplazamientos y reinvenciones, de sus victorias y derrotas. Traverso (2019) señala que solo ha quedado un "campo de ruinas" tras la derrota del socialismo como orden contrapuesto al capitalismo y que hay cierta huida que da cuenta de que no se quiere saber nada del pasado.

Traverso (2019) rechaza la melancolía pasiva y patológica y propone una melancolía que permite elaborar el duelo que permita no un rechazo absoluto de toda la tradición radical, sino tomar una distancia necesaria. Dicha actitud puede permitir (re)escribir una historia que describa trayectorias de "subversión" que sirvan para entender un mejor sentido de repetición no de la violencia, sino del acto radical. En lugar de una memoria que fetichiza a la víctima, de una visión del espacio social como trágica y conmemorativa, de una concepción de historia como un pasado de verdugos y víctimas (que borra todas las luchas); propone una memoria activa que da cuenta del espíritu combativo y revolucionario de los explotados, desposeídos y luchadores sociales como lo fueron los antifascistas, anticolonialistas, socialistas, feministas, entre otros. Estas imágenes de subversión han sido olvidadas por una narrativa derrotista, melancólica patológica. A decir de Žižek, citado por Roca:

> Este es el punto en que la izquierda no debe "ceder": debe preservar las huellas de todos los traumas, sueños y catástrofes históricas que la ideología del "fin de la historia" preferiría olvidar; debe convertirse a sí mismo

> en un monumento vivo de modo que, mientras esté la izquierda, estos traumas sigan marcados. Esta actitud, lejos de confinar a la izquierda en un enamoramiento nostálgico del pasado es la única posible para tomar distancia sobre el presente, una distancia que nos permita discernir los signos de lo nuevo (Roca, 2004, pág. 107).

Ernesto Laclau y Chantall Mouffe (1987) afirman que los debates políticos tras las crisis de la izquierda fantasmática tienen que ver con la crisis del marxismo. Mouffe (1999) al preguntarse ¿Qué significa hoy ser de izquierda? Refiere que se está atravesando la crisis y disolución del imaginario jacobino, que, de diferentes maneras, ha caracterizado a la política revolucionaria de los últimos doscientos años. En lugar de anticipar un sujeto histórico y un lugar utópico a edificar a priori, Laclau y Mouffe proponen que una articulación discursiva y construcción de pueblo desde el que los sujetos y las construcciones sociales emergerán y serán designadas de modo retrospectivo.

Tiempos de retorno de lo reprimido en forma ultra-violenta

Quizá la violencia política en la década de 1980 fue la expresión desesperada e intransigente, que en algunos rayó en el fanatismo, de articular creencia (práctica ideológica de subversión) con el saber (el conocimiento de que la sociedad y su crisis generalizada), antes de que se vuelva predominante el cinismo.[21] Esta década es testigo del ascenso del terrorismo

21 Para Žižek (2003b) la ideología en el capitalismo tardío ya no se trata de un conjunto de ideas o creencias o contenidos positivos que reproducen erróneamente la realidad, sino que es aquello que los sujetos efectivamente hacen. Siguiendo la fórmula de Sloterdijk, propone que el cinismo es un fenómeno ideológico contemporáneo central que se basa en que, pese a que el sujeto tome distancia del discurso ideológico de la realidad social, es decir, afirme en sus actos de habla, retóricas contra toda creencia y convicción, en su práctica,

a nivel global por parte de grupos políticos radicales. En el Perú tuvo como protagonista al Partido Comunista del Perú–"Sendero Luminoso".

El conflicto armado interno fue el fenómeno de mayor escalada de la violencia política en la historia reciente del país. Se puede afirmar que el conflicto armado interno rompió con el principio de realidad y generó condiciones (des) estructurantes que posibilitaron "retornos de lo reprimido" bajo formas ultra-violentas. Diversos sujetos sociales se des-identificaron de los códigos ideológicos y tomaron partido por ese proceso sin conocer de manera clara el proyecto político ni lo que implicaba, no solo producto de un malestar y rechazo o debido a la imposición autoritaria del "senderismo", sino también porque había una aspiración, una creencia, una "necesidad de un mito". Sin embargo, lo que implicaba dicho proyecto no era sino una mayor sobre-ideologización que es también la subsunción del sujeto en el grupo (en el partido, en la ideología), lo que llevó a un redoblamiento de los marcos de sujeción y dominación que se disfrazaba fantasmáticamente de retórica emancipatoria. En la experiencia "senderista", se aprecia de manera clara lo que señala Traverso (2019) sobre la izquierda. Que ésta no solo no subvirtió el poder, sino que radicalizó las tendencias autoritarias.

El Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) fue la otra organización política que empuñó las armas en la década de 1980 en el Perú, en un medio en el que la subjetividad de la izquierda se hallaba en tensión. En ese sentido, el MRTA puede leerse en relación con el sujeto neurótico. El psicoanálisis define al sujeto neurótico como el sujeto dividido entre el saber del discurso del Otro y la verdad de su deseo. El MRTA

en lo que efectivamente hace, reproduce la ideología. La ideología está en las relaciones sociales. La característica de la ideología en el capitalismo tardío está en que la reproducción ideológica ya no se da bajo la fórmula: "ellos no lo saben, pero lo hacen", como lo plantea Marx para su época; sino bajo la fórmula cínica: "ellos saben muy bien lo que hacen, pero, aun así, lo hacen".

fue una organización de izquierda más vinculada a los partidos políticos de la izquierda tradicional (y a la tradición guerrillera latinoamericana) que participaban ya de la escena democrático-electoral. Quizá, su insurgencia armada fue un intento de no declinar, de tomar distancia de la "neurosis" predominante en la izquierda y de rechazar el "patetismo" del neurótico de izquierdas dividido entre "democracia" y "revolución", el cual estaba sucumbiendo a la apostasía, al giro ético-político neo-kantiano de la época. El MRTA buscando zafarse de la neurosis, es decir, de la división entre la "verdad" de la revolución o el "saber" democrático, tomó partido por la "verdad" de la acción armada.

Como se señaló, el conflicto armado interno puso de manifiesto las brechas y antagonismos reales en el país. Estas brechas fueron constitutivas de otras formas de subjetividad y socialidad en las zonas en las que escaló la violencia política. Estas emergencias incluyen no solo a las formas de organización social de las poblaciones –implicadas en el conflicto– por resistir los embates en la guerra o participar e influir en esta de una u otra forma. También hay que dar cuenta de los "retornos de lo reprimido" en su forma más cruda y "pura" en el proceso de escalada del conflicto, como de las irrupciones acontecimentales que escapaban a todo marco comprensivo e interpretativo.

Finalmente, es necesario develar, comprender y analizar los reversos de la sociedad democrática que son en realidad los fundamentos que sostienen la ley tal como se presenta (Roca, 2004). Dichos reversos "obscenos" son sentidos gravitantes y latentes en la sociedad que se pusieron de manifiesto en el marco del conflicto armado con genocidios, torturas, violaciones, etcétera. En el marco del conflicto, se manifestaron "abstracciones simbólicas" de larga duración, como lo denomina Acha (2018), inscritas en el inconsciente en el país, como lo son las violencias racistas y machistas, que todavía perduran en la sociedad liberal-democrática.



Imagen 5. www.eldiariointernacional.com

En los límites de la ley y la cultura

En el saber social pos-conflicto sobre la violencia se pierde de vista las distinciones de violencia, lo que torna imposible abordar la violencia en el campo político; esto es, comprender lo que subyace como la aprehensión de los sentidos o "potencias". De este modo, se producen imaginarios sobre las violencias en el campo político que remiten a concepciones maniqueas y dicotómicas de lo social, en relación con abstracciones morales que son constitutivas de ficciones dicotómicas como: demócratas-terroristas, verdugos-víctimas, etcétera. Emilio Crenzel, en "El prólogo de nunca más y la teoría de los dos demonios" (2013), critica la representación de violencia política en Argentina que le resta complejidad, en el que los actos de violencia política perpetrados por las Fuerzas Armadas durante el terrorismo de Estado en Argentina, en las décadas de 1970 y 1980, son equiparables a los actos de violencia de las organizaciones subversivas montoneras sin mayor profundización en el conflicto.

Tonkonoff (2014) arguye que el lugar de la violencia no le compete a una subdisciplina, puesto que no constituye un problema social menor. La fantasía "pos-política" en las sociedades democráticas plantea un predominio del discurso de la ciencia o el discurso universitario (para el psicoanálisis). Dicho saber se presenta como un supuesto saber neutral que entiende a la violencia de manera especializada en campos disciplinarios compartimentados (criminología, psicología, sociología, entre otros), buscando clasificarlas de acuerdo con el grado de anomia o desadaptación del individuo a la regla social. De este modo, al agente o al hecho de violencia se le percibe desde un saber funcionalista y patologista. Tonkonoff (2014, pág. 18) señala que "el espacio que le es propio es de la constitución (y destitución) de los conjuntos sociales entendidos como órdenes simbólicos o, más específicamente, el problema de la violencia es el problema del límite de una cultura y sus sujetos".

Si a la violencia se entiende como un problema de límite se trata de una puesta en cuestión de los marcos institucionales, del campo del sentido. La violencia colectiva, tal como lo entiende Tilly (2007), como un recurso o repertorio de acción de determinados agentes sociales o políticos en un campo político determinado no es suficiente para explicar los fenómenos conflictuales y violentos, si se quiere pensar en el problema del sentido como material analítico como modo de "aprehender" lo real. Toda violencia se inscribe en un entramado socio-simbólico.

> Hasta las conductas aparentemente más anómicas (los actos vandálicos o los suicidios) "dicen algo", expresan un sentimiento, aunque sea de impotencia, remiten a un lenguaje, aunque sea secreto o inarticulado (hay silencios activos lo mismo que hay resistencias pasivas) (Imbert, 1992, pág. 23).

Al no profundizar en la dimensión simbólica de la violencia y no hallar que la cultura hegemónica (violenta) ha penetrado el tejido social e impregnado los dichos y las prácticas concomitantes, que en la actualidad se presentan como desconfianzas y odios al otro, no se puede comprender los sentidos implicados en las acciones de violencia. Pero no solo los sentidos de violencia tienen que ver con "un más allá del placer" (goce) que más bien da cuenta de una subordinación de los sujetos a la sociedad de consumo; sino también con sentidos de afirmación subjetiva, de aspiración radical a algo nuevo. El problema es dar un tratamiento a las distintas formas de violencia como una misma cosa. Se confunde las violencias sociales y políticas a partir de la abstracción de lo concreto representado. De este modo, se castiga, disciplina, reprime, criminaliza, medicaliza, etcétera. Los actos de violencia se remiten a responsabilidades de actores individuales que son sujeto de tipificaciones y estigmas que se sostienen a una serie de categorías o distinciones en la sociedad: terroristas, violentistas, desadaptados, inmorales, locos, delincuentes, etc.

Qué–saber–hacer frente a las nuevas conflictividades sociales

La violencia estructural derivadas del modelo de acumulación capitalista asociadas a las políticas neoliberales han dado lugar a nichos de miseria que pueden considerarse como fuentes latentes de conflictividades sociales y violencias colectivas. En el marco de cambios globales, cambian las lógicas del conflicto y, por consiguiente, brotan otros sujetos sociales y formas de acción colectiva. Los movimientos sociales se constituyen en los sujetos sociales en esta época. Éstos con sus acciones colectivas atraviesan el fundamento puramente político-institucional de la organización de los Estados y de estructuración de lo social. Bringel y Falero (2016) proponen ejes de la lucha en la región latinoamericana que puede pensarse también para el Perú que indican campos socio-políticos conflictuales constitutivos de acciones colectivas y de solidaridades políticas:

- Las luchas "clásicas" de los sindicatos en torno a ciertas reivindicaciones salariales.
- Las luchas sociales vinculados al territorio y a los recursos naturales, asociadas a la problemática medioambiental y al anti-extractivismo.
- Las luchas vinculadas a derechos sociales como la reivindicación de derechos básicos, como educación, sanidad, vivienda, etcétera.
- Las luchas que reivindican la memoria y la identidad sexual.

De este modo, la irrupción de la política en la escena normal se ha diversificado con las apuestas posmodernas, poscoloniales y feministas que se presentan como formas articuladoras de demandas sociales. De esta forma, las violencias colectivas que se presentan en los conflictos sociales se inviste del carácter de las conflictividades contemporáneas, ya desprovistas de contenido ideológico y clasista, como sucede con los conflictos territoriales y medioambientales o los conflictos por cuestiones de identidad.

La "histerización" del discurso ha llevado a un cuestionamiento del poder del amo (masculino, por ejemplo) desde las identidades y desde el campo de la cultura, principalmente desde el feminismo.[22] Arditi (2014), fraseando a Habermas, indica que las nuevas formas de conflicto se sitúan en la defensa y restauración de formas amenazadas de vida y en el intento de implantación de nuevas formas de vida social.

Cada una de estas luchas expresan divisiones sociales que dan cuenta de posiciones de sujeto que afirman determinadas

22 Robert A. Nisbet, en *The decline and fall of social class*, explica el desplazamiento o deterioro de la categoría de clase como eje articulador de las luchas políticas contemporáneas o para analizar las desigualdades, el poder o el estatus social en los Estados Unidos contemporáneos como en la sociedad occidental. Señala que resulta más bien útil para la sociología histórica, la sociología comparativa o popular.

identidades culturales no esenciales y que como tales expresan aspiraciones que escapan al campo del sentido. Dar cuenta de los sentidos implicados en estas acciones y violencias colectivas (por ejemplo, afirmación de la vida en las luchas medioambientales), en tanto, material de análisis no solo permite conocer el desplazamiento de las formas conflictuales en la historia reciente, sino también puede servir de orientación y horizonte de algo distinto por-venir, un *real* que emerge y que pone de manifiesto lo velado y el potencial de una subjetividad reprimida. Cabe hacerse la pregunta –y el ejercicio analítico– que hizo Lenin entre 1901 y 1902: *¿Qué hacer?* frente al saber-hacer de estos sujetos "histéricos" en disputa contra el amo que intenta apropiarse de dicho saber no sabido.[23]

Como señala Imbert (1992), la violencia es polimorfa ya que expresa las manifestaciones de socialidad. La forma que toma depende de articulaciones discursivas; lo realmente importante es lo "onírico-latente" que habita en esas manifestaciones o categorizaciones. Žižek (2008b), a partir de una interpretación de Freud, propone la distinción de pensamiento onírico-latente y deseo inconsciente. Éste último es la elaboración, la traducción ideológica, la articulación discursiva. Lo onírico-latente –que puede identificarse con el síntoma– no tiene sello (no es ni reaccionario, ni progresista), es la sola aspiración a una comunidad auténtica, a la solidaridad social, etcétera, que pueda tomar la forma de una práctica fascista, religiosa, comunista, etcétera, a partir de una racionalización o instrumentalización político-ideológica.

Estas políticas de la identidad introducen también nuevas lógicas contra fácticas que revaloran los micro espacios

23 En *La fenomenología del espíritu* de Hegel, se plantea que el saber-hacer del esclavo es apropiado por el amo y es convertido entonces en saber-amo. El saber-hacer es un saber práctico del esclavo quien no da cuenta de su saber. El amo lo que hace es apropiarse de este saber-no-sabido, racionalizándolo. De este modo, se convierte en saber-amo.

sociales. "Lo personal es político".[24] De este modo, los espacios privados también se convierten en lugares de operación de la ideología, como de conflictos y violencias socio-políticas. No es solo la imagen pública y las expresas y convictas convicciones políticamente correctas, sino –y sobre todo– es la vida privada lo que reproduce la ideología. Así, las conflictividades sociales se sitúan en lugares o trincheras múltiples y se asientan bajo horizontes de sentido diferenciados. La politización de los espacios sociales cotidianos es lo que mantiene la distinción con otras formas de violencia (como el goce imaginario). Sin embargo, con el tardo-capitalismo, las identidades en disputa corren el riesgo de convertirse en mercancías u objetos de consumo disfrazadas de retórica emancipatoria y, por tanto, de goce que reproduce el circuito de la cultura de consumo.

Arditi (2014) señala que la revolución ya no toma la forma disruptiva, al modo jacobino o leninista, sino la forma de un "revolucionar cotidiano", una práctica permanente de resistencia y lucha en los micro-espacios y que performa a los sujetos, es decir, en tanto lucha y construye un nuevo orden, se construye a sí. Politizar los espacios sociales es un primer paso. Articular la dimensión micro con la dimensión macro-cósmica es lo que prosigue, pues se ha perdido la universalidad tras el declive del mito revolucionario como horizonte emancipatorio y generador de solidaridades.

Tras la irrupción de "lo político-plebeyo" en América Latina en el siglo XXI, las acciones colectivas contenciosas se ven investidas por el antagonismo que ha suscitado dicha irrupción en relación con la respuesta denegadora y reactiva de las élites dominantes. Nuevos sentidos y deseos colectivos

24 "Lo personal es político" es una frase que fue popularizada por un ensayo de Carol Hanisch, de 1969, bajo el título *Lo personal es político,* en 1970. Lo personal es político o también lo privado es político, es un argumento político utilizado como lema del movimiento estudiantil y, principalmente, es un lema ícono del movimiento feminista. Esta frase busca poner de manifiesto las relaciones entre la experiencia personal y las estructuras sociales y políticas.

germinan en el marco del antagonismo. En el Perú, se han mantenido ciertas "fantasías ideológicas" (del crecimiento, de la inversión como único motor de tal, del Perú como país minero, de Perú como marca, etc.) que aún sostienen al orden simbólico y que ha llevado a que se mantenga cierta creencia y goce en lo conocido, pese al hartazgo que manifiestan los peruanos en sus actos de habla sobre la realidad violenta o la corrupción política.

La irrupción de lo político no se puede estudiar al margen de las luchas de clases previas. En Chile la violencia política vino de parte de las fuerzas del Estado. En el Perú, en lo concreto representado ha venido de los subversivos. De este modo, ha quedado en la memoria y el imaginario un rechazo absoluto por la violencia subversiva tras la acción armada "senderista". Si bien hay un rechazo a la violencia, no se puede señalar que, como consecuencia, en el país se haya constituido una cultura democrática y pacífica. Las formas de violencia como modo de imponerse al otro, se han incrementado en el periodo del pos-conflicto en el país. De este modo, no se puede derivar, lógicamente, que la calma o la pasividad de las acciones colectivas y la hibernación del movimiento social en el Perú tiene que ver con el terror del "senderismo". Experiencias como el "andahuaylazo", el linchamiento a un alcalde en Ilave, la resistencia en Bagua, la resistencia de los jóvenes en contra de la "Ley Pulpín", etcétera, dan cuenta que el imaginario pos-conflicto no determina la forma que toman las conflictividades sociales en el país, sino que hay sentimientos que escapan el marco norma y que expresan ciertos deseos.

Las violencias tienen que ver con los nuevos nichos de conflictividad y antagonismo social que dan cuenta de un nudo contingente en el presente que se puede romper violentamente en cualquier momento. También se puede señalar, a este respecto, que anida cierta "constante radical" en la población en determinadas zonas del país que se evidencia en los comicios electorales en el que candidatos "anti-sistema" o los más "radicales" obtienen mayor votación. Lo que sugiere

no un mero malestar y hastío como plantean los "analistas" a la distancia supuesta de saber; sino sentidos de aspiración singular hacia algo nuevo, entusiasmos de algo por venir, entre otros sentidos no representados. Se trata de una potencia plebeya que a los sectores de la capital no les resulta del todo comprensible dentro sus parámetros de sentido.

Referencias bibliográficas:

Acha, O. (2018). *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo: Ensayos sobre la abstracción social.* Buenos Aires: Teseo.

Arditi, B. (2014). *La política en los bordes del liberalismo.* Barcelona: Editorial Gedisa.

Balibar, É. (2008). Violencia: idealidad y crueldad. *Polis*(18). doi:http://dx.doi.org/10.32735/S0718-6568/2008-N19-570

Bataille, G. (2009). *El Erotismo.* Buenos Aires: Tusquets Editores.

Benjamin, W. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos.* Santafé de Bogotá: Taurus.

Blin, A., & Marín, G. (2013). *Diccionario del poder mundial. Elaborado por el Foro por una Nueva Gobernanza Mundial.* París: LOM Ediciones.

Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto.* Madrid: Taurus.

Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza.* México: Fontamara.

Bringel, B., & Falero, A. (2016). Movimientos sociales, gobiernos progresistas y estado en América Latina: transiciones, conflictos y mediaciones. *Caderno CRH, 29*(3), 27-45. doi:http://dx.doi.org/10.9771/ccrh.v29i3.20009

Calveiro, P. (2008). Acerca de la difícil relación entre violencia y resistencia. En M. López Maya, N. Iñigo Carrera, & P. Calveiro (Edits.), *Luchas contrahegemónicas y cambios políticos recientes de América Latina* (págs. 23-46). Buenos Aires: CLACSO.

Castillo, M. (2001). *La razón del vacío. Epistemología, saber social y globalización.* Lima: Universidad Ricardo Palma.

Escobar, C. E. (2000). La violencia. ¿Qué puede decirse desde el psicoanálisis? *Huellas. Revista de la Universidad del Norte*(58-59), 54-59.

González Calleja, E. (2002). *La violencia en la política. Perspectivas teóricas sobre el empleo deliberado de la fuerza en los conflictos de poder.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Han, B.-C. (2016). *Topología de la violencia.* Barcelona: Herder Editorial.

Huber, L., Hernández, R., & Zúñiga, R. (2011). *Políticas de la identidad, fragmentación y conflicto social en el Perú contemporáneo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Documento de Trabajo, no. 166.

Imbert, G. (1992). *Los escenarios de la violencia. Conductas anómicas y orden social en la España actual.* Barcelona: Icaria.

Keane, J. (1996). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Laclau, E., & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia.* Madrid: Siglo XXI.

Maffesoli, M. (2000). Identidades e identificación en las sociedades contemporáneas. En B. Arditi (Ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (págs. 37-45). Caracas: Nueva sociedad.

Morales, S. (2017). Violencia y democracia: primeras reflexiones sobre sus tensiones y complicidades. En A. Aguirre, A. Nochebuena, & M. García (Edits.), *Estudios para la NO–Violencia 2. Pensar las especialidades, el daño y el testimonio [Ed. Digital]* (págs. 89-106). México: Norte Editorial, Afínita Editorial. Obtenido de https://filosofia.buap.mx/sites/default/files/Libros%20electr%C3%B3nicos/Estudios%20de%20G%C3%A9nero%20y%20Violencia/EstudiosParalanoviolencia22.pdf

Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.

Roca, L. (2004). ¿Quién es el maldito Zizek? *El Viejo Topo*(195-196), 107-115. Obtenido de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2850011

Sorel, G. (1978). *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pléyade.

Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Tilly, C. (2007). *Violencia colectiva*. Madrid: Editorial Hacer.

Tonkonoff, S., Blanco, A., & Sánchez, M. (Edits.). (2014). *Violencia y cultura: reflexiones contemporáneas sobre Argentina*. Buenos Aires: CLACSO.

Traverso, E. (2019). *Melancolía de izquierda. Después de las utopías*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.

Ubilluz, J. C. (2010). *Nuevos súbditos: cinismo y perversión en la sociedad contemporánea*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Ubilluz, J., Hibbett, A., & Vich, V. (Edits.). (2018). *Contra el sueño de los justos: La literatura peruana ante la violencia política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Žižek, S. (1994). *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Žižek, S. (2003a). The Matrix, o las dos caras de la perversión. *Desde el Jardín de Freud*(3), 292-307. Obtenido de http://bdigital.unal.edu.co/14409/1/3-8293-PB.pdf

Žižek, S. (2003b). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Žižek, S. (2008a). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós.

Žižek, S. (2008b). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Ediciones Sequitur.

Žižek, S. (2011a). *En defensa de las causas perdidas*. Madrid: Ediciones Akal.

Žižek, S. (2011b). *El acoso de las fantasías*. Madrid: Akal.

El Primero de Mayo, entre el coronavirus y la memoria

Pacarina del Sur

Por primera vez en la historia del mundo, los trabajadores no realizaron ni mítines ni marchas, y muy pocas de sus organizaciones publicaron manifiestos o pronunciamientos. El gran factor de su desmovilización estuvo a cargo del aparato coercitivo sanitario. A lo largo de más de una centuria, no se había presentado un Primero de Mayo tan silencioso e invisibilizado. Es cierto que las organizaciones de los trabajadores fueron mermadas por la flexibilización laboral y la economía informal, inducidas por las políticas neoliberales.

El Primero de Mayo, aunque ha perdido significación en el mundo, nos legó los tres ochos en la historia del trabajo: ocho horas para descansar, ocho horas para trabajar y ocho horas para lo que se nos dé la gana. En la actualidad nos hemos vuelto "pobres de tiempo", según un Premio Nobel de economía y no es una frase a la ligera, es resultado de una investigación comparativa que demuestra que es así. Los tres ochos han quebrado su equilibrio, dormimos menos o mal, trabajamos más, y no nos queda tiempo para socializar o hacer lo que se nos pegue la gana. Como no vemos las raíces profundas de este proceso nefasto: la crisis civilizatoria urbanocéntrica, el capitalismo tardío depredador y su antifaz neoliberal, naturalizamos con nuestro inmovilismo este orden indeseable y peligroso para todos, en especial para las nuevas generaciones.



Imagen 1. “The Haymarket Riot”, 1886. http://ttnotes.com



Imagen 2. *L´Assiette au Beurre*, núm. 265, mayo de 1906, ilustrado por Grandjouan.



Imagen 3. Desfile del 1 de mayo en Moscú, por Diego Rivera, 1956. https://arthive.com



Imagen 4. “Manifestación”, de Antonio Berni, 1934.



Imagen 5. David Alfaro Siqueiros, “Desfile del Primero de Mayo”, 1952.
http://museodeartecarrillogil.com

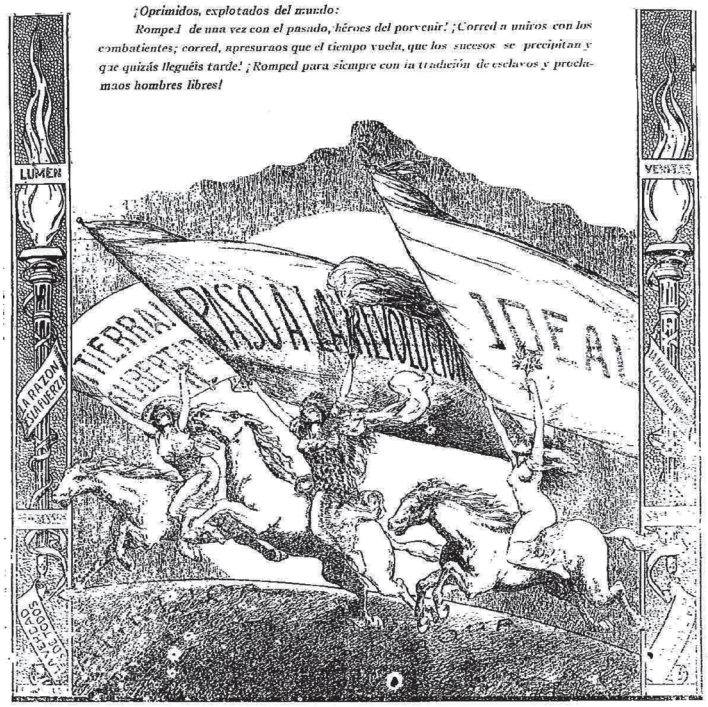
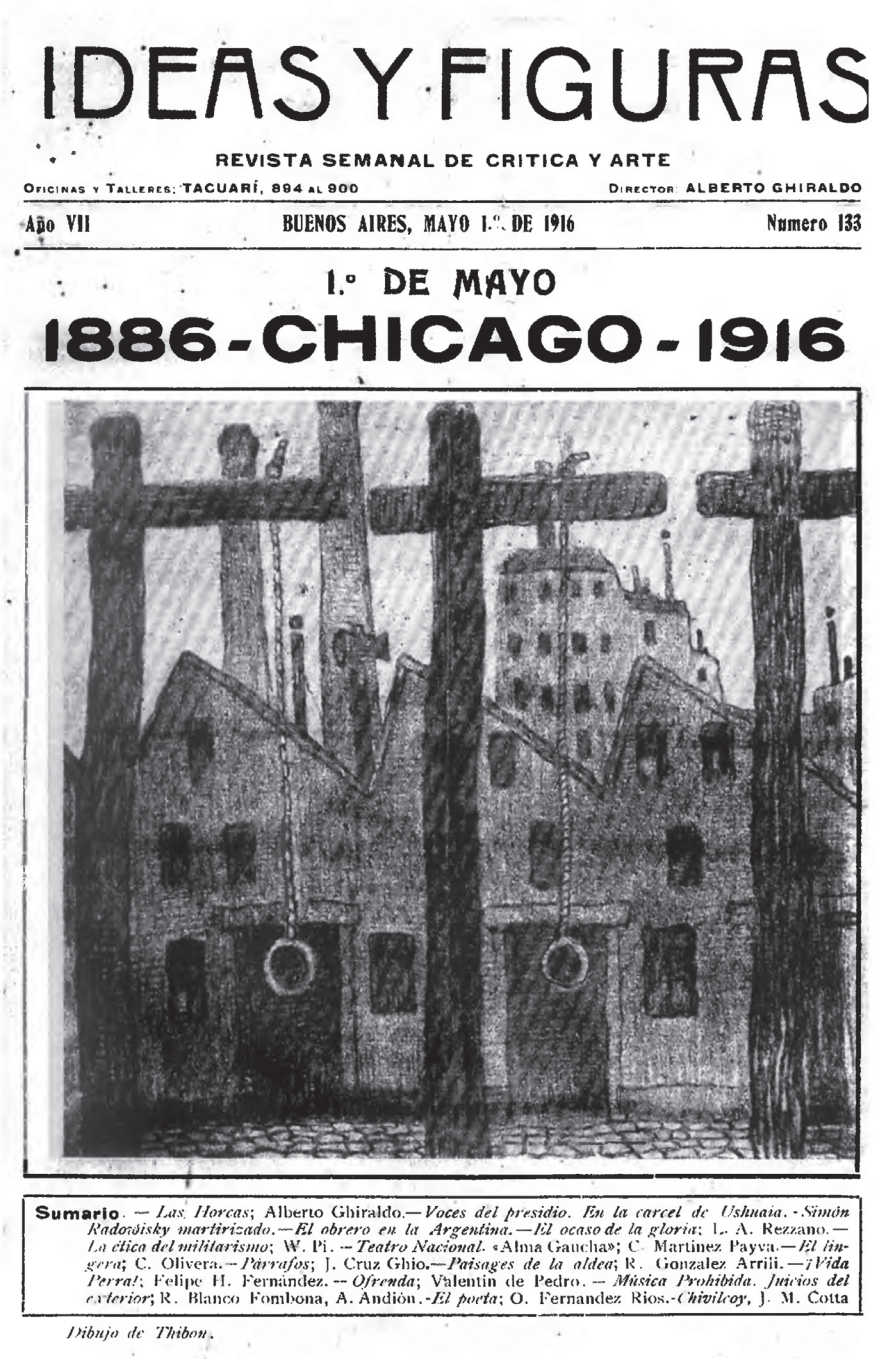


Imagen 6. *La Protesta* (Lima), año XII, núm. 114, mayo de 1923.



Imagen 7. *Ideas y Figuras* (Buenos Aires), año 2, núm. 48, 1 de mayo de 1911.



IDEAS Y FIGURAS

REVISTA SEMANAL DE CRITICA Y ARTE

Oficinas y Talleres: TACUARÍ, 894 al 900 — Director: ALBERTO GHIRALDO

Año VII — BUENOS AIRES, MAYO 1.º DE 1916 — Numero 133

1.º DE MAYO

1886 - CHICAGO - 1916

Sumario. — *Las Horcas*; Alberto Ghiraldo.—*Voces del presidio. En la carcel de Ushuaia.-Simón Radowisky martirizado.—El obrero en la Argentina.—El ocaso de la gloria*; L. A. Rezzano.—*La ética del militarismo*; W. Pi.—*Teatro Nacional.* «Alma Gaucha»; C. Martinez Payva.—*El lingera*; C. Olivera.—*Párrafos*; J. Cruz Ghio.—*Paisages de la aldea*; R. Gonzalez Arrili.—*¡Vida Perra!*; Felipe H. Fernández.—*Ofrenda*; Valentin de Pedro.—*Música Prohibida. Juicios del exterior*; R. Blanco Fombona, A. Andión.-*El poeta*; O. Fernandez Rios.-*Chivilcoy*, J. M. Cotta

Dibujo de Thibon.

Imagen 8. *Ideas y Figuras* (Buenos Aires), año 2, núm. 48, 1 de mayo de 1911.



Imagen 9. *El Machete* (México), núm. 404, 1 de mayo de 1936.

Artículo

La peste y el cadáver en el aciago año del 2020

Ricardo *Melgar Bao*
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
melgarr@gmail.com

Recibido: 26-04-2020
Aceptado: 03-05-2020

Los tiempos del Coronavirus han dotado de visibilidad a la muerte y por ende a su expresión más corpórea: el cadáver. En el habla castellana, dicho término, que significaba al cuerpo inerte, emergió como consecuencia de la llamada "peste negra" que diezmó a la población europea fue tomado del latín. Al decir de Joan Corominas, el más autorizado filólogo de nuestra lengua, data como año más antiguo de referencia en documentos escritos, el año de 1438 (1983, pág. 116). Sin embargo, los cadáveres multiplicados por la peste negra, clínicamente llamada virus H1N1 de origen aviar apareció en 1918 en los Estados Unidos (NCIRD, 2019). El saldo dejó cincuenta millones de muertos. Se sumaron a 30 millones dejados por la Primera Guerra Mundial El año de 1925, iniciado el periodo de entreguerras en Europa, seguían presentes en el imaginario social, la presencia de los miles de cadáveres generados tanto por la peste negra y los legados por la guerra europea por los bombardeos, el accionar depredador de la artillería, el gas mostaza, los disparos de ametralladoras, fusiles y revólveres, o las bayonetas. Sin embargo, los surrealistas franceses decidieron metaforizar el cadáver convirtiéndolo en tema lúdico y estético bautizándolo como exquisito generador colectivo de poesías y dibujos. En la actualidad, el juego con el cadáver y el virus se reactualiza. No nos extrañe que ya se haya producido un video juego acerca del coronavirus o esté por salir al mercado.

La pandemia que nos toca padecer, se encuentra actual pandemia en su curva ascendente generó de manera simultánea un proceso de deterioro de los vínculos sociales, justificados por el miedo y la denominada "sana distancia". Al mismo tiempo, suscitó pánico y parálisis frente al cadáver de quién



Imagen 1. “Cadaver”. ©Myroslav Harasymiw, 2004.

fuese infectado de manera letal por el virus. No importaba cuan fuertes hubiesen sido los lazos afectivos en vida del difunto, ya que su cuerpo inerte elevó en grado sumo la representación más extrema del “apestado” urbano. En la ciudad de Guayaquil, Merwin Terán, presidente de la Federación de Funerarias de Ecuador, le declaró consternado a la BBC: “Hubo un completo descontrol. El miedo, el temor, hizo que muchas funerarias cerraran las puertas. Muchos compañeros se escondieron y quedaron pocos funerarios” (BBC, 2020).

Los medios multiplican imágenes alucinantes de cadáveres en las calles o en hospitales, funerarias y morgues. Sin oscurecer estos hechos, no subiremos imagen alguna de ello, sí, una pintura de Myroslav Harasymiw, el artista plástico

canadiense que propone dialogar con ese cuerpo inerte desde sus fragmentos.

Sostenemos la idea de que la cultura de la muerte como cultura adjetivada en Nuestra América, significa a una compleja dimensión de representaciones, símbolos y prácticas culturales ritualizadas o no asociadas a la contraparte de la vida. Aunque la muerte es una categoría universal de base biológica que alude al fin de alguna forma de vida, existe una lógica diferencial en el modo cultural de percibirla, significarla y simbolizarla. Sucede que, en nuestros imaginarios, la relación binaria muerte/vida o vida/muerte, guarda una relación de oposición y complementaridad con muchas mediaciones simbólicas. La muerte para los mexicanos y para muchas otras culturas del mundo, carece de una exclusiva semántica de la negatividad, su trama es mucho más densa y contradictoria.

La muerte real o simbólica encierra la fractura de su propia metáfora, porque convierte al cadáver en su signo más visible y abierto, volviendo festivas a sus formas más descarnadas, a las calaveras y osamentas, léase en términos mesoamericanos: calacas. Estos usos plásticos causaron una impresión tremenda a los visitantes occidentales durante la primera Exposición de Arte mexicano en París, realizada en 1906 (Westheim, 1992, pág. 9). Los propios símbolos de la muerte devienen en México en ironía y paradoja. En otros de nuestros países también. Léase, por ejemplo, los poemas del peruano César Vallejo alusivos a la muerte real de un combatiente republicano en tiempos de la Guerra Civil en España: “Le rodearon millones de individuos, / con un ruego común: ‘¡Quédate hermano!’ / Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo” (1997, pág. 79).

El cadáver, la calaca y la momia se insertan en el ámbito del ritual, al igual que el espacio donde se murió, pero van más allá de él improvisando, es decir, ensanchando el juego de sus muchos y encontrados sentidos. El poeta José Emilio Pacheco (1982) en su elegía a la calavera, testigo invisible de nuestras otras muertes escribe: “Cuerpo mío, te he visto morir -diré en ese momento- y ahora veo morir a tus gusanos. /Después de todo, me siento afín a ellos porque también son innombrables”.

Esta obsesión nacional se amplía y complica con la renovada y omnipresente imagen del cadáver, que impulsa el posmodernismo que anima el capitalismo tardío desde el primer mundo. La muerte es banalizada a través de las imágenes de cadáveres con peinados punk, los rostros africanos impresos en los huesos en un concierto mundial de rock contra el hambre, las danzas catatónicas de Pina Bausch y las dulces fotografías de caras de muertos de Rudolf Schäfer. Pero las claves culturales de la política pueden ir a contracorriente, tratándose de esa materialidad en que se expresa la muerte: el cadáver y la calaca.

En estos tiempos de acelerada globalización autoritaria, la muerte y sus símbolos borran fronteras y complican nuestras lecturas. La despolitización de la muerte vía su apropiación simbólico-mercantil y estética es para unos pocos un negocio o vía de enriquecimiento, para muchos la impotencia, la rabia, el dolor y el miedo. Los invito a la reflexión y a la potenciación de los sentimientos solidarios.

Referencias bibliográficas:

BBC. (abril de abril de 2020). Coronavirus: ¿puede el cadáver de una víctima de covid-19 transmitir la enfermedad? *BBC News Mundo*. Obtenido de https://www.bbc.com/mundo/noticias-52334013

Corominas, J. (1983). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid: Gredos.

NCIRD. (20 de marzo de 2019). *Pandemia de 1918 (virus H1N1)*. Recuperado el 25 de abril de 2020, de Centros para el Control y la Prevención de Enfermedades: https://espanol.cdc.gov/flu/pandemic-resources/1918-pandemic-h1n1.html

Pacheco, J. E. (17 de abril de 1982). Prosa de la Calavera. *Sábado [suplemento de Uno más Uno]*.

Vallejo, C. (1997). *Poesía completa, vol. 4*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Westheim, P. (1992). *La calavera*. México: Fondo de Cultura Económica.

Artículo

Covid-19. De la sopa de murciélago a las bolsas de valores

José Miguel *Candia*
Universidad Nacional Autónoma de México
jcandia17@gmail.com

Recibido: 26-04-2020
Aceptado: 03-05-2020

Nadie imaginó que una sopa de murciélago y un estornudo anónimo en la provincia china de Wuhan, pondrían a la población del planeta en alerta sanitaria y a la economía internacional al borde de la mayor recesión de las últimas décadas. En momentos de redactar estas notas –abril de 2020– quien quiera reflexionar sobre la pandemia del Covid-19, debe entender que se piensa y se escribe sobre la marcha, con las noticias que ofrecen las redes y los cables de última hora. La información de los medios impresos parece un boletín desactualizado, de color sepia y con la crónica de acontecimientos antiguos. No hay tiempo para sacar conclusiones demasiado "sesudas" ni hacer inferencias demasiado pretensiosas o de jugar con hipótesis, que sean útiles en el largo plazo. El mundo está en cuarentena y la economía internacional y la salud pública de cabeza. Frente a un panorama que parece dantesco, aquellos que disponen de una vivienda y recursos suficientes para sostener los gastos familiares, cumplen con la recomendación de permanecer en sus domicilios. La población más pobre o de menores ingresos, afronta en la calle y en albergues comunitarios, la difícil situación de evitar los contagios y buscar, como puede, el sustento económico que le permita atender necesidades elementales.

En estos días, los noticiarios de las principales cadenas informativas del mundo muestran una geografía urbana casi uniforme, ciudades que parecen súbitamente despobladas. Pocas personas, muy pocas en relación al movimiento habitual, transitan por las calles con cara de preocupación y barbijos que le dan cierto aspecto fantasmal. ¿Portadores asintomáticos? ¿Contagiados que ocultan sus síntomas?

¿Prófugos irresponsables de la cuarentena que se hacen tontos? No lo sabemos y es posible que tardemos algunas semanas antes de conocer, a ciencia cierta, de que se trata. Si lograron engañar a las autoridades, las evidencias quedarán registradas en las estadísticas de afectados y fallecidos por este mal.

Ignacio Ramonet ofrece lo que, para nuestro gusto, es la más precisa definición del momento. En su artículo "La pandemia y el sistema mundo" afirma: "A estas alturas ya nadie ignora que la pandemia no es solo una crisis sanitaria. Es lo que las ciencias sociales califican de *hecho social total*, en el sentido de que convulsa el conjunto de las relaciones sociales y conmociona a la totalidad de los actores, de las instituciones y de los valores" (Ramonet, 2020).

Mientras tanto, grandes avenidas comerciales de Londres, Nueva York o México pueden verse sin consumidores ni automóviles. ¿Será el paisaje que esperamos cansados del ruido y la contaminación? ¿Se trata de la paz citadina que tanto añoran los habitantes de las megalópolis o es el adelanto de un futuro catastrófico para el cual debemos estar preparados? Hay que sincerarse, para nadie es un secreto, hace rato que las sociedades enfrentan urgencias que pueden encontrarse en la portada de los diarios, no hace falta acudir a ninguna base de datos. Factores como el cambio climático, la escasez de agua potable y alimentos, las migraciones, la violencia y resquebrajamiento del tejido social o las epidemias inmanejables, dejaron de ser los temas propios del guion de las películas del llamado "cine catástrofe" para formar parte de la agenda pública internacional. Un desesperado llamado de atención para todos, ricos y pobres, gobernantes y gobernados.

Desde mediados de enero de este año, con las primeras evidencias irrefutables de la aparición del Covid-19 y con el fin de encontrar certezas, la humanidad se debate entre las teorías conspirativas, algunas de envidiable entramado político-diplomático, y otras lecturas, tal vez menos seductoras, pero con mayores evidencias empíricas, que procuran explicar la pandemia desde los soportes que ofrecen la biología y la

medicina epidemiológica. En medio de esta pelea entre pesos pesados, las ciencias sociales, menos ambiciosas en materia de diagnósticos sanitarios, procuran demostrar que existe un enlace causal mediante el cual se puede explicar el surgimiento y la rápida difusión del nuevo virus y las condiciones materiales de vida de la presente fase civilizatoria. Al respecto se enumeran algunos datos duros. Los adelantos de la ingeniería genética, que facilitan la manipulación del ADN de los seres vivos, y la contaminación y destrucción del hábitat que comparten plantas, animales y la sociedad humana, generaron las condiciones que estarían poniendo un límite a la capacidad depredatoria de las nuevas tecnologías y al consumo masivo de bienes y servicios cada vez más sofisticados, incluyendo medicinas de alta complejidad. Si existe una relación causal de tipo ambiental entre las condiciones materiales de vida y las patologías predominantes en cada etapa histórica, la mutación que dio origen al virus de inmunodeficiencia humana (VIH) y al coronavirus serían un subproducto de la civilización posmoderna.



Imagen 1. Una mujer de edad avanzada, con una máscara facial protectora, es rociada con una solución desinfectante de cloro por un soldado como medida preventiva contra la propagación del nuevo coronavirus, a la entrada de un mercado de alimentos en Caracas, Venezuela, el viernes 20 de marzo de 2020. Foto: Ariana Cubillos/AP.

Algunas teorías con buena prensa en los últimos tres meses, procuran ofrecer certezas a una humanidad ganada por el miedo y la incertidumbre, con un argumento relativamente simple: el corona-virus es solo un capítulo de la tercera guerra mundial y forma parte del enfrentamiento comercial entre China y los Estados Unidos. Si la responsabilidad primaria la tiene el gobierno del presidente Xi Jinping, no queda más remedio que pedirle a la comunidad científica y militar china, que rinda cuentas ante la opinión pública internacional, por el desastre en el que embarcaron a toda la humanidad. O bien, ser más modestos y maldecir al cocinero que, a escondidas de la vigilancia sanitaria, no supo preparar una sopa de murciélago en la provincia de Wuhan, cuna de la epidemia. Con un razonamiento similar, pero cambiando de responsable, sería el presidente Donald Trump quien nos debe una explicación y tiene que asumir las culpas de haber jugado con fuego y diseminado por todo el planeta ese actor microscópico que ahora nos tiene en jaque. Si los destinatarios del virus eran los grandes conglomerados chinos, flaco favor se le hizo a la economía mundial sumergida, en estos días, en un cuadro recesivo que recuerda la hecatombe de 1929 y que deja muy chiquitas la crisis petrolera de 1973 o la debacle bancaria de 2008.

Quien haya sido, si es que esta línea de razonamiento fuera cierta, no resulta demasiado coherente que la maniobra de inteligencia puesta en marcha a través de la difusión del Covid-19, haya dañado de la misma manera y en forma casi simultánea, al aparato productivo del país supuestamente agresor y la economía del país agredido.

O tal vez resulte más eficaz pensar – hasta tanto no haya una respuesta convincente - en una solución salomónica. ¿Ni vencedores ni vencidos en este ensayo de Tercera Guerra Mundial sin misiles, pero con instrumentos biológicos aún más letales? Por el momento esta lectura parece poco verosímil y difícil de sostener. El costo de la crisis humanitaria y económica como la que se avecina no resulta manejable y hasta donde

sabemos, tampoco provechosa para quebrar al adversario y sacar ventajas definitivas. Con caídas estimadas del producto que superan los cinco puntos porcentuales para 2020, las tareas de reconstrucción son responsabilidades que comprometerán a todos los países del mundo.

¿Reordenamiento capitalista? ¿El regreso del Estado?

La izquierda europea de principios del siglo XX, recibió con cierta esperanza, la crisis económica que provocó la Primera Guerra Mundial y casi con las mismas expectativas la gran depresión que desató la caída de la bolsa de valores de Nueva York en octubre de 1929. También el horror humano y material que se conoció en 1945, con fin de la Segunda Guerra, llevó a pensar en el derrumbe definitivo del capitalismo. No era un regodeo gratuito, en los tres momentos, a partir de algunos fundamentos teóricos de carácter "economicista" y con mucho optimismo político, se entendió que se estaba en las vísperas de la debacle definitiva del sistema capitalista mundial. Pero la réplica no tardó en llegar y desde los grandes centros del poder económico se hizo escuchar la respuesta, *los muertos que vos matáis gozan de buena salud*. Los países rectores de la economía internacional recompusieron con más herramientas prácticas que discursos, las condiciones que hicieron posible la recuperación de los mercados financieros y las actividades productivas. Recordemos la creación, en diciembre de 1945, de un organismo emblemático en materia de asignación de créditos y fijación de normas para la inversión: el Fondo Monetario Internacional.

Años después, la crisis energética de 1973, el conflicto de la deuda en la década de los ochenta y las fisuras del sistema bancario en 2008, pudieron remontarse con decisiones de políticas públicas que oxigenaron los mercados y auxiliaron a los agentes económicos más golpeados por el desbarajuste de las finanzas. Miremos un poco la historia, los hechos muestran que el capitalismo solo se cayó allí donde hubo actores sociales y políticos dispuestos a sustituirlo por nuevas formas de

producción. La Europa del Este en 1945, China en 1949, Corea y Vietnam a principios de los años 50 y la revolución cubana en 1959, respondieron a condiciones históricas muy particulares, en un caso la derrota del fascismo en Europa y el papel destacado de la Unión Soviética en esa gesta. En las otras experiencias la lucha anticolonial y antimperialista contra Japón, Francia, Inglaterra y Estados Unidos detonó guerras civiles bajo la conducción de fuerzas revolucionarias anticapitalistas. En todos los casos, además de profundas fracturas sociales y crisis económicas, se contó con la presencia de una voluntad política organizada y dispuesta a llevar la lucha contra los sectores dominantes hasta las últimas consecuencias. La liberación nacional era un proceso que solo lograba su éxito definitivo con la eliminación de las oligarquías nativas y la sustitución del mercado por la planificación económica.

Si las opciones revolucionarias de perfil anti-capitalista, no están hoy a la orden del día, cabe preguntar ¿qué alternativas de reorganización institucional y productiva les queda a las principales economías del mundo? Sin especular demasiado pueden apuntarse algunas grandes líneas que comienzan a externar, todavía de manera solapada, los grandes organismos multilaterales de crédito y poderosos bloques económicos como la Unión Europea, el G-20 y la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE).

Entre otros temas de preocupación, sustantivos para definir la naturaleza de la sociedad del futuro, hay cuestiones que deben ser abordadas con urgencia antes de que el mundo pos-Covid-19 devenga en un orden caótico incontrolable. Estas cuestiones, que cruzan de manera transversal todos los órdenes de la vida pública y privada, se expresan en un conjunto relativamente pequeño de factores medulares. Entre otros vectores, habrá que volver a pensar en la necesaria regulación de los mercados y en el papel del sector público, a veces como dinamizador de las actividades productivas y en otros casos como un necesario ente protector de los sectores más vulnerables de la población: migrantes, desempleados,

trabajadores precarios, minorías étnicas o religiosas, jóvenes sin empleo y mujeres con doble jornada laboral, pequeños y medianos productores.

La expansión del Covid-19 en países de alto desarrollo y con indicadores socioeconómicos envidiables –Italia, Inglaterra, Alemania, Francia, Estados Unidos y España, entre otros– lleva a replantear el insustituible papel de los sistemas de salud pública como garantes de las condiciones sanitarias de la población. El presidente Donald Trump se encargó de desmantelar el sistema sanitario que impulsó Barack Obama y las consecuencias están a la vista. Pensemos, por un momento y para ahorrarnos palabras, en la imagen desoladora que ofrecen las calles de Nueva York.

Ni los defensores más ortodoxos del neoliberalismo niegan la necesidad de reformular las estrategias económicas que se volvieron dominantes a partir de la segunda mitad de los años setenta. Admiten que no es posible regresar de manera acrítica, al credo doctrinario de pensadores como Friedrich Hayek y Milton Friedman, fundantes de las doctrinas que exaltaron la privatización de áreas sustantivas de la economía y depositaron en los mercados el futuro de la humanidad. De igual forma, tal vez tampoco se pueda volver de manera puntual, a las concepciones que John M. Keynes materializó durante la década de los treinta del siglo pasado, de la mano salvadora del presidente Franklin D. Roosevelt. No parece sensato pensar en *abrir y tapar hoyos* como fuente reactivadora, cuando las nuevas tecnologías, la interdependencia de los mercados y las transformaciones en el mundo del trabajo, señalan la presencia de una realidad económica y social muy alejada de aquella sobre la cual las ideas de Keynes operaron con manos virtuosas.

La privatización de los sistemas de salud pública, de prestaciones básicas como las jubilaciones y pensiones y de servicios elementales como la energía eléctrica y el agua potable, que se emprendió desde la segunda mitad de los años setenta del siglo pasado, dejó la ilusión de algunos años de crecimiento y un tendal de nuevos pobres y excluidos.



Imagen 2. Argentina en cuarentena. Foto: Rafael Mario Quinteros. www.clarin.com

La discusión parece centrarse en las siguientes coordenadas: "Ni tanto mercado que mate a los débiles ni tanto Estado que ahogue las iniciativas económicas de los más pudientes". El enunciado parece fácil, pero resultará muy difícil encontrar el "justo medio" sino se abre el debate acerca del papel que tendrán en el mundo pos-pandemia, diversas instituciones que ejercen rectoría económica. Entre otras, los organismos internacionales de crédito y las instancias multilaterales que fijan normas en materia de inversiones y comercio (FMI; Banco Mundial; Banco Interamericano de Desarrollo; OCDE; Organización Mundial de Comercio).

Es posible que la discusión sobre lo que asoma como un "nuevo orden económico internacional" –una definición que parece reflotada con el afán de buscar relaciones más justas entre las economías del mundo – coincida con una exacerbación de la puja China-Estado Unidos por el control de los mercados. La economía pospandemia podría marcar la declinación definitiva de la hegemonía financiera y comercial norteamericana y el ascenso de ese monstruo que se mueve por el mundo con una definición que nos cuesta aceptar: socialismo de mercado. Esa curiosa combinación de un sistema productivo privatizado y abierto al mundo con un régimen político de "partido de Estado" y el socialismo como doctrina oficial.

Las especulaciones son muchas y todos los ejercicios teóricos sobre escenarios futuros parecen tener algo de razón. Tal vez estemos presenciando el fin del predominio económico del Atlántico y la cuenca del Pacífico – con el liderazgo chino - se levante como el próximo centro neurálgico del capitalismo mundial. Una transformación radical desde que este modo de producción apareció en el planeta hace poco más de 200 años. Pero aun en el caso de que esta línea de pensamiento fuese correcta, y el declive de Estados Unidos no tenga retorno, no podrán obviarse mil interrogantes. ¿De qué capitalismo estamos hablando? ¿Es razonable soñar con un *dejá vu* de Keynes y con un regreso a los años dorados del "Estado de Bienestar"? Los años de fiesta y consumo de esa economía pujante de la segunda pos-guerra, parecen tan distantes en el tiempo como de las condiciones tecnológicas y financieras del capitalismo actual. Poco queda del pleno empleo, de los buenos salarios, de la fuerza sindical y del derroche de aquellos años. Será más sensato, entonces, prepararse para abordar el futuro desde nuevos paradigmas de producción y consumo.

En esta dirección piensan algunos economistas. Un grupo de investigadores holandeses, preocupados por el futuro pospandemia, dio a conocer algunos lineamientos posibles acerca del derrotero que debiera tomar la economía mundial en los próximos años. La propuesta es audaz – enfatizan la necesidad de aceptar un escenario de "decrecimiento" – por lo que queremos referir, con propósitos ilustrativos y como una forma de aportar insumos a un debate que apenas comienza, los cinco aspectos señalados por este grupo de 170 economistas: 1. Pasar de una economía enfocada en el crecimiento del PIB a diferenciar entre sectores que deben decrecer (gas, petróleo, minería, publicidad); 2. Construir una estructura económica basada en la redistribución equitativa del ingreso. Establecer una renta básica universal y un sistema universal de servicios públicos; altos impuestos a los ingresos, al lucro y la riqueza; 3. Transformar la agricultura en una actividad regenerativa, basada en la conservación de la biodiversidad, sustentable y

apoyada en la producción local; 4. Reducir el consumo y los viajes lujosos y de consumo despilfarrador 5. Cancelación de la deuda, en particular a los trabajadores y pequeños productores así como a los países del hemisferio Sur (*El Clarín de Chile*, 2020).

¿Y cómo mirar la película desde la periferia? De distinta manera y con impactos desiguales, la historia enseña que América Latina pudo aprovechar las condiciones creadas por la Primera Guerra, la Gran Depresión de los años treinta y los efectos devastadores de la Segunda Guerra Mundial sobre los mercados internacionales. La venta de alimentos y materias primas a buenos precios, ayudó a mejorar las condiciones de vida de nuestros países y en algunos casos, permitió diversificar la estructura productiva estimulando la sustitución de importaciones de numerosos bienes y servicios de consumo masivo. Este proceso posibilitó también, consolidar el mercado interno, afianzar la presencia de un sector empresarial propio, expandir el trabajo asalariado y dar lugar a la formación de grandes centros urbanos como resultado de la migración campo-ciudad.



Imagen 3. Foto: Filiberto Faustos/AP. www.dw.com

Resulta obvio decir que las condiciones de la economía internacional no son las mismas con respecto a los tres casos mencionados y que aun conservando la región algunas ventajas comparativas en la producción de alimentos y materias primas, las condiciones de inserción en determinados nichos del mercado mundial es una tarea titánica en una etapa del desarrollo capitalista marcada por la profundidad y velocidad de las innovaciones tecnológicas y la virulencia de la lucha por el control del comercio.

Un factor adicional de preocupación es el notorio vacío de liderazgos regionales para afrontar lo que se viene y pelear por un lugar propio en el mundo pos-Covid19. Las crisis anteriores coincidieron con el mandato firme de dirigentes nacionales con fuerte arraigo popular y marcada identificación con la defensa del patrimonio latinoamericano. Las figuras de Hipólito Yrigoyen, Lázaro Cárdenas, Getulio Vargas, Juan Perón brillan con luz propia en la primera mitad del siglo pasado. Dos décadas después, presidentes como Juan Velasco Alvarado en Perú y años más tarde Hugo Chávez, Lula, Néstor Kirchner y Evo Morales recuperaron las banderas antimperialistas de los fundadores de nuestra independencia. En ese escenario de



Imagen 4. Una vista de la plaza Navona de Roma (Italia) el 18 de marzo totalmente vacía. Foto: Andrew Medichini/AP.

proyectos, marcados por la impronta del progreso económico, la integración y justicia social, destaca, por su enorme dimensión histórica, Fidel Castro, el jefe de la revolución cubana.

¿Quién tomará la posta de enarbolar la bandera de los pueblos latinoamericanos en los próximos años? El horizonte se muestra gris y los actores se ven dando tumbos entre la necesidad de atacar la pandemia y el deber de levantar la voz para sostener reclamos propios que son innegociables, a riesgo de aceptar un espacio residual y comer de las migajas que nos ofrezcan en los próximos años. Desde su propia perspectiva, Nicolás Maduro, Alberto Fernández y el presidente mexicano López Obrador, buscan una salida digna a la pandemia y al colapso económico de sus países.

En este contexto incierto, tal vez sea el momento de reiterar que, como siempre, existe solo una certeza: la capacidad de respuesta y la voluntad justiciera de nuestros pueblos.

Referencias bibliográficas:

El Clarín de Chile. (23 de abril de 2020). Holandeses avanzan en el escenario pospandemia y proponen un modelo económico basado en el decrecimiento. *El Clarín*. Obtenido de www.elclarin.cl/2020/04/23/holandeses-avanzan-en-el-escenario-pospandemia-y-proponen-un-modelo-economico-basado-en-el-decrecimiento

Ramonet, I. (25 de abril de 2020). La pandemia y el sistema-mundo. *La Jornada*. Obtenido de https://www.jornada.com.mx/ultimas/mundo/2020/04/25/ante-lo-desconocido-la-pandemia-y-el-sistema-mundo-7878.html

Artículo

¿Capitalismo feudal en Latinoamérica?
Breve ensayo de las instituciones y el sistema económico colonial español en América Latina

Marco Antonio *Gutiérrez Martínez*
Universidad Autónoma del Estado de México
marco.gutierrez.mtz@gmail.com

Recibido: 16-04-2020
Aceptado: 05-05-2020

"Los indios han padecido y padecen la maldición de su propia riqueza", palabras de Eduardo Galeano (*Las venas abiertas de América latina*) que, justo como él lo dice, sintetizan el drama de toda América latina. En el presente ensayo se reflexiona sobre el desarrollo económico (feudal o capitalista) de Latinoamérica colonial a través de la evolución de sus instituciones; este trabajo está basado principalmente en la obra *La herencia colonial de América latina* de Stanley y Bárbara Stein.

Para 1492, España y Portugal eran dependientes de Europa, mientras Francia e Inglaterra probaban el colonialismo en África y Asia, estas comerciaban con Europa occidental, importando y exportando productos primarios. Pero con el "descubrimiento" de las Indias occidentales -más tarde llamadas América-, España y Portugal entraron en la dinámica del imperialismo colonial de lleno, que destacó a los siglos posteriores hasta los primeros años del siglo XIX, en que, con una burguesía consolidada con su propia identidad política y económica (el liberalismo), se libró la lucha por acabar con el modelo "atrasado" de la colonia, para dar paso al libre mercado. Portugal tenia concentrados sus recursos, en el siglo XV, en China, Japón y la India, por lo que durante en todo el siglo XVI le tomaron una importancia secundaria a Brasil, descubierto en 1500. Los portugueses se distinguieron como creadores de enclaves comerciales, que basaron su comercio de mercancías en el antiguo método de transportar productos ligeros de gran valor que requerían únicamente unos cuantos buques; en el siglo XVII, los Países Bajos lograron desplazar del comercio

asiático a los portugueses. Con el Tratado de Methuen (1703), en el que Portugal se aliaba con Inglaterra y los Habsburgo en la Guerra de sucesión española contra Francia, España y los Borbón, se obligaba a este a reducir aranceles sobre importaciones de lana inglesa, en cambio Inglaterra otorgaba un tratamiento preferencial a los vinos portugueses sobre los españoles y franceses; esto con la finalidad de sobrevivir a la amenaza de invasión franco-española.

Después de una serie de descubrimientos de centros mineros en los actuales México y Perú, surge la *mita* colonial, que consistió en la mano de obra indígena trasladada a la mina y, paulatinamente, se les iba regresando a sus comunidades conforme nuevas levas las remplazaban. La minería colonial permitió a los españoles poner en práctica las esenciales formulas empresariales -los riesgos y la incertidumbre del mercado-, para volver a la patria como un nuevo aristócrata, con un título nuevo; podemos observar las actitudes mentales medievales con una visión capitalista, una mezcla entre la tradición más arraigada con una innovación económica. Esta situación recuerda a la descripción que hace Carlos Fuentes en *Latin america at war with the past* de este periodo: "decrepito castillo feudal con una fachada capitalista de cartón", indudablemente poética, profundamente inexacta, porque podríamos decirlo a la inversa: decrepito castillo capitalista con fachada de apariencia feudal.

En cuanto a la agricultura, encontramos que el latifundio enfocado en la exportación surge hasta el siglo XVIII en las colonias españolas, pero que después se concentró en Cuba, Venezuela y la cuenca del Río de la Plata. El *engenho de açúcar* (el prototipo perfeccionado de la agricultura de plantación en América, según los Stein) representó una actividad independiente a la minería, ya que en las colonias españolas florece la agricultura para satisfacer las necesidades primarias en torno a esta. Los empresarios portugueses y sus refaccionistas holandeses hallaron otro mercado de explotación: la fuerza de trabajo negra esclava.



Imagen 1. Tamemes (Códice Florentino. Fragmento).
www.pinterest.com

El sistema comercial de las colonias con las metrópolis, dominado por el Estado, tuvo redes administrativas, "tentáculos", que se extendían del sur de España (la Casa de Contratación) hasta los puntos de control en el Caribe, abriéndose de allí hasta los centros de producción exportadora colonial. Este sistema de intercambio complejo fue el resultado de una vasta geografía, el tamaño de la población y la ubicación de los recursos en el Nuevo Mundo, así como también del desarrollo económico que llego a tener España. El comercio en América no era como el de Inglaterra y Holanda; no era posible obtener mercancías enviando comerciantes a los puertos, los recursos estaban bien adentro del continente y rodeados por una población indígena que estaba preparada para exportarlos y que no se interesaba en el intercambio comercial con los amos españoles. De aquí viene una explicación del subdesarrollo actual de Latinoamérica; como menciona A. Frank en *América latina. Feudalismo o capitalismo*, mientras los británicos dan autonomía

a sus colonias, los españoles estatizan buscando "succionar" la mayor cantidad de recursos (debemos tener en cuenta que el comercio con las colonias españolas fue organizado, desde el principio, con el fin de asegurar un monopolio de beneficios a la metrópoli, en espacial a Castilla); este fenómeno de *control comercial*, para Louis Madelein (*Le cent-jours Waterloo*) es un elemento medieval, mientras que las empresas mineras son muestra de la influencia del capitalismo en todo el mundo, exportado por los europeos a sus colonias; A. Frank, en la obra ya mencionada, sostiene algo similar: mientras que una historiografía habla de un feudalismo ortodoxo, él habla de un capitalismo *bien entendido* por la monarquía (en especial por los Borbón), que para evitar el colapso monárquico, tomaron elementos de su pasado antiguo y del pasado reciente (lo que comúnmente denominamos presente) para mantener el *status quo*; los Stein mencionan algo similar, a diferencia de otras naciones de Europa, España no necesitó reestructurar su economía y sociedad semifeudal (basada en la aristocracia y la tierra), gracias a la explotación de las colonias americanas.

La sociedad colonial era muy racista y heterogénea; los ingresos y el poder se concentraban entre aquellos juzgados como blancos o caucasoides, y se diluían conforme la escala descendía a amerindios y negros; en palabras de A. v. Humboldt "En América, la piel más o menos blanca decide la posición que ocupa el hombre en la sociedad" (*Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*). Los españoles europeos y los criollos constituían la elite blanca; los amerindios en sus comunidades y los negros de las plantaciones representaban grupos claramente tributarios y esclavos; los individuos producto de las mezclas raciales con frecuencia se alejaban de la plantación y las comunidades indígenas, se hacían artesanos, trabajadores asalariados -otra muestra del capitalismo colonial según R. Puiggros- o vagabundos, desarrollando su agresividad, crueldad y astucia ¿Estamos hablando del origen del "pelado mexicano" al que se refiere Samuel Ramos? No lo sé, aunque pareciera que, como Ramos menciona, al no tener riqueza o intelecto, el



Imagen 2. Trabajo agrícola (Códice Florentino. Fragmento).
https://upload.wikimedia.org

hombre recurre a su agresividad e ingenio, alimentado por su experiencia, para sobrevivir y tratar de imponerse al otro (*El perfil del hombre y la cultura en México*).

En cuanto al dominio político, encontramos la jerarquía del modelo virreinal instaurado por Castilla con "las otras Españas", según los Stein: a la cabeza está el virrey, debajo de él la Real Audiencia, que en ocasiones suplía las actividades del primero, que estaba facultada con amplias funciones judiciales y administrativas; en la forma mínima de gobierno encontramos a la cabeza al corregidor o alcalde mayor, trabajando en conjunto con el cura. Las hoy llamadas políticas públicas -escuelas, hospitales instituciones de beneficencia- eran financiadas y administradas por la Iglesia católica, además de administrar los sacramentos a los que los amerindios tenían derecho, lo que legitimaba la jerarquía, la subordinación y el control. Para el siglo XVIII, los Borbones (de origen francés) tuvieron como objetivo de la política, hacer de España y sus colonias eficaces aliados en el desarrollo de la economía francesa y en su lucha contra Inglaterra. En la segunda mitad del siglo XVIII buscaron los Borbones el aseguramiento de las estructuras más tradicionales de privilegio y poder mediante la utilización más plena de los recursos naturales y humanos de las colonias. Los ideales revolucionarios franceses permearon en la elite criolla, que tiempo después y alimentados por el ejemplo norteamericano, comenzarían la lucha por su independencia.

A modo de conclusión, podemos comentar que la etapa colonial latinoamericana fue una mezcla entre el feudalismo arraigado español, con el naciente capitalismo, que tuvieron su principal expresión: el primero en las plantaciones, el comercio y en la organización política jerárquica, y el segundo en la minería y empresas expedicionarias. Como herederos de una tradición colonial, podemos observar elementos que no son ajenos a otras sociedades: el racismo, clasismo, ciudades-pueblos, altos índices de pobreza, etc. Elementos que nos definen como Latinoamérica, que en palabras de Enrique Dussel en *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*: simplemente somos la *periferia* de los centros económicos-culturales occidentales, Estados Unidos y Europa, desde los tiempos coloniales, y hasta que las políticas cambien de dirección, América latina no será independiente, política, económica y culturalmente.



Imagen 3. “De Mulato, y Mestiza, nace, Cuarteron”.
José Joaquín Magón, ca. 1751. http://ceres.mcu.es

Comunicado: *Rechazamos las provocaciones y defendemos incondicionales, la libertad del pueblo mapuche*

Wallmapu

Frente a las falsas acusaciones realizadas, públicamente, por supuestas comunidades mapuche del sector de LLeu LLeu, en contra de ex presos políticos mapuche, señalándolos como responsables de actos de violencia en dicha zona, así como amenazas en redes sociales y rayados en vía pública denunciamos:

1. Que lo anterior es parte de una nueva estrategia llevada a cabo por las empresas forestales, en distintos territorios del Wallmapu, diseñada e implementada en conjunto con los últimos gobiernos de turno, cuyo propósito ha sido impedir la continuidad del Control Territorial, llevado a cabo por las comunidades mapuche de manera autónoma, durante las últimas décadas y apoderarse, nuevamente, de los predios en disputa.
2. Denunciamos que el modus operandi de estas empresas es pagar operadores políticos que cooptan dirigentes mapuche, para trabajar con ellas. Estos dirigentes y comuneros mapuche, se convierten en contratistas y obreros, respectivamente, dando continuidad al negocio de las plantaciones de monocultivos refundando la industria forestal en territorio ancestral mapuche.
3. En dicho contexto, denunciamos la muerte de algunos comuneros y comuneras mapuche, en diferentes zonas, debido a enfrentamientos al interior de las comunidades, inclusive entre familiares, siendo el resultado más lamentable y doloroso de este accionar.
4. Denunciamos, a la vez, que dicha estrategia ha pasado a convertirse en una nueva excusa para la militarización de

las comunidades mapuche, principalmente, a través de tres nuevos elementos: Formación de grupos paramilitares para defensa de las faenas forestales, la invocación de la Ley Antiterrorista y el supuesto envío de la Brigada de Operaciones Especiales del ejército chileno a la zona (Mercurio 19 de abril).

5. Por lo anterior, rechazamos la continuidad de la persecución en contra de quienes han sido destacados militantes de la causa del Pueblo Mapuche, cuyo compromiso les ha costado años de encarcelamiento, clandestinidad y secuelas en su salud debido a largas huelgas de hambre que les han tenido, inclusive, al borde de la muerte.
6. Finalmente, emplazamos a todas las partes involucradas en esta estrategia genocida: Empresas Forestales, Gobierno Chileno, partidos políticos y sus operadores a responsabilizarse de su actuar y de sus consecuencias. Así mismo, los hacemos responsables de cualquier desenlace violento, así como de la integridad física y psicológica de los ex presos políticos mapuche y de sus familias, especialmente, de los niños y niñas.

Abril 22 de 2020

Adhieren:
Comité de Defensa Derechos Humanos Mapuche
Comité de Defensa Derechos Humanos Bio Bio
Defensa Derechos Humanos We Kimun
Asamblea Popular Wallpen
Coordinadora Territorial Wallpen
Familiares PPM
Radio Humedales
Marcha Mundial de Mujeres Bío Bío
Partido IGUALDAD
Federación Nacional de Trabajadoras y trabajadores del Área Social FENTTAS
Colectivo Audiovisual Futuro Esplendor

Centro de Estudios y Defensa LA FRONTERA – WIRILMAPU
Pamela Pezoa Matus, Trabajadora Social, Diplomada en Derechos Humanos
Luis Vivero Arriagada, Trabajador Social, Académico
M. Angélica Huenchun Huina, Trabajadora Social, Diplomada en Derecho Indígena.
Yanny Figueroa Ayala, Trabajadora Social, Directora Ejecutiva ONG WE KIMUN
Manuel Fernando Vásquez Alarcón, Músico compositor, escritor popular de Tomé
Marcelo Arce Garín, poeta
Alejandra González Celis, poeta
Charlie Flowers, músico y escritor, Colectivo Aboriginal, Comunidad Admapu,Talcahuano
Pamela Aránguiz Salazar, Trabajadora Social Diplomada en Derechos Humanos
Verónica Elgueta Casanova, Médico
Inés Ciorino Navarro, Trabajadora Social, Magister en Historia y Ciencias Sociales
Carlos Noveroy Cárdenas, estudiante UdeC
Adolfo Mariñanco Rifo, Trabajador Social, Investigador Centros de EstudiosSociales Chiloé
Paula Vidal Molina, Trabajadora Social, Académica
Dr. Miguel Sánchez, Trabajador Social, Académico Universidad de Regina, Canadá
Pamela Quijada Ruiz, abogada Concepción
María Claudia Inostroza Silva, defensora de DDHH Bío Bío
Enzo Rozas Campo luchador social Boca Sur, San Pedro de La Paz
Sergio Grez, historiador, Profesor titular de la Universidad de Chile
Asociación Cultural José Martí Concepción
Gregorio Mondaca, Centro Cultural de DDHH Salvador Allende
Esteban Diaz, Movimiento del Socialismo Allendista
Celso Calfullan, Werken Rojo
Pedro Saldaño, Mutual Latinoamericana de Transporte.

Patricio Guzman, Chile mejor Sin TLC
Dra. Claudia Iriarte, Fundación Constituyente XXI.
Rodrigo Loyola, Agrupación ex PP
Ana Maria Navia, Comisión DDHH Trabajadores y Trabajadoras Sociales, Santiago.
Denis Contreras Contreras, Trabajador Social, Temuco.
Ricardo Klapp, Organización Internacional de DDHH 18-10
Fernanda Poblete Cofré, Comunidad Europea, Bélgica
Patricia Parga-Vega. Comunidad Europea, Bélgica
Comisión de Detenidos y DDHH Asamblea Territorial Cañete
Constanza Ramos Gonzalez, Socióloga Universidad de Concepción
Revista El Porteño, Valparaíso
Gustavo Burgos, abogado, Valparaíso
José Miguel Bonilla, médico, Grupo 1º de Mayo

Ventanas al futuro. Reseña de Noah Harari, Yuval (2018). *Homo deus. Breve historia del mañana*. Ciudad de México, Penguin Random House Grupo Editorial. ISBN: 978-607_314-989-1, 489 pp. 50 figs.

Hilario *Topete Lara*
Escuela Nacional de Antropología e Historia, México
topetelarah@yahoo.com

La brevedad del tiempo, excepto el del que pasamos en internet, parece ser el signo de los tiempos. En las disciplinas humanísticas, no ha ocurrido la excepción: Fernando Diez Martínez ha producido su *Breve historia del Homo sapiens* y, entre otros, Yuval Noah Harari (2014), su *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Entre ambos existe un contraste significativo: el libro de Diez apenas cuenta con 255 páginas, en tanto que el de Noah alcanza las 492. Hay en el historiador un guiño de modestia, indudablemente, pero cuando se propone ser breve en una especie de saga de su primer gran *best seller* (hacia mediados de 2018 había vendido alrededor de 10 000 000 de ejemplares) llama inmediatamente la atención. Ahora, el interés se multiplica porque hacia 2018 otra de sus obras había alcanzado también la estatura de "Gran vendedor" superando el millón de ejemplares vendidos: *Homo deus. Breve historia del mañana.*

La titulación y la subtitulación, parece un despropósito, pero no lo es. La temporalidad para el historiador depende del otero desde el que se mira y de lo que se pretende comunicar. Y su otero ya había iniciado a construirse con *Homo Deus*, libro obligado para comprender desde el inicio las nuevas ideas montadas sobre las tesis ya desarrolladas en esta publicación; a saber: la revolución cognitiva de hace entre 70 000 y 30 000 años, operada por –posiblemente- produjo una serie de reconexiones neuronales que devinieron en la producción de una conciencia[1] diferente: la conciencia creadora de cultura;

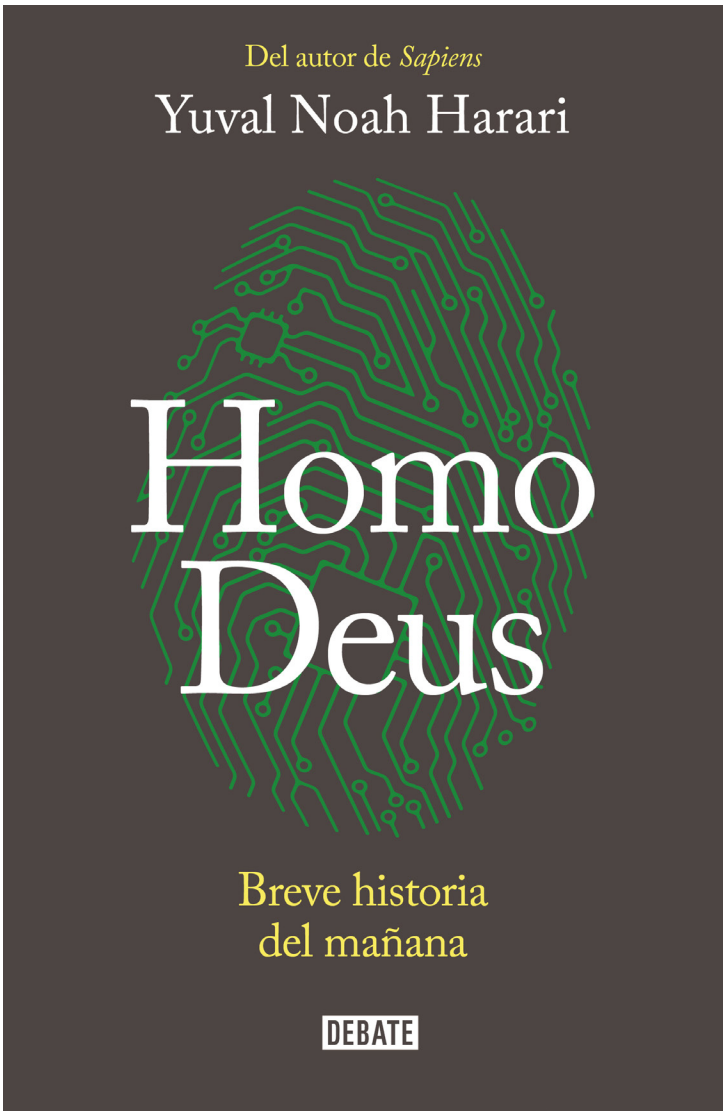
1 Permítaseme obviar la profundización en el tema y, con ello, dar por sobreentendido que la conciencia presupone inteligencia y

somos un animal gregario que, dado el cerebro revolucionado y el aparato fonador obtenido evolutivamente, posee un lenguaje amplio y flexible, capaz de dar cuenta de cuanto rodea al hombre y de aquello que el hombre ha creado; en tanto creador de relatos y la creencia en los mismos ha creado cuerpos de ideas como la religión, la política y la ciencia tan poderosamente atractivos que cohesionan multitudes y les inducen a colaborar si creen en los relatos (mitos, según el autor). El relato y la creencia en el relato está en el trasfondo de la cultura compartida y los procesos civilizatorios mediante una selección de episodios que el autor considera cruciales en el devenir humano.

En esta segunda obra, que más parece la segunda parte de una saga meticulosamente planeada, Noah Harari parte nuevamente de la información: desde la información en pequeños grupos a la información a nivel planetario y específicamente a la que nos llega, a la que accedemos en forma de datos. Aunque no siempre ha sido así. Pero profundiza un poco más y propone que tanto las emociones como la escritura y los sistemas computarizados son posibles gracias a una suerte de algoritmo; de hecho, todo aparece como algoritmos.

En los orígenes, la comunicación debió realizarse por la vía oral. Las posibilidades de conservación (almacenamiento) y transmisión de la información estuvieron limitadas durante milenios por la capacidad cerebral de conservación en la memoria de un número reducido de palabras, oraciones, cláusulas. Por otro lado, los conocimientos y las realidades creadas por el ser humano no tuvieron, durante mucho tiempo, ninguna dificultad para ser transmitidos. De hecho, todo se conservaba en la memoria. La tradición oral y la historia oral vivieron una larga edad de oro. Pero un buen día el ser humano inventó la escritura y la capacidad de almacenamiento y de transmisión de la información alcanzó niveles apoteósicos. El pasmo no podía ser menor: el ser humano había destrozado las

producción de mente. Si sobre el tema se desea profundizar, léase la producción de Antonio Damasio (1996; 2009; 2015).



limitaciones de la historia oral, de la memoria, de la tradición oral, pero no las pudo eliminar. En todo caso, las sometió a un proceso catalítico (la idea es mía, no de Harari).

La escritura hizo posible la sistematización de los mundos creados por el ser humano, dentro de ellos, los de las religiones. Hizo posible, a la vez, la trascendencia de las ideas en torno de lo humano tanto emocional como racional.

Harari es poseedor de una capacidad creadora pasmante, y en ello le van tanto una virtud como un defecto: confía en sus ideas e intuiciones, pero no demuestra todo lo que propone. A momentos propone premisas "a modo" para levantar sobre

ellas, ideas audaces para el canon del historiador; y no está mal. Y menos mal cuando uno descubre desde *De animales a Dioses* a un historiador con una narrativa fluida, despreocupada al extremo de la falta de rigor que aventura conceptos y categorías que provienen de la antropología, la filosofía, la neurofisiología, la sexualogía y otras ciencias, aunque en ocasiones con acepciones poco defendibles o aceptables –desde estas disciplinas-. Este desparpajo ausente de tecnicismos, de transcripción de citas engorrosas, puede ser la clave del éxito que sus dos obras en el mercado (aunque existe una tercera ya, que puede ser otro *best seller*).

En *Homo Deus* Harari prosigue con su estrategia narrativa y disciplinar, aunque la preocupación no es ya disertar en torno de los mejores episodios de la historia de la humanidad, sino presentar tópicos del pasado y del presente para realizar un ejercicio como el que emprendiese Michio Kaku en *El futuro de nuestra mente*. Sin embargo, hay entre ambos científicos diferencias sustanciales: Kaku trabaja desde las neurociencias, la biotecnología, la informática, la robótica y todo lo relacionado con neurotransmisores; Harari, aunque coincide en algunos temas con Kaku, propone más desde la historia, la filosofía y la antropología. Coinciden en su preocupación por una humanidad y una ciencia más centrada en el desarrollo que en lo básicamente humano: la unidad de la especie y la necesidad de preservarla en condiciones que le permitan su evolución natural mediante procesos darwinianos culturalmente menos inequitativos porque el futuro parece anunciar el aumento de la brecha entre pobres que podrán vivir más en condiciones siempre limitadas y ricos más ricos que podrán diseñar su descendencia gracias a la ingeniería genética para hacerla más privilegiada, inteligente, longeva, etcétera; la búsqueda de la felicidad; los “ismos” que cada vez más se alejan del hombre para incursionar en formas de comunicación, relación y significación caóticos, ubicuos.

A momentos, Harari nos presenta una visión apocalíptica del futuro montada sobre el desarrollo de la tecnología

informática en la segunda mitad del siglo XX e inicios del siglo XXI, y parece decirnos algo así:

> Un nuevo fantasma –algorítmico- recorre el mundo, y puede ser más peligroso que el neoliberalismo porque no está centrado en acumular riquezas, sino acumular "Me gusta" o "me encanta" o cualquier otra expresión "emoticónica" que en el fondo son solamente bytes, datos de información. Puede ser más peligroso porque están al alcance de casi todos y ha despertado una fiebre por poseer cada vez más; a la vez, consume nuestro tiempo, sacrifica ratos de convivencia, banaliza el pensamiento, las amistades, los sentimientos. Es un fantasma absorbente, implacable, adictivo, que nos lleva a estar como moscas pegados a la pantalla de un celular, de una *tablet*, de una computadora. Es un sicofante que trueca contenido por forma y nos hace felices con semejante aberración. La pasión por el dato (cibernético, claro) es la emoción última que, ante sus ojos, lo justifica todo y hay que tenerlo y consumirlo antes que otros; nos ha desarrollado ese nuevo espíritu competitivo. Nos dice que ala, del otro lado, hay no sé quien, pero no importa porque es muy probable que sea un consumidor de datos del que poco o casi nada interesan sus ideas y reacciones (¿Para qué, si la propia memética las sintetizan y nos evitan el engorroso asunto de leer y pensar textos extensos y es capaz de generar, por otro lado, cápsulas que disparan una sonrisa o una molestia que hay que desechar para dejar espacio al siguiente mensaje en el muro?). Fantasma silencioso que atrapa niños, jóvenes, adultos y nos secuestra su tiempo, rompe las relaciones sociales, seda, produce constantes estados de ansiedad (la crisis de abstinencia de datos), hace olvidar la condición económica, arrastra políticamente: decía mi abuela, "absorbe el seso" y esclaviza (síganle los que quieran). En términos de Noah

Harari, se trata del dataísmo y del fin del humanismo y particularmente el humanismo liberal que nos ha acompañado durante más de dos siglos. En suma, nos presenta una nueva y eficiente forma de cuasi-religión, y está allí, entre nosotros, ante nuestra vista y adquiere poder cada vez más ante nuestra ingenua creencia de que nada de negativo puede haber en ello. Las dependencias que han generado cientos de miles de visitas al terapeuta por familias desintegradas y por desapegos de otras experiencias de la vida en niños, adolescentes y adultos ya son para llamar nuestra atención. El algoritmo nos llama, nos atrapa, nos envuelve y corre el riesgo de suplantarnos, de someternos. La libertad antes en riesgo tiene más motivos para temblar.

Referencias bibliográficas:

Damasio, A. (1996). *El error de Descartes*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Damasio, A. (2009). *En busca de Spinoza*. Madrid: Crítica.

Damasio, A. (2015). *Y el cerebro creó al hombre*. México: Booket.

Diez Martínez, F. (2014). *Breve historia del Homo sapiens*. México: Toombooktu.

Harari Yuval, N. (2017). *De animales a Dioses. Breve historia de la humanidad*. Ciudad de México: Penguin Random House.

Harari Yuval, N. (2018). *Homo deus. Breve historia del mañana*. Ciudad de México: Penguin Random House Grupo Editorial.

Kaku, M. (2014). *El futuro de nuestra mente*. México: Debate.

Reseña: Martínez, Óscar (compilador). *Karl Marx desde América Latina. Dialéctica, política y teoría del valor*. Lima: Editorial Ande & GISLAT Editores, 2019, 474 p.

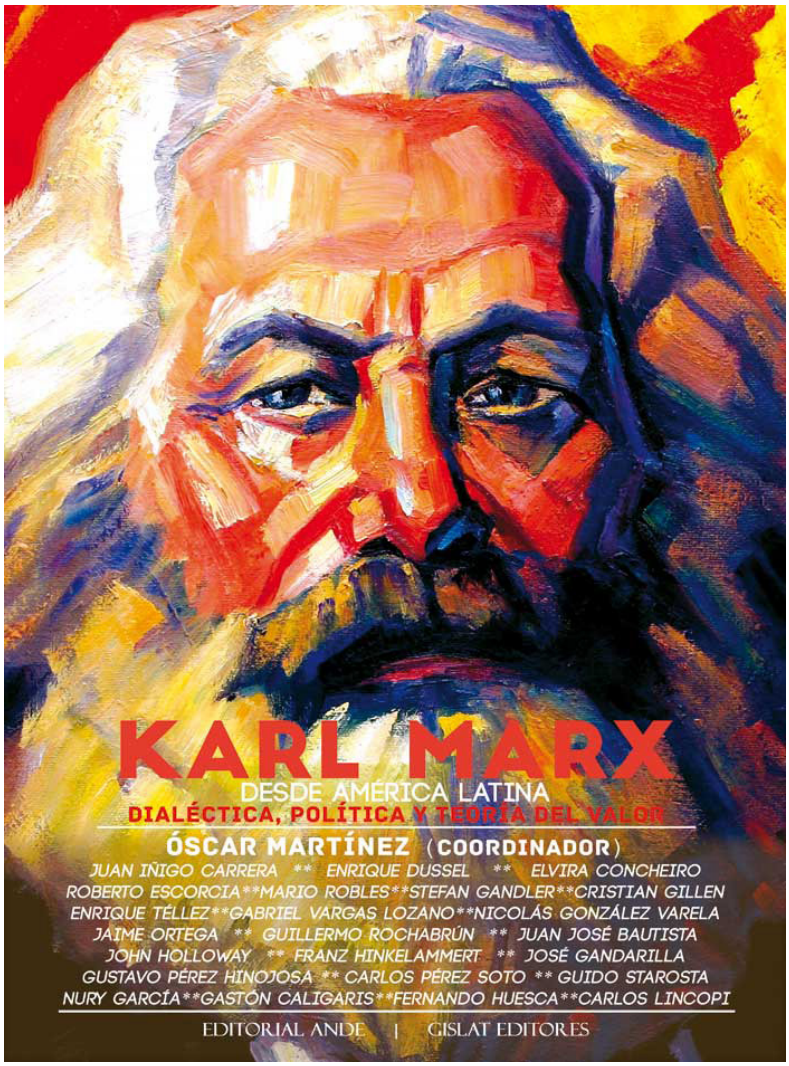
Gustavo *Pérez Hinojosa*
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
gustavoperez53@hotmail.com

El presente libro representa una denodada tentativa e inmenso esfuerzo por condensar una compleja compilación de aristas teóricas, de sintonías heterogéneas, de perspectivas diversas en torno a Karl Marx. El libro es compilado por Óscar Martínez, filósofo peruano y joven estudioso de Marx, quien divide el voluminoso libro de casi quinientas páginas en tres secciones: dialéctica, política y teoría del valor. Hay dos partes más del libro que vale la pena subrayar. Por un lado, el apéndice del libro está conformado por dos agudas entrevistas que el compilador del libro realiza al filósofo de la liberación Enrique Dussel en el contexto de una estancia en México y al economista marxista Juan Iñigo Carrera también en una pasantía realizada en Argentina. Además del prominente contenido del escrito compilado, otro punto destacable es la admirable y maravillosa obra artística de Bruno Portuguez, uno de los más sustanciales pintores peruanos de todos los tiempos, que sirve de portada al libro comentado. Como se glosó en una de las presentaciones del libro llevada a cabo en Lima, donde tuvimos la oportunidad de participar un jueves 5 de diciembre en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), "el libro articula sus tres secciones junto al apéndice de las entrevistas en una totalidad".

Los escritos inician con una acertada y actualísima introducción del marxista mexicano Gabriel Vargas Lozano, quien destaca los puntos centrales de la actualidad del pensamiento de Karl Marx apropósito de las concurridas efemérides en torno a su obra capital y su nacimiento. La sección titulada *Dialéctica y método* inicia con un meritorio artículo del economista argentino Guido Starosta titulado

El papel y el lugar del ìfetichismo de las mercancías en el sistema de exposición dialéctico de "El capital" de Marx ì. Es seguido por un escrito interesante de los economistas mexicanos Roberto Escorcia y Mario Robles que lleva por título *Método y estructura de la presentación del concepto de capital de Marx*. Continúa el destacado filósofo de Frankfurt radicado en México, Stefan Gandler, quien vierte sus ideas en *Dialéctica de la emancipación. Fragmentos filosóficos y crítica de la economía política*. Le sigue el prolífico sociólogo peruano Guillermo Rochabrún con su investigación intitulada *La división de las Ciencias Sociales y la Epistemología capitalista: una mirada desde "El capital"* y, por último, el filósofo mexicano Enrique Téllez con su artículo *Razón material, producción y método*. Como se deja notar los autores son investigadores de talla internacional y fértil recorrido.

La segunda sección *Teoría política* inicia con un artículo del marxista mexicano José Gandarilla intitulado *Karl Marx, un aporte clásico para comprender y criticar el capitalismo como sistema mundial*, lo sigue el destacado traductor y marxista argentino Nicolás Gonzáles Varela con su artículo *Crisis y crítica en Marx*. Desde otra línea el filósofo boliviano Juan José Bautista nos invita a releer Marx a la luz de la *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²)* con su investigación titulada *Pensar Marx desde América Latina. El problema de la decolonialización del pensamiento crítico contemporáneo*. En la misma dirección Franz Hinkelammert, notable y prominente filósofo, exhorta múltiples ideas sobre el viejo topo con su texto *Sobre la reconstitución del pensamiento crítico: la ausencia presente y los límites de lo posible*. Nury García, conocida activista social y socióloga peruana nos presenta, en la línea del marxista ecuatoriano Bolívar Echeverría, su artículo *Valor de uso como clave emancipatoria.* El filósofo poblano y hegeliano Fernando Huesca nos presenta una erudita investigación sobre Marx y Hegel titulada *El concepto de oposición política: de Hegel a Marx*. Elvira Concheiro, brillante politóloga mexicana nos invita a discutir un tema político urgente en la actualidad con el escrito *Marx en el siglo XXI. Notas en torno a la cuestión del*



partido y la praxis en Marx. Jaime Ortega marxista mexicano nos presenta su investigación *Lógicas del mundo en "El capital". Variaciones en torno a las hipótesis de Althusser* y, por último, este servidor intenta destacar la concepción de comunidad de José Carlos Mariátegui en vínculo con Karl Marx, desligándolo de Lenin, con el título *Lenin, Mariátegui y las comunas rurales: Un debate marxista inconcluso*.

La tercera y última sección *Teoría del Valor* inicia con un texto del brillante filósofo chileno Carlos Pérez Soto con su investigación intitulada *La teoría marxista del valor considerada desde un marxismo de tipo hegeliano*. El maestro Cristian Gillen quien ha desarrollado una prolífica y descollante trayectoria práctico-teórica desarrolla un artículo en torno a una categoría

que él mismo ha creado "El primado de las fuerzas productivas" desde donde critica al pos-marxismo, al marxismo leninismo y al liberalismo. Gillen titula su valiosa investigación del siguiente modo: *El primado de las fuerzas productivas: una lectura desde Marx para transformar la realidad*. El profesor John Holloway expone su investigación titulada *Catorce tesis sobre "El capital"*. El economista argentino Gastón Caligaris vierte sus ideas en su texto *Distintas tasas de ganancia y tipos de capitales en la crítica de la economía política. Un enfoque alternativo* y, por último, Carlos Lincopi investigador chileno con su artículo *El fetichismo de la mercancía como el secreto del mundo moderno.*

Finaliza el libro con dos apéndices titulados El *Marx de Enrique Dussel o un marxismo para América Latina* a Enrique Dussel y *Crítica de la economía política, sujeto histórico y destrucción del capital* a Juan Iñigo Carrera. Después de haber realizado un mapeo general de los rasgos formales del contenido del libro, intentaremos destacar ciertos rasgos esenciales. El marxismo -de indudable factura europea occidental- empezó a difundirse en América Latina hacia finales del Siglo XIX, introducido por emigrantes alemanes (algunos muy representativos, como German Ave-Lallemant), italianos y españoles, inspirando la creación de organizaciones socialistas vinculadas al pensamiento de la II Internacional, como el Partido Socialista Argentino (fundado en 1895) y el Partido Socialista Obrero de Chile. Fue precisamente el argentino Juan B. Justo uno de los primeros traductores de *El Capital* al español (1896). Este primer marxismo experimentado en nuestra región que podríamos denominar de la primera generación de difusores y propagandistas fue en gran medida *calco y copia* del pensamiento emancipador de origen europeo que había que "aplicar" a las formaciones sociales de América Latina. La tendencia fue, en lugar de intentar asumirlo como propio desde estas realidades, el predominio de la concepción social evolucionista, determinista, impregnada incluso de darwinismo social, que convertía al marxismo en una doctrina, un conjunto de proposiciones fijas y cerradas. Es recién con la generación fundacional fraguada en los años 20, con base en el Movimiento

de la Reforma Universitaria de Córdoba de 1918, representado por el "arielismo", el juvenilismo, el "modernismo" y el "romanticismo" anticapitalista que abarca figuras como José Martí en Cuba, Rubén Darío en Nicaragua, José Vasconcelos en México, Rodó en Uruguay, José Ingenieros en Argentina; que se contrapone críticamente la cultura latinoamericana a la civilización norteamericana pragmática e imperialista que desplegará con mayor radicalidad su intervencionismo entre los vaivenes militares de la Guerra entre Cuba y España de 1898, con la posesión colonial de Puerto Rico, la creación de Panamá, el bombardeo de Veracruz y las intervenciones en Santo Domingo, Nicaragua, Honduras, El Salvador, Costa Rica, etc. Es así que en el calor de la crítica se produce una gran ruptura epistemológica y política, y surge un marxismo específicamente latinoamericano, cuyos mayores exponentes van a ser José Carlos Mariategui, Julio Antonio Mella y Farabundo Martí. Una generación que toma el marxismo como una herramienta creadora y no simplemente como una bandera doctrinaria, como una identidad fija y cristalizada, para la cual hay un núcleo indisoluble entre Reforma Universitaria, antiimperialismo y socialismo. Para ésta el antiimperialismo tiene que ir de la mano con el socialismo, no puede haber socialismo en América Latina sin antiimperialismo. De esa generación fundacional, brillante, radical y perdurable, la figura más importante será sin duda José Carlos Mariategui.

Analicemos un poco a perspectiva el espacio teórico donde podemos ubicar el pensamiento del *primer marxista de América Latina*. En noviembre de 1877, aprovechando su respuesta a una Carta del Director de "Otiéchesviennie Zápiski", sobre el proceso revolucionario ruso de entonces, Karl Marx defenderá su obra, precisando que el capítulo de *El Capital* sobre la *acumulación originaria*, no pretendía más que trazar el camino por el cual surgió el orden económico capitalista, en Europa Occidental, del seno del régimen económico feudal. En esta misma línea Marx haciendo una clara alusión al artículo de Mijailovski "Karl Marx juzgado por Y. Zhukovski", de reciente publicación, dirá:

> A mi crítico le parece, sin embargo, poco. A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en Europa Occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a la que se hayan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ello concurran (...) (Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio) (...) He aquí, pues, dos clases de acontecimientos que aun presentando palmaria analogía, se desarrollan en diferentes medios históricos y conducen, por tanto, a resultados completamente distintos. Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultados que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica (Marx, 2004, pág. 76).

Respecto de esta tendencia "socialista" tan común, Antonio Gramsci señalaría en su escrito *Utopía* que los filisteos trastabillan con esquemas preestablecidos, es decir, que no comprenden el devenir de la historia como un *organismo natural* de cuño mecánico que solo atraviesa momentos de *desarrollo fijos y previsibles*. Con una hermosa y precisa metáfora proseguimos el parafraseo del marxista italiano: *si se siembra una bellota podemos estar seguros que no nacerá más que un brote de encina, el cual crece lentamente y no da frutos hasta pasados muchos años. Pero ni la historia es una tierna encina ni bellotas los hombres.* Respecto a Marx añadirá Nino Gramsci en su ya clásico *Nuestro Marx* que el Prometeo de Tréveris: "(...) no ha escrito un credillo, no es un Mesías que hubiera dejado una ristra de parábolas cargadas de imperativos categóricos, de normas indiscutibles, absolutas, fuera de las categorías del tiempo y del espacio".[1]

1 4-v-1918; Il Grido del Popolo.

Rosa Luxemburgo analizando la misma tendencia indicará que: *El socialpatriotismo polaco trató de "elaborar" una opinión de Marx sobre política corriente en un verdadero dogma, inmutable para toda la eternidad e independiente del desarrollo de las condiciones históricas, intocable por las dudas o por la crítica simplemente porque lo dijo "el mismo Marx"* (Luxemburgo, 2013, pág. 75). Nuestro Mariátegui, por su parte, exhorta en *Defensa del Marxismo* que igualmente: «El materialismo histórico no es, precisamente el materialismo metafísico o filosófico, ni es una Filosofía de la Historia, dejada atrás por el progreso científico. Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual» (Mariátegui, 2010, pág. 46). Así el Amauta exalta el método y crítica el mecanicismo. Esta idea última la recalca cuando señala que el marxismo es "(...) un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades".[2]

Curiosamente, a nivel de la III Internacional renacía bajo nueva forma el positivismo y el determinismo económico de los Kautsky y los Plejanov producto de una interpretación deformada e incompleta de ciertas obras canónicas de Marx. Pretendían que los países de América Latina pasarían por las mismas etapas históricas que la Inglaterra decimonónica analizada en *El Capital* de Marx. En consecuencia, su revolución fuese sólo una revolución democrática antiimperialista y antifeudal que integrase a la burguesía nacional como aliada. ¿Cuál era el origen de esta forma anti-dialéctica de pensar? Durkheim, importante exponente de la Sociología Positivista moderna señalaba los rasgos del principio fundamental –un principio

2 José Carlos Mariátegui. *Mensaje al Congreso Obrero*, enero de 1927.

mecanicista- en *Las reglas del método sociológico* del siguiente modo: "La primera regla y la más fundamental es el considerar los hechos sociales como cosas" (Durkheim, 2001, pág. 53). Este principio se aunó y enraizó paradójicamente en la órbita teórica de un marxismo que se declaraba y proclamaba bajo su ortodoxia como dialéctico por antonomasia, concibiendo realistamente el proceso social. Continúa el sociólogo positivista francés: "(...) Comte, es verdad, proclamó que los fenómenos sociales son hechos naturales sometidos a leyes naturales. Con ello reconoció implícitamente su carácter de cosas, pues no hay más que cosas en la naturaleza" (Durkheim, 2001, pág. 58). Estás ideas serán directrices fundamentales dentro del marxismo.

Karl Kautsky, quien definió el marxismo como el estudio científico de las leyes de la evolución del organismo social, concibe la siguiente idea en su escrito *La revolución social*: "(...) la dominación del proletariado y la revolución social no pueden producirse antes que las condiciones preliminares, tanto económicas como psicológicas, de una sociedad socialista no estén suficientemente realizadas" (Kautsky, 2018, pág. 82) y desarrolla más hondamente la idea en *El camino al poder* del siguiente modo: "(...) sólo allí donde el sistema de producción capitalista ha alcanzado un alto grado de desarrollo, permiten las condiciones económicas la transformación por el poder público de la propiedad capitalista de los medios producción en propiedad social" (Kautsky, 1968, pág. 10). El concepto de que una sociedad está "madura" o no para una revolución socialista corresponde a esta problemática social-naturalista, que comprende la historia como un proceso gobernado por "leyes objetivas", semejantes a las leyes de la naturaleza, e independientes de la voluntad o de la praxis humana, similar al positivismo ya citado. Tal es el trasfondo de la línea de la revolución democrático burguesa, agraria y antiimperialista, preconizada por la III Internacional a través del Secretariado Sudamericano de la Internacional, con sede en Buenos Aires, ya que su golpe principal debía dirigirse contra los terratenientes, a través de una reforma agraria profunda y contra la dominación

imperialista, mediante la nacionalización y expropiación sin indemnización de las empresas monopolistas controladas por el capital extranjero. Una línea de fácil implantación si tenemos en cuenta que se respaldaba en el prestigio de Revolución Socialista de Octubre y del propio V.I. Lenin, que encontró como casi solitario impugnador a J.C. Mariátegui, quien cuestionará la aplicación del esquema histórico-económico evolutivo (esclavismo-feudalismo-capitalismo-socialismo) para el Perú y América Latina, la posibilidad de la participación de la burguesía nacional en la revolución, y reclamará para ésta su carácter socialista.

Este marxismo de cuño positivista que desconocerá la crítica de Marx al "materialismo anterior", como versa el clásico alemán en sus clásicas *Tesis sobre Feuerbach*: "sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica". "La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias" "olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias" que "La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria" no como "algo abstracto inherente a cada individuo", sino como "esencia, práctica".

En una línea crítica nuestro Mariátegui, en polémica con Henri de Man, afirmará a su vez que: "Otra actitud frecuente de los intelectuales que se entretienen en roer bibliografía marxista, es la de exagerar interesadamente el determinismo de Marx y su escuela con el objeto de declararlos, también desde este punto de vista, un producto de la mentalidad mecanicista del siglo XIX, incompatible con la concepción heroica, voluntarista de la vida, a que se inclina el mundo moderno, después de la Guerra" (Mariátegui, 2010b, pág. 65). Continúa el Amauta añadiendo que: "El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario –vale decir donde ha sido marxista- no ha obedecido a un determinismo pasivo y rígido. Los reformistas resistieron a la Revolución, durante la agitación revolucionaria

post-bélica, con razones del más rudimentario determinismo económico. Razones que, en el fondo se identificaban con las de la burguesía conservadora, y que denunciaban el carácter absolutamente burgués, y no socialista, de ese determinismo" (Mariátegui, 2010b, pág. 66). Este es el sentido de la crítica contra la aplicación mecánica del marxismo aclimatado en América Latina que comparte también el perfil del libro *Karl Marx desde América Latina*. Desde estas latitudes peruanas, del mismo modo, hemos seguido junto a Guillermo Rochabrún, Nury García y, principalmente, Cristian Gillen, quien, partiendo de la crítica a la teoría del desarrollo de las *fuerzas productivas* como clave para aproximar la transformación de la realidad, desarrolla la crítica de las experiencias de construcción socialista de Europa Oriental y a lo que él llama *El fracaso de una promesa de transformación y su mundialización*. Creemos, por lo dicho, que este libro brinda luces claras y nos ofrece una perspectiva novedosa sobre el pensamiento de Marx.

Referencias bibliográficas:

Durkheim, É. (2001). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kautsky, K. (1968). *El camino al poder*. México: Grijalbo.

Kautsky, K. (2018). *La revolución social*. Valencia: Alejandría Proletaria.

Luxemburgo, R. (2013). Prólogo a "La cuestión polaca y el movimiento socialista". En *Obras escogidas*. México: Era.

Mariátegui, J. C. (2010). La filosofía moderna y el marxismo. En *Defensa del Marxismo y otros escritos*. Caracas: El perro y la rana.

Mariátegui, J. C. (2010b). El determinismo marxista. En *Defensa del Marxismo y otros escritos*. Caracas: El perro y la rana.

Marx, K. (2004). Carlos Marx subraya de qué manera no se comprende su método. En *La izquierda Germano-holandés contra Lenin*. Madrid: Espartaco Internacional.

El marxismo en México.

Reseña: Ortega Esquivel, Aureliano, *Ensayos sobre marxismo crítico en México. (Revueltas, Sánchez Vázquez, Echeverría)*. UNAM-Itaca, México, 2020.

Carlos *Oliva Mendoza*
Universidad Nacional Autónoma de México
carlosoliva@unam.mx

I

El ser humano es el guardián, el custodio o el cuidador de las mercancías. Las lleva al mercado y tiene, como dice Marx en *El capital*, la capacidad de *ejercer violencia* si éstas no quieren ir. No las domina, sólo las guarda, las cuida y las custodia para que se intercambien por valor. Su pago es convertirse en una mercancía *primus inter pares*, la mercancía fuerza de trabajo. Así, en el momento de conducirlas y cristalizar la forma social del valor, que es socialmente el estándar del *a-precio* y del *des-precio*, ellos y ellas también se podrán seguir intercambiando como valor. Nada puede deshacer este *fetiçio*, permanente y tenaz hechicería del capital. Justo por esta razón, las formas de resistencia deben acontecer en medio de ese mundo encantado. Lo dice bien José Revueltas, el autor central del libro *Marxismo crítico en México. (Los casos de Revueltas, Sánchez Vázquez y Echeverría)*, escrito por el filósofo Aureliano Ortega Esquivel.

Revueltas describe la situación de los presos, Albino y Polonio, quienes han sido neutralizados con largos tubos de hierro que los crucifican -realmente, crucificados por mercancías en acción- en "un diabólico sucederse de mutilaciones del espacio, triángulos, trapecios, paralelas, segmentos oblicuos o perpendiculares, líneas y más líneas, rejas y más rejas, hasta impedir cualquier movimiento de los gladiadores y dejarlos crucificados sobre el esquema monstruoso de esta gigantesca derrota de la libertad a manos de la geometría" (Revueltas, 2016, págs. 54-55).

II

Compuesto por ocho textos sobre marxismo y teoría crítica, el libro formado por Aureliano Ortega trata de ajustar cuentas con la historia del marxismo en el siglo XX y, ante tamaña idea, se mete en honduras. Vamos pues con tiento.

En primer lugar, mencionaré las tesis nodales que recorren el texto, posteriormente, centraré mi atención en algunas consideraciones sobre el centro de la obra, el trabajo sobre José Revueltas.

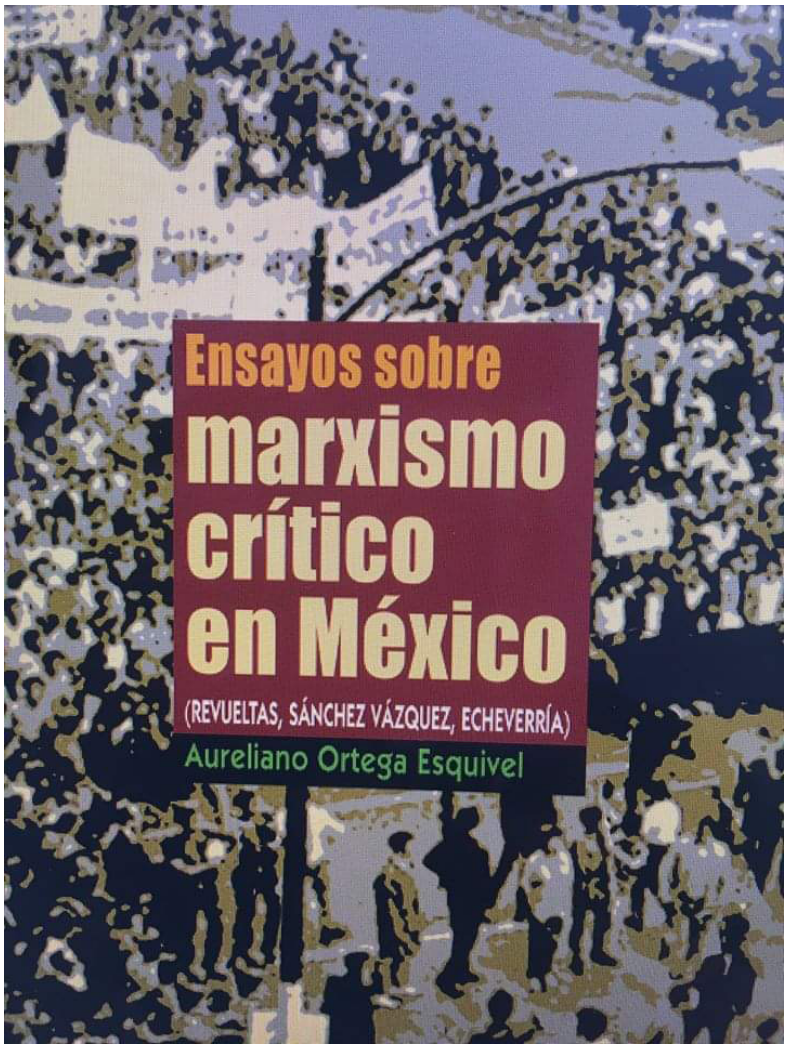
Aureliano Ortega piensa, como lo ha hecho gran parte de la tradición del marxismo mexicano, que las categorías eje del discurso crítico son los conceptos de *enajenación* y *revolución*. Así, señala que la "vieja teoría de la enajenación es la piedra de toque para la comprensión dialéctico-negativa de la experiencia, y la experiencia es el sustrato de toda praxis transformadora" (Ortega Esquivel, 2020, pág. 90). A partir de esta tesis, donde por "praxis transformadora" el filósofo entenderá necesariamente el despliegue de una práctica revolucionaria, sostiene una de las tesis más fecundas e interesantes de su libro: *el inicio de la teoría crítica en México debe ser fechado en la obra de José Revueltas*.

Esta crucial idea, sin embargo, sigue anclada a viejos presupuestos del marxismo. Uno en especial, para Ortega la idea y el concepto central de comprensión y continuación del desarrollo de la filosofía revueltiana debe ser la *dialéctica*. Considerada como un "dispositivo epistemológico", menciona, entre otras características, una que es especial para pensar la obra de Revueltas. La dialéctica "se concibe como un momento teórico del movimiento comunista al tiempo que se describe como efecto del movimiento comunista real; es decir, la dialéctica marxista se aplica a sí misma las condiciones de su propia 'verdad' al asumirse como un discurso ligado firmemente a la realidad de un movimiento vivo o una praxis transformadora" (Ortega Esquivel, 2020, pág. 45).

Respecto a Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría, el autor escribe cinco ensayos, dos de los cuales son largas entradas sobre la obra de estos marxistas que desarrollaron gran parte de su trabajo en México. Quiero destacar las siguientes ideas. Así como el discurso crítico en México se fecharía con la impronta de Revueltas, el proceso teórico de desestalinización, en el marxismo mexicano, se gestaría en el trabajo de Adolfo Sánchez Vázquez. Este proceso no impactaría, sin embargo, a los partidos políticos o a los movimientos sociales, derrotados en los años setenta.

Sobre la obra de Bolívar Echeverría se señala claramente que ésta ha alcanzado un estatus de sistema y, en ese todo, cobraría una relevancia especial la fase temprana del pensador ecuatoriano. Específicamente, sus lecturas sobre la configuración del discurso crítico, dentro de *El capital*, y sus estudios sobre la discursividad contra-capitalista, a partir de la obra de Marx.

Pero regresemos al caso que ocupa sobremanera a Ortega, el de Revueltas y su papel tanto en la teoría marxista como en la práctica del comunismo mexicano. Al seguir la obra del autor de *El cuadrante de la soledad*, tanto como crítico como filósofo, Ortega habla de tres dogmatismos en el comunismo mexicano: el de los militantes comunistas, que termina siendo una inercia de pensamiento; el de los dirigentes, doblemente mistificado, se convierte en un pensamiento bárbaro; y el dogmatismo del teórico o teórica, que cree organizar la conciencia, pero no se convierte jamás en un sujeto revolucionario. Aunado a este destino trágico del comunismo mexicano, Ortega enlaza la historia del marxismo en México, a partir de una división analítica e histórica de cuatro períodos. **El marxismo dogmático**: "El producto casi natural del atraso y la persistente dispersión del movimiento obrero en México, de la falta de organizaciones políticas consecuentemente comunistas o revolucionarias y de una suerte de inconstancia y devaneo teórico-doctrinario atribuible a sus líderes e intelectuales orgánicos" (Ortega Esquivel, 2020,



pág. 139). De aquí parte la idea de Revueltas sobre "la locura brujular" del comunismo mexicano. **El marxismo de cátedra**, en el que "sus autores separan el potencial analítico que para el conocimiento de la realidad aporta el instrumental teórico-conceptual del marxismo de sus posibilidades y recursos para la transformación revolucionaria del mundo" (Ortega Esquivel, 2020, pág. 140). Habría dos generaciones, señala Ortega, la primera estaría conformada, entre otros, por Narciso Bassols, Silva Herzog o Alfonso Tejana Zabre; la segunda por González Casanova, Flores Olea, López Cámara, Eli de Gortari e Ifigenia Martínez. **El marxismo precr**ítico, representado por autores y autoras que han militado y sufrido las derrotas del movimiento obrero, minero y petrolero mexicano, en

1958-1959; las y los maestros en 1959-1960; las y los estudiantes en 1968. (Habría que añadir los movimientos ferrocarrileros y médicos. Y puntualizar que esa generación que hoy ronda los setenta y ochenta años, es clave para entender el desarrollo de la izquierda en el país). Finalmente, **el marxismo crítico,** que Ortega remite genéticamente a la figura y obra de Revueltas, y que plantearía la inexistencia de un partido obrero y la transformación revolucionaria frente a la "locura brujular" del partido comunista. Proyecto que en cierto sentido continúan, teóricamente y desde la universidad, Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría.

Hecho este resumen sucinto, esquemático y provisorio, quisiera plantear tres puntos de primera importancia, específicamente relacionados con la impronta de José Revuetas y el trabajo de Aureliano Ortega.

Con el libro *Marxismo crítico en México*, se abre la posibilidad de plantear una contrahistoria de la izquierda en México, y no sólo una historia de corte institucional. En este sentido, sería necesario profundizar en el siglo XIX. Situar con claridad el problema de los partidos liberales y los partidos de izquierda; y analizar el rol de clase y raza que juega, en el siglo XX, la universidad mexicana, como elemento de *desarticulación* o *articulación* de los movimientos sociales. Ortega adelanta al respecto: "En México es posible encontrar autores y organizaciones anarquistas y socialistas desde el último tercio del siglo XIX. Sin embargo, es a partir del año en que se funda el Partido Comunista (1919) que el marxismo -aunque en realidad es el marxismo-leninismo- se difunde a través de manuales y propaganda soviética, española, argentina y norteamericana" (Ortega Esquivel, 2020, pág. 36). En este sentido y forma, es que habría que realizar detallados estudios de investigación sobre la conformación y plataformas de operación de la izquierda en México.

Otro elemento destacado en el libro es la reinterpretación en ciernes de la polémica entre Lombardo Toledano y Antonio Caso. Esta controversia, fechada entre 1933 y 1935, es un

espacio relevante para comprender la institucionalización del movimiento obrero mexicano y de la propia izquierda. Desde esta polémica, además, se puede seguir interpretando la relación del cardenismo con la *sui generis* configuración de la izquierda en México.

Finalmente, hay toda una serie de indicaciones que propone Aureliano Ortega, las cuales apuntan a que la lectura de Revueltas podría religarse con una reconstrucción de los trabajos de Henri Lefebvre y Walter Benjamin, algo que logra percibir José Emilio Pacheco y donde deberá jugar un papel importante la lectura de Revueltas que propone Carlos Monsiváis. Doy un ejemplo, para señalar ese carácter aforístico y dialéctico que priva en la prosa de Revueltas, analógico con las formas escriturales de Walter Benjamin: "La vida siempre retorna sobre sí misma para encontrar nuevas vetas, caminos nuevos, pero esta búsqueda no se hace con medios extraños, ajenos a la vida, sino tomados, precisamente, de la vida" (Apud, Ortega Esquivel, 2020, pág. 81).

Termino este escrito haciendo eco de aquella idea de Sánchez Vázquez: la cortesía del filósofo es la crítica. Haré pues un comentario general al abordaje que aún se propone en este libro de Aureliano Ortega.

En la recepción de la obra de Revueltas, el paradigma de lectura sigue pivotenado en torno a la primera recepción crítica que lleva a cabo Evodio Escalante. Son guía aún sus palabras contra el *establishment* mexicano: "Colocada a medio camino entre los textos literarios y el lector, la crítica -cualquiera que sea su gama de valores- no funciona nada más como un puente y una vía de acceso; es también, y muy a menudo, un cerco y una técnica de exclusión: una operación ideológica que acota el campo de lo leíble y determina los usos (y los sentidos posibles) de una obra. La de Revueltas, más que ninguna otra en nuestro medio, ha tenido el privilegio de conocer casi esclusivamente los aspectos policiacos de esa función. El encono dogmático, el silencio amañado, las etiquetas fáciles -y mistificantes- han sido los medios habituales para mantener un prolongado cerco

sobre su obra literaria" (*Apud*, Ortega Esquivel, 2020, pág. 84).

Frente a esta idea, Ortega sigue una lectura académica que lo lleva a destacar como la idea central de la dialéctica, el despliegue de la conciencia "revolucionaria" y la jeroglífica categoría de praxis: "El arribo a la conciencia no es entonces una epifanía, una iluminación, sino un proceso donde el 'suceder' no puede entenderse en términos lineales o unidireccionales; la conciencia es algo que se gana, que se construye, pero no es eterna: siempre, ante el cambio de las circunstancias, cabe la posibilidad de regresar a la enajenación. Por eso, además de la conciencia, el escritor, o cualquier otro actor social que accede a ella, requiere necesariamente reforzarla -organizarla- mediante alguna forma de compromiso teórico-práctico; porque la conciencia, el ser consciente, no es exclusivamente una categoría teórica o gnoseológica sino justamente una de las formas en que se efectúa y se prueba la concreción de la praxis" (Ortega Esquivel, 2020, pág. 97).

Frente a este escenario optimista, la lectura de una dialéctica degradada y escatológica que propone Escalante (2014) y, a partir de ahí, la idea de John Kraniauskas (2012) de una conciencia alotrópica son, desde mi punto de vista, los elementos centrales para que el discurso filosófico aprehenda los alcances de la teoría filosófica revueltiana. Ni siquiera se trata ya de integrar a Revueltas al canon académico, sino que, en el mejor de los casos, ese canon debe entender cómo los movimientos sociales en la actualidad, en efecto, responden con una dialéctica de degradación, ruido, furia y extravío frente a la potencia destructiva del capitalismo y, a la vez, generan una conciencia, que se ex-presa en un movimiento confuso, pero potente y proyectivo frente al capital. Ese movimiento -*allos* (otro) *tropo* (vuelta)-, esas vueltas otras, son los despliegues que la conciencia cotidiana, individual y social generan frente al estado de emergencia permanente en que nos ha situado -y sitiado- el capitalismo de finales del siglo XX y lo que llevamos del siglo XXI. Revueltas lo vio y lo escenificó, como Platón, en personajes extremos, como *El carajo*, pero no

le son ajenos otros personajes mexicanos de los años setenta, como la *Alucarda*, de Juan López Moctezma; *La Manuela*, de *El lugar sin límites*; *la Meche*, de *Los olvidados*. Todos ellos y ellas, personajes alotrópicos, también forman un repertorio central de la izquierda y de las formas de resistencia mexicana.

Referencias bibliográficas:

Escalante, E. (2014). *José revueltas. Unaliteratura del "lado moridor"*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kraniauskas, J. (2012). *Políticas literarias: poder y acumulación en la literatura y el cine latinoamericanos*. México: FLACSO.

Ortega Esquivel, A. (2020). *Ensayos sobre marxismo crítico en México. (Revueltas, Sánchez Vázquez, Echeverría)*. México: UNAM-Itaca.

Revueltas, J. (2016). *El apando*. México: ERA.

Reseña: Rivera Mir, Sebastián, *Militantes de la izquierda latinoamericana en México, 1920-1934. Prácticas políticas, redes y conspiraciones*. México: El Colegio de México; Secretaría de Relaciones Exteriores; Dirección General del Acervo Histórico Diplomático, 2018.

Zwuany *Castro Vaca*
Universidad Autónoma Metropolitana, México
zwuany@gmail.com

El tema del libro es la historia de las condiciones políticas, administrativas, culturales y sociales que un conjunto de militantes de izquierda latinoamericanos encontró en México. Los susodichos arribaron al país como exiliados políticos o por voluntad propia, en el periodo de institucionalización de la revolución (1920 a 1934). Las páginas de la obra de Sebastián Rivera Mir hacen inteligible la historia de las estrategias de sobrevivencia, la formación intelectual, las prácticas políticas y las redes que los militantes de izquierda formaron en México; con sus pares y autoridades gubernamentales relacionadas a los sectores educativo, cultural, social y económico. Según el autor, los flujos de militantes de izquierda en este periodo procedían especialmente de Centroamérica, el Caribe, Colombia, Ecuador, Bolivia, Perú y Venezuela.

El contenido del libro es importante porque se inserta en una línea temática de investigación actual, que es la historia de la cultura de izquierda en nuestra región. Entendida ésta como una historiografía que analiza las prácticas y proyectos políticos, las redes políticas y sociales, la sociabilidad y las búsquedas ideológicas de los militantes de izquierda; va dirigido a un lector informado y ávido de conocer nuevas miradas y metodologías sobre el carácter de la política de izquierda en América Latina. En ese sentido, Sebastián Rivera Mir va más allá de la historiografía que clasifica las ideologías de izquierda entre las siguientes opciones: anarquista, socialista, reformista

o populista, para después plantear que las iniciativas y la forma de organización de los militantes obedeció de manera mecánica a una postura ideológica.

En lugar de ello, la perspectiva general del libro es historizar la sociabilidad, la construcción de redes y las prácticas políticas de los militantes de izquierda latinoamericanos; cuyo resultado puede observarse en la publicación de revistas, manifiestos, panfletos y prensa; la formación de partidos políticos, federaciones o ligas; así como en la realización de actividades tan diversas, que van desde mítines hasta expediciones armadas. Gracias a lo cual se cumplen muy bien dos promesas enunciadas en la introducción de la obra. La primera: el análisis del contexto personal de sobrevivencia de los actores involucrados, sus prácticas cotidianas y sus intercambios culturales. La segunda: la aplicación de los cuatro niveles propuestos por Luis Roniger y Mario Sznajder para entender el exilio político: 1) el propio emigrado, 2) el país receptor, 3) el país expulsor, y 4) el espacio transnacional.

Dicho lo anterior, es posible afirmar que el libro de Sebastián Rivera Mir es la historia de las condiciones que México ofreció a un contingente de militantes de izquierda latinoamericanos, en un momento particular de su política posrevolucionaria y de su relación con el norte y con el sur del continente. También habría que subrayar el uso de conceptos dúctiles, como dice el autor, que hacen posible el desarrollo del tema. *Militante de izquierda* es un concepto que permite conocer a figuras que no fueron líderes de las organizaciones políticas que se construyeron en México, que tampoco fueron "profesionales de la política", incluso provenían de clases bajas y, en algunos casos, fueron proclives a cambiar de organización política. En otras palabras, *militante de izquierda* permite valorar las actividades políticas de simpatizantes, colaboradores ocasionales y activistas, junto con las figuras centrales o más conocidas, como es el caso de Víctor Raúl Haya de la Torre o David Alfaro Siqueiros, por mencionar algunos.

Otros conceptos clave del libro son: *sociabilidad,* entendida como mecanismo de encuentro, politización y formación de redes que repercutirían en sus proyectos políticos; *exilio*, que permite al autor establecer las alianzas y los conflictos que se dieron entre las distintas oleadas de exiliados, sobre todo cuando provenían del mismo país, así como sus construcciones simbólicas, la adaptación de sus proyectos, la lectura que hicieron de la Revolución Mexicana, su forma de involucrarse, pues, a las condiciones políticas y sociales del país refugio. Por último, el concepto de *redes* que se derivan en políticas, culturales y laborales, según la aplicación que hace el autor, con su respectivo núcleo de profesionales de la política. Al recorrer las páginas del libro se encontrará lo dicho hasta el momento y muchos aspectos más de acuerdo a cada capítulo.

El primer capítulo abunda en la noción de *militante de izquierda latinoamericano,* a grandes rasgos, fue un grupo reducido de exiliados latinoamericanos, en su mayoría varones, que cumplían una abnegada labor en la construcción de programas políticos y prácticas orientados a la transformación de sus propias sociedades; siendo América Latina su referente simbólico y programático. Debido a esta noción, el autor no se detiene a observar las distintas posturas ideológicas (antiimperialista, comunista, anarquista, socialista, reformista, indigenista, marxista), ni los diferentes géneros literarios que se cultivaron (artículo, crónica, carta, ensayo, manifiesto, memorias, panfleto). Aunque hay un claro señalamiento a los oficios, como son, estudiantes, periodistas, diplomáticos o políticos profesionales.

Además, el primer capítulo ilustra cómo es que se formó una "red de redes" en México, que involucró a presidentes, líderes sindicales y agregados culturales de las embajadas, con los militantes de izquierda latinoamericanos. Por cuestión de supervivencia, las redes fueron muy importantes para estos últimos. Por su parte, México prestó apoyo mediante becas de estudios, trabajo en dependencias del gobierno o financiamiento de sus proyectos; pero también, se desarrollaron



mecanismos de represión. Precisamente, el segundo capítulo da cuenta de cómo se implementó la vigilancia y el espionaje. Se explica cómo se involucraron, tanto los países expulsores de militantes, como el Departamento Confidencial de México, que por entonces comenzaba a estructurarse, así como Estados Unidos y la Internacional Comunista, para quienes era imprescindible evaluar al movimiento de izquierdas por razones geoestratégicas. También, se demuestra qué militantes verdaderamente trabajaron para la Secretaría de Gobernación y quienes fueron señalados como "espías" por sus compañeros debido a diferencias políticas.

El tercer capítulo hace hincapié en los militantes de izquierda que desarrollaron sus actividades políticas en la

Universidad. Pues a partir de 1922, Álvaro Obregón y José Vasconcelos impulsaron una política de becas a estudiantes de la región, que después pudieran fungir como propagandistas de la Revolución Mexicana. El capítulo analiza el rol diplomático y político que México jugó al recibir a militantes de izquierda latinoamericanos, quienes tenían proyectos políticos propios, orientados a sus países de origen. Se analizan los lugares de sociabilidad: salones, cines, cafés, teatros; algunos de ellos emblemáticos, como el Anfiteatro de la Escuela Nacional Preparatoria. Se profundiza en las dificultades personales y económicas; en la confluencia con otros sectores, como campesinos; en los casos de adaptación a la sociedad, al ejercer la profesión que adquirieron en la Universidad y los casos de retorno a sus países de origen, que el gobierno favoreció. Lo anterior en el marco de que el movimiento estudiantil en América Latina cobraba fuerza como actor de impacto en la política.

El cuarto capítulo es el más ambiciosos. Sebastián Rivera Mir analiza la práctica de informar que llevaron a cabo los militantes de izquierda; a través de la revista, el panfleto, la conferencia, la carta, el periódico y el afiche. Cada una de estas herramientas fue parte de su estrategia política; sus bases, respondían a una concepción leninista de los medios de comunicación, agitación y propaganda; así como a ideales de José Carlos Mariátegui, González Prada y los propios participantes. Vale la pena profundizar en la noción de *flujos de información* que se utiliza a lo largo de este capítulo.

La noción de *flujo informativo* da cuenta de los implicados en la edición y circulación de los medios impresos. También tiene que ver, según el autor, con cómo se da la comunicación en una sociedad de masas y con las dinámicas de poder; lo cual supone procesos de interacción entre la prensa de los militantes de izquierda y la prensa masiva, el vínculo con la sociedad y los discursos en boga con los que se relacionaron. El capítulo podría ahondar en las variables que se acaban de referir. Los ejemplos que sirven para ilustrar el *flujo informativo*, sólo muestran la

forma en que los militantes de izquierda se organizaron, las expectativas que tenían para sus proyectos y los debates sobre el carácter que debía tener la prensa.

Buena parte de los datos empíricos que sustentan la noción de *flujo informativo* son cartas. Los militantes de izquierda se quejaban en su correspondencia sobre los problemas de edición y de comunicación entre ellos mismos, lo cual no hace parte de su estrategia política, ni de los procesos de comunicación en una sociedad de masas, sino de sus lazos afectivos y amistosos. Por otra parte, el autor plantea que existió una red de publicaciones, en donde incluye, entre otras: *El Bonete* y *El Libertador* de la LADLA (Liga Antiimperialista de las Américas), *Cuba Libre* de la Asociación de Nuevos Emigrados Revolucionarios de Cuba, *Indoamérica* del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) y *Bandera Roja* del Órgano Político Electoral de Obreros y Campesinos. Lamentablemente no se aclara en qué consistió esa red o porque se puede afirmar que existió una red de publicaciones.

Lo que afirma el autor es que hubo constantes repeticiones y falta de coherencia entre las publicaciones. Quizá sería pertinente explicar las ideas que se repetían y las que se contradecían, para conocer más acerca de las principales preocupaciones de los militantes de izquierda y del contexto con el que interactuaban. Al final, el capítulo hace una evaluación escueta de las publicaciones: Hacer el análisis de las portadas, ilustraciones, *staff* de colaboradores, periodicidad, tiraje y difusión resulta muy interesante. El capítulo incluye láminas relativas a la diagramación de las publicaciones; quizá habría valido la pena incluir un anexo al final del libro de carteles, grabados y fotografías, pues el autor menciona que los militantes de izquierda los utilizaron como parte de sus herramientas de propaganda.

La parte más consistente del capítulo cuarto es la relativa a las redes políticas, culturales y laborales, que permitieron la participación de los militantes de izquierda en editoriales, diarios de circulación nacional, agencias de noticias y revistas

latinoamericanas. Considerando, como dice el autor, que buena parte de ellos pertenecía a una elite letrada, por lo que no tuvieron problemas para ubicarse en las estructuras administrativas, como la Secretaría de Educación Pública. Debido al periodo que abarca el capítulo, el autor muestra la repercusión, en la práctica de informar, de los virajes en la política mexicana. En general, al iniciar la década de 1920, algunos diplomáticos apoyaron a los militantes de izquierda entregando cartas o difundiendo sus publicaciones, por medio de las embajadas de México en el continente; después de 1929, los militantes de izquierda tuvieron que enfrentar la censura, los arrestos, el saqueo de oficinas de periódicos, en fin, un espacio reducido para la circulación de sus recursos propagandísticos.

El quinto capítulo aborda la formación de organizaciones políticas, programas políticos, expediciones armadas e intentos de magnicidio por parte de los militantes de izquierda, que tenían como objetivo derribar a las dictaduras de sus países de origen y tomar el poder; ya que muchos de ellos veían a México como el lugar donde se podía establecer la coordinación. El examen hecho por el autor abarca, tanto el sentido de generar un programa político, las organizaciones que lo hicieron, las condiciones organizativas de las prácticas políticas, los militantes que se involucraron aun estando fuera de México, el apoyo de las autoridades mexicanas y hasta la forma en que intervinieron los espías. En este capítulo también se explican los debates que se generaron alrededor de nociones, como son: "política de masas", "unidad latinoamericana", "antiimperialismo", "frente amplio" o "frente único"; la agudización de dichos debates se aborda en el último capítulo.

Es el sexto capítulo y último de la obra donde se revisan los conflictos políticos entre los militantes de izquierda latinoamericanos; tanto a nivel discursivo, como táctico y estratégico. Es sabido que "los comunistas acusaron a los apristas de reformistas" en el periodo que estudia el autor, en parte, de esto trata el presente capítulo, pero introduciendo el riguroso manejo de las fuentes que hay en cada página. El

autor explica las diversas posturas, que fueron de la mano con determinadas prácticas políticas, a partir de 1928, cuando la política mexicana comenzó a reducir el apoyo a los militantes de izquierda latinoamericanos y a recrudecer la represión contra el comunismo. En consecuencia, cambió la evaluación de aspectos de la Revolución Mexicana que antes habían sido aplaudidos, como la reforma agraria, entre muchos otros. Asimismo, se pusieron en práctica nuevas tácticas como la huelga de hambre o el paso a la clandestinidad. Los debates en torno a la Internacional Comunista, a la inmigración china y a los proyectos continentales, se convirtieron en fuente de enconados conflictos entre los militantes de izquierda latinoamericanos. A grandes rasgos, como señala el autor, se trató de una búsqueda de aliados en medio de una realidad heterogénea y cambiante.

Sebastián Rivera Mir trabajó un Epílogo, en el cual revisa la trayectoria de algunos militantes de izquierda latinoamericanos al dejar de vivir en México, a la par que lanza hipótesis sobre los aprendizajes y el significado general de la etapa mexicana para los susodichos. También se puede disfrutar de una nutrida sección de biografías antes de cerrar el libro. Todo lo cual hace que su trabajo sea indispensable para comprender cómo es que se han generado las alternativas políticas revolucionarias y progresistas en nuestra región.

Instrucciones para los colaboradores

Normas editoriales y arbitraje académico

Los artículos presentados a la revista electrónica de pensamiento crítico latinoamericano Pacarina del Sur, deben adecuarse a las siguientes normas que respaldan su calidad y bien ganado prestigio académico internacional:

1. Los artículos deberán ser originales e inéditos y tratar con rigor académico y sentido crítico temas filosóficos, culturales, sociales, históricos, políticos, económicos, pedagógicos, artísticos, literarios o ambientales relacionados con uno o más países del continente o, en su defecto, vinculados con las problemáticas de otros continentes.

2. Los artículos deberán presentarse en formato Word (.doc o .docx), en letra Times New Roman, punto 12, tamaño carta, con un interlineado de 1.5. Las páginas deberán estar numeradas consecutivamente.

3. La extensión del artículo no será mayor a 36 páginas, incluyendo tablas, diagramas, gráficas, imágenes, notas y referencias bibliográficas.

4. Se deberá incluir en la presentación del texto una sumilla o resumen de entre 6 a 10 líneas y 5 palabras clave, ambos en idioma español, inglés y portugués. Los escritos no clasificados como científicos, pero sí de carácter académico, quedarán exentos de este este requerimiento, los cuales corresponden a los incluidos en las secciones “Brisas”, “Señas y reseñas” y las entrevistas y testimonios incluidos en “Huellas y voces”.

5. El autor deberá anexar un resumen bio-bibliográfico no mayor a cien palabras, el cual incluirá su filiación institucional y correo electrónico.

6. Las notas deberán ser referidas al final del texto en números arábigos.

7. En las referencias bibliográficas (bibliografía) se consignarán únicamente los textos citados en el artículo. Deberán ordenarse alfabéticamente, siguiendo el modelo o protocolo de citación de fuentes APA.

8. El autor deberá incluir o proponer de tres a siete imágenes alusivas al tema tratado con fines exclusivos de ilustración, acreditando la autoría o su fuente de procedencia impresa o electrónica, bajo su responsabilidad. El Consejo Editorial atenderá, a petición expresa del autor, la elección de imágenes de dominio público o de su propio acervo que considere apropiadas.

9. El autor de la contribución podrá sugerir la sección de la revista en que debe publicarse su artículo, pero la decisión final dependerá del Consejo de Redacción.

10. Los artículos deberán ser remitidos a la dirección electrónica: info@pacarinadelsur.com



www.pacarinadelsur.com

www.twitter.com/pacarinadelsur

www.facebook.com/pacarinadelsuroficial