

e-ISSN 2224-6428

antropologica

AÑO XLI / N° 51 / 2023

Historia, vigencia y materialidad del
estado de emergencia en el Perú
Temas en transmisión cultural,
ecología y representación

DEPARTAMENTO DE
CIENCIAS SOCIALES



**FONDO
EDITORIAL
PUCP**

COMITÉ EDITORIAL

Director

Alexander Huerta-Mercado (Pontificia Universidad Católica del Perú)

Consejo asesor Pontificia Universidad Católica del Perú

Gerardo Damonte, Gisela Cánepa, Óscar Espinosa, Alexander Huerta-Mercado, Norma Fuller

Comité asesor internacional

Claudia Briones (Universidad Nacional de Río Negro, Argentina), Jean Pierre Chaumeil (Centre National de la Recherche Scientifique, Francia), Marisol de la Cadena (University of California, Davis, EE. UU.), Penelope Harvey (University of Manchester, Inglaterra), Ludwig Huber (Instituto de Estudios Peruanos, Perú), Ingrid Kummels (Freie Universität Berlin), Barbara Lynch (Cornell University, EE.UU.), Bruce Mannheim (University of Michigan, EE.UU.), Enrique Mayer (Yale University, EE. UU.), Marian Moya (Universidad Nacional de San Martín, Argentina), Tristan Platt (Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies, University of St. Andrews, Escocia), Deborah Poole (Johns Hopkins University, EE.UU.), Jaime Regan S.J. (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Perú), Elsie Rockwell (Centro de Investigación y de Estudios Avanzados, México), Carmen Salazar-Soler (Centro Nacional de la Investigación Científica de Francia, CNRS, Francia), Fernando Santos Granero (Smithsonian Tropical Research Institute, Panamá), Rita Segato (Universidad de Brasilia, Brasil), Verena Stolcke (Universitat de Barcelona, España), Alexandre Surallés (Instituto Francés de Estudios Andinos, Perú), Jaime Urrutia (Instituto de Estudios Peruanos, Perú)

Asistente editorial

Adriana Alván León

Contacto: Revista *Anthropologica*. Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria 1801, Lima 32 – Perú. Teléfono: (511) 626-2000, anexo 4320 / Fax: (511) 626-2815. Correo electrónico: <anthropo@pucp.edu.pe> / <http://revistas.pucp.edu.pe/anthropologica>

Resumen de políticas: *ANTHROPOLOGICA del Departamento de Ciencias Sociales* (ISSN 0254-9212 [impresa], ISSN 2224-6428 [en línea]) es una publicación de la Especialidad de Antropología del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sus artículos son sometidos a arbitraje doble ciego por especialistas en el tema, externos a la institución. Está indexada en Redalyc, SciELO, Dialnet, Latindex, Ebsco, Cengage, DOAJ y CLASE, así como en *Anthropological Literature*, *MLA International Bibliography*, *CARHUS Plus+* y *ERIH PLUS*.

La revista publica trabajos originales resultado de las investigaciones empíricas y teóricas más recientes dentro de la antropología y disciplinas afines en el ámbito nacional e internacional, con énfasis en la región andina y amazónica. Se dirige a estudiosos de antropología, profesores universitarios, investigadores y académicos de las ciencias sociales y humanas.

Los autores deben enviar sus colaboraciones en soporte digital siguiendo las instrucciones señaladas en la sección «Política editorial y lineamientos de ética». Serán dirigidas a *Anthropologica* del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú y enviadas a través de nuestra página web <http://revistas.pucp.edu.pe/anthropologica> o al correo <anthropo@pucp.edu.pe>.

Los artículos deben ser inéditos y no ser sometidos simultáneamente a escrutinio en otras publicaciones. Deben consignar declaración del cumplimiento de las normas éticas pertinentes a la investigación antropológica y al respeto de los derechos de todos los relacionados con la colaboración. Y autorizar la publicación bajo la Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0).



© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, diciembre 2023
Av. Universitaria 1801, Lima 32 – Perú. Teléfono: (511) 626-2650 / Fax: (511) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe / www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño de carátula y diagramación de interiores: Fondo Editorial PUCP
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 95-0879

ANTHROPOLOGICA

DEL DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES

Año XLI, N° 51, diciembre de 2023

HISTORIA, VIGENCIA Y MATERIALIDAD
DEL ESTADO DE EMERGENCIA EN EL PERU

DEPARTAMENTO DE
CIENCIAS SOCIALES



**FONDO
EDITORIAL
PUCP**

Contenido

ARTÍCULOS

HISTORIA, VIGENCIA Y MATERIALIDAD DEL ESTADO DE EMERGENCIA EN EL PERÚ Cómo se construye el enemigo en Ayacucho, Perú <i>Lurgio Gavilán</i>	5
Actores silenciosos y estados de excepción: Ayacucho durante el conflicto armado interno en Perú (1980-2000) <i>Jefrey Gamarra C.</i>	39
Guerra, Estado y derecho en Huanta (Ayacucho, Perú) en la Independencia y formación del Estado peruano, 1814-1850 <i>Nelson E. Pereyra</i>	62
TEMAS EN TRANSMISIÓN CULTURAL, ECOLOGÍA Y REPRESENTACIÓN	
«Esa foto es la que más me ha gustado de él». Historias fotográficas familiares contadas por videollamadas <i>Mercedes Figueroa Espejo</i>	87
Representaciones sociales del insulto entre estudiantes de la Institución Educativa Mariscal Cáceres en Ayacucho, Perú <i>Juan B. Gutiérrez Martínez y Violeta Zaga Llantoy</i>	112
Cultura: ¿un derecho para todxs? Propuesta de investigación-acción en derechos culturales desde el lenguaje <i>clown</i> en jóvenes de Lima, Perú <i>Martha Pacheco Mariselli, Germán Díaz Díaz, Samanta Romero Rodríguez, Allisson Rita Reynel Joyja, Milos Lau Barba y Cristian Basilio Saldaña</i>	137
Ganaderos, colonos y la deforestación de bosques primarios en Morona, Ecuador <i>Eduardo Bedoya Garland, Sara Gómez de la Torre y Susana Anda Basabe</i>	175
Autorregulación y protagonismo en la crianza. La agencia en el modelo de <i>crianza respetuosa</i> en Argentina <i>María Jimena Mantilla</i>	213
Normas editoriales y éticas	229

Cómo se construye el enemigo en Ayacucho, Perú*

Lurgio Gavilán

 <https://orcid.org/0000-0001-5812-598X>

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

lurgio.gavilan@unsch.edu.pe

RESUMEN

Desde una mirada autoetnográfica, el estudio analiza la construcción de distintos tipos de enemigos en el contexto del conflicto armado interno y estado de excepción ocurrido entre las décadas de 1980 y 2000 en Ayacucho, Perú. El resultado sugiere una mirada crítica hacia los estados de excepción. Pues, más allá de reducir a un solo enemigo-amigo (Sendero Luminoso y Estado peruano), nuevas miradas cualitativas muestran una situación compleja calidoscópica de múltiples rostros del sujeto social; lo cual pasa por examinar la madeja de adversarios: mesnadas, terrucos, cachacos, hasta una estatua del inca. Así, frente a visiones dicotómicas y estigmatizadoras, conocer a estos disímiles enemigos nos permite entender mejor a la víctima y victimario producido en un contexto de violencia, cada quién, con sus propios intereses y lógicas culturales locales; ya que dichos adversarios ocasionaron polarización y fracturas del tejido social.

Palabras clave: enemigo, estado de excepción, violencia, normalización, sobrevivencia, Perú.

* El trabajo es el resultado del Seminario: «Historia, vigencia y materialidad del Estado de Excepción en el Perú», dirigido y asesorado por Carmen Lizarbe y Richard Kernaghan y con los valiosos comentarios de Jeffrey Gamarra, Álvaro Másquet, Carla Granados, Cecilia Méndez, Isaías Rojas, Nelson Pereyra, Jelke Boesten y Juan Carlos Ruiz. La UNSCH y mis estudiantes con sus preguntas y opiniones enriquecieron este trabajo. Asimismo, a los lectores ciegos por sus comentarios y sugerencias sinceras que me ayudaron plantear mejor.



How to Build the Enemy in Ayacucho, Peru

ABSTRACT

From an auto-ethnographic perspective, the study analyzes the construction of different types of enemies in the context of the internal armed conflict and state of exception that took place in Ayacucho, Peru, between 1980 and 2000. The result suggests a critical examination of the states of exception. Well then, beyond the reduction to a single enemy-friend (Sendero Luminoso and the Peruvian State), new qualitative views show a complex kaleidoscopic situation of multiple faces of the social subject, which involves examining the network of adversaries: troops, terrucos, cachacos, even a statue of the Inca. Thus, in the face of dichotomous and stigmatizing visions, knowing these dissimilar enemies allows us to better understand the victim and perpetrator produced in a context of violence, with their own interests and local cultural logics, since these adversaries caused polarization and fractures of the social fabric.

Keywords: enemy, state of emergency, violence, standardization, survival, Peru.

INTRODUCCIÓN

Una tarde, a finales de marzo de 2020, caminaba por la ciudad de Ayacucho. Militares y policías ocupaban las calles con sus armamentos bajo el brazo. Impedían la libre circulación de la gente. En aquel tiempo, el gobierno había suscrito un Decreto Supremo por la consecuencia del brote del COVID-19, el enemigo invisible: «Declárese el Estado de Emergencia Nacional por el plazo de quince días calendario». Luego, el Decreto fue renovado varias veces, hasta que la gente dejó de contar los días. El gobierno insistía: «venceremos al enemigo». Debíamos cumplir la orden de «quedarse en casa», sino seríamos arrestados, como ocurrió en el tiempo del conflicto armado interno (CAI) en las décadas de 1980 y 2000. Así, en las calles de Huamanga volvíamos a ver a los militares.

Aquel tiempo, en 1983, la región de Ayacucho sobrevivía en un estado de excepción. Los campesinos lo recuerdan como el *sasachakuy tiempo*. La palabra literalmente significa tiempos difíciles, pero se usa para referirse al tiempo de CAI, donde perdieron familiares, paisanos.

Un día equis —en mi experiencia personal (Gavilán, 2017)— pasábamos por una comunidad campesina en Ayacucho. Allí, varias mujeres y niños estaban llorando. Las mujeres nos contaron: «ayer llegaron compañeros, *tukus*, ahora sinchis, cachacos, también esos brujos. Nos han violado, se han llevado nuestras gallinas, todo». Años después, Carlos Falconí¹, en el huayno «Viva la Patria», inmortalizó el hecho:

Vacaytaqa nakankutaq
radiotaqa apankutaq
conchatumadre niwankutaq
viva la Patria niwankutaq.

¹ Cantautor ayacuchano. Entre sus creaciones figuran: «Tierra que duele», «Viva la Patria» y «Ofrenda». Falleció en junio de 2022.

Se llevan mi vaca, mi radio
concha tu madre me dicen,
viva la Patria también me dicen.
(LUM, s.f.).

Esa experiencia violenta del pasado se mantiene en la memoria colectiva. El pasado no se congela. Es ingrediente para construir enemigos, ya que, en momentos de crispación, aparecen los odios y rencores. En ese sentido, el artículo trata de mostrar cómo en un contexto de CAI que no solo ha producido terror, desapariciones y víctimas (Comisión de la Verdad y Reconciliación – CVR, 2003), sino que ha construido enemigos como a mesnadas, cachacos, terrucos, hasta a una estatua del inca en una comunidad campesina en Ayacucho.

La gran parte de estudios en ciencias sociales sobre violencia y estado de excepción forman una caleidoscópica interpretación a juicio de sus autores. Por ejemplo, Carl Schmitt (2009), al observar contextos de violencia y momentos de emergencia, reduce a la distinción entre amigo y enemigo: estás conmigo o estás contra mí. Sin embargo, al examinar la vida social en tiempos de CAI en la región de Ayacucho, la concepción del amigo-enemigo es borrosa. Es decir, en el CAI, no solo se enfrentaron entre el Estado peruano y Sendero Luminoso, terrucos y cachacos, sino que se suman ronderos, mesnadas, brujos, estatua del inca, chutos, etc. Además, no hay líneas claras que dividan víctima de victimario. Por ejemplo, algunas víctimas cargaron el fusil del lado del Ejército, de las rondas campesinas o de Sendero Luminoso. Esta proliferación me llevó a pensar en la complejidad que producen los tiempos de violencia. Y, quizá, por eso, el CAI sigue siendo un «objeto de estudio opaco y elusivo» (Degregori, 2010, p. 23).

Si esto es así, emerge la tarea de entender el fenómeno en su multiplicidad y desde sus propios contextos. Cuando Sendero Luminoso (SL) declaró la guerra al Estado peruano quemando ánforas electorales en Chuschi en 1980, se convirtió en enemigo del Estado. Y, con el *incendio de la pradera*² se han visibilizado diferentes dicotomías amigo-enemigo. Es necesario comprender, dentro de lógicas culturales locales, subjetividades y conflictos de larga data, el paso de amigo a enemigo y viceversa. El estado de excepción posibilita a las Fuerzas Armadas (FFAA), en su rol de frenar la violencia, identificar al amigo-enemigo que, en este caso, fue fortalecido como dicotomía en la región de Ayacucho.

² Frase utilizada por Mao Tsetung: “Una sola chispa puede incendiar la pradera”. En contexto de CAI en Perú se refiere cómo a partir con la quema de ánforas electorales en Chuschi por parte de Sendero Luminoso empezó la violencia, dejando muerte, desapariciones, dolor.

¿Hasta qué punto el estado de excepción aplicado para frenar el avance de la violencia produjo enemigos e instauró otra ley no escrita, pero que se impone por la fuerza? No es fácil la respuesta. El poder construye la verdad (Foucault, 2014).

El contexto de la discusión se circunscribe en la violencia desatada por Sendero Luminoso, ocurrida entre las décadas de 1980-2000 en Ayacucho (CVR, 2003). Los actores involucrados fueron: Sendero Luminoso, Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, las Fuerzas del Orden, y las Rondas Campesinas (CVR, 2003). El conflicto armado interno provocó muertes masivas, desapariciones, torturas, sufrimientos, dolor y estrés, que todavía están presentes en la memoria de los pobladores. Consecuentemente, se han traducido en enfermedades, muchos de ellos, de carácter psicossomático.

El nombre de la región proviene del vocablo quechua *aya* (cadáver) y *cucho* (rincón). Literalmente es rincón de los muertos, morada de cadáveres. El nombre parece resumir la historia de la violencia que vivieron y viven en esta parte de la región ubicada en el centro sur del Perú. El estigma construido desde afuera — comunidades autárquicas, indios, terroristas, narcotraficantes— ha prevalecido en el imaginario colectivo como un tatuaje. La geografía de Ayacucho es atravesada por cordilleras y valles profundos. En estos lugares, los pobladores se dedican a la agricultura, ganadería y la venta de su fuerza de trabajo en las ciudades.

La gran parte de los estudios del conflicto armado interno, publicados durante y después de la guerra, trataron de explicar desde diferentes puntos de vista las brechas económicas que llevaron a la desigualdad y fueron caldo de cultivo del descontento social, así como la indiferencia de los gobiernos de turno. Después de varias décadas, cuando se habla del tema, aún los ánimos se crispan y se atacan.

Así, considerando los contextos descritos, quiero abordar desde la memoria de los actores cómo se construye al enemigo, sumado con mi experiencia personal y la revisión bibliográfica.

En los siguientes ítems abordaré una crítica a los conceptos de enemigo y estado de excepción. Los argumentos plantean cómo pensar estas categorías que han marcado la vida de los pobladores. Luego presento casos específicos sobre los enemigos que ha producido el CAI con el fin de contribuir a una mejor explicación de los efectos de la violencia, lo que nos puede ayudar a salir de explicaciones dicotómicas de héroes y monstruos.

1. PARA UNA CRÍTICA A LOS CONCEPTOS DE ENEMIGO Y ESTADO DE EXCEPCIÓN

Los estudios sobre los conceptos de enemigo y estado de excepción llevan una larga data examinados por diferentes disciplinas de ciencias sociales. Para mostrar cómo construyeron enemigos en el contexto del CAI peruano quiero presentar estas categorías, que han jugando un papel en el devenir histórico legitimando ciertas nociones sobre nosotros mismos y los demás. Asimismo, no solo contienen conceptos legales, analíticas y sociales, sino son un instrumento útil, con los cuales opera la política contemporánea.

Schmitt (2009) al preguntarse ¿quién es el enemigo? planteó un nexo fundamental entre el enemigo y estado de excepción; una necesidad de protección contra los enemigos externos o internos, que, en momentos de violencia, reduce la relación social a la distinción entre amigo y enemigo. Sin contradecir a Schmitt, desde el contexto de CAI peruano muestro que no solo se reduce a la oposición diádica de amigo y enemigo, más bien, han surgido múltiples amigos y enemigos.

El contexto histórico de cada tiempo da forma y color a los enemigos. En este caso, se construyen como enemigos a mesnadas, cachacos, terrucos, hasta una estatua del inca. Si esto es así, emerge la enorme tarea de repensar esta atomización para trazar líneas que separan a quienes son amigos de quienes son enemigos. No es fácil observar sus múltiples sobrecargas entronizado en el devenir histórico. Cada vez resulta más difícil identificar o pensar fuera de estos conceptos. Por ello, es complicado entender estas categorías desde el hecho mismo, pues conviene empezar señalando sus variadas acepciones en un contexto histórico.

En ese sentido, quisiera presentar y pensar —sobre la base de conceptos y teorías que han sido discutidos por distintas disciplinas de ciencias sociales— tres ingredientes como ejes para esclarecer la construcción de enemigos en el CAI: leyes como muros de contención, la normalización cotidiana y la necesidad de contar con un enemigo para sobrevivir.

Utilizo el concepto de muro como una metáfora para explicar el poder que adquieren las leyes en el trabajo que planteo. La estructura del muro está formada por lo jurídico y la fuerza cultural³. Lo jurídico está pensado y construido con escritura en papel. Aprobados con votos, firmas y sellos por los poderes de un Estado, son custodiados por la policía, el Ejército, el sistema judicial. Pero no basta el muro de papel ante el acecho del enemigo, es necesario contar con una

³ El concepto, fuerza cultural es utilizado por Antonio Gramsci.

Figura 1. Escudo nacional peruano tejido con lana de alpaca en una comunidad campesina en Ayacucho.



Nota: No solo representa historia, recursos y cultura, sino que, sobre todo, muestra el poder del muro. Fuente: Isabel García, 2010.

fuerza cultural socializada desde la infancia para vivir los valores y contenidos de la escritura sin cuestionarla.

En cada conflicto se agregan ladrillos o se parcha el muro. Así el Estado, resguardado tras el muro, puede sobrevivir y hacer que la vida sea vivible. Y, si los enemigos quieren pasar, primero chocan con el muro. El aviso está allí: si «con violencia o amenaza, toman locales, obstaculizan vías de comunicación, impiden el libre tránsito»⁴, serán sancionados hasta con diez años de cárcel. El muro es frío, sin corazón. Así actúa la muralla de un Estado —como decía Schmitt (2009)—, donde no imperan los hombres ni autoridades, sino leyes.

Un lado de la muralla es el estado de excepción; avalada por un Decreto de excepción, que anuncia la suspensión de la Ley. Por añadidura, se instaure otra ley no escrita, que lleva a la restricción de derechos fundamentales. Aunque el muro dice: «en ninguna circunstancia se puede desterrar a nadie» —es decir, que no se pueden suspender los derechos fundamentales de las personas para ser arrestados, desaparecidos o masacrados—, se le «saca la vuelta». Pues, las investigaciones sobre el conflicto armado nos muestran formas atroces de violencia que se imponen por la fuerza. Por ejemplo, Theidon (2009) narra la violación sexual

⁴ Artículo 200, Código Penal.

a las mujeres en tiempos de CAI: «cuando un soldado aprieta su ametralladora contra el pecho de una mujer, no requiere ya más de fuerza adicional» (p. 121); y Boesten (2016) narra la situación de Georgina Gamboa y su familia, que fueron acusados de terroristas, encarcelados por la policía y violados repetidas veces.

El uniforme militar y las armas son un muro que producen terror y, en palabras de Todorov (2012), son la violencia ejercida por el Estado con la intención de eliminar la voluntad de las personas. Entonces, cuesta pensar un Estado sin enemigo. Si no hay, —perversamente— es preciso encontrarlo, mantenerlo vivo.

El muro de estado de excepción no solo agregó ladrillos a la gran muralla de leyes, pues en el contexto del CAI en Ayacucho, sirvió como caldo de cultivo para el surgimiento de enemigos. Es importante aclarar que no necesariamente el estado de excepción conduce a la construcción de enemigos, sino a la pacificación del conflicto; sin embargo, en Ayacucho surgieron mesnadas, terrucos y cachacos, como desarrollo en el ítem siguiente. Pero, hay algo más, la fuerza de estado de excepción no reside —como ha sugerido (Garcés, 2021)— en su aparato, sino en el vacío desde donde emana la Ley para hacer más fuerte al poder.

Por otro lado, mediante la fuerza cultural, la sociedad internaliza un tipo de imagen de enemigo. Su dominio puede ser absoluto, ya que ni siquiera podemos imaginar una forma distinta de ver al enemigo. Bajo esta figura, el muro está hecho a su medida para golpear donde más le duele, pero también para hacer vivir, como ha manifestado Agüero con más claridad:

El terrorismo es un miedo general, una ansiedad nacional que ha llegado a ser casi un temor primigenio, irracional, por lo que puede ser más manipulable aún, si cabe. Aunque es posible que en tanto ha sobrevivido tantos años más como una amenaza o un ‘relato’, este afecte más a los consumidores de él, que son las poblaciones urbanas, sobre todo, de Lima (2021, p. 61).

Por ejemplo, el terrorismo de SL, en la actualidad, no es más que el enemigo fantasma que mantiene de pie al muro. Pues, en mi experiencia personal (Gavilán, 2017), Sendero Luminoso fue rechazado, despreciado por los campesinos en sus primeros años de lucha armada. No es retórica, nos confirman los campesinos de Huaychao, Iquicha y Uchuraccay que contradijeron a Sendero en 1983. Si SL fue despreciado cuando empezaba a caminar, ¿cómo sobrevivió décadas? El enemigo no parece estorbar a la máquina política; al contrario, su fuerza se fortalece gracias al enemigo, sin ellos, el muro sería ruina. Quizá como escribe Gledhill (2000),

si las reacciones del Estado ante los primeros éxitos de Sendero no hubieran sido tan brutales, y tan representativas del orden racista del sistema de clases

peruano, el PCP-SL podría haber sido más que una nota a pie de página en la historia provincial de Ayacucho (p. 266).

A lo largo de los años, el muro ha sido atacado una y otra vez; pero supo adaptarse y sobrevivir. Por eso, cada vez que un político habla en público sobre alguna cuestión candente, es como si dictara ese muro construido hace tiempo. Recientemente, la congresista Rosselli Amuruz, repitió en una entrevista con RPP: «creo que los medios de comunicación con ese tipo de comentarios no fortalecen al Congreso, que finalmente ha sido una muralla para que el comunismo, hoy por hoy, no exista en nuestro país»⁵.

Los muros, es decir, las leyes, no solo están en la esfera mayor, sino también existen en el micromundo. Las Actas y los libros numerados y sellados en las comunidades sirven como muros para castigar o nombrar quién es el enemigo.

Ahora veamos el otro punto, la normalización. Esa naturalización o *habitus* —como proponía Bourdieu (2014)— es un conjunto de disposiciones internalizadas en el cuerpo del individuo que guían una manera de vivir. ¿Cómo nos explicamos el hecho de haber sobrevivido en un límite de vida como si fuera normal, si desde otro contexto vemos horror y tragedia? ¿Cómo es posible que la tortura descartada se haya podido practicar en Chungui, Putis, Accomarca, Lucanamarca? ¿Qué posibilitó a los actores para que no se turben ante la matanza de sus compatriotas? Pues, la fuerza cultural ha jugado el papel primordial como un invernadero que posibilita sobrevivir en ambientes extremos.

¿Por qué la gente no se indigna, por ejemplo, con el estado de emergencia que debería ser una excepción, sino más bien es una la regla, como ha observado Walter Benjamin (2009)? La naturalización ha funcionado en este contexto como panóptico y antídoto. Panóptico, ya que las leyes vigilan con sus «mil ojos y mil oídos» lo que está y no está permitido hacer. En todo caso, la naturalización es el antídoto de varias cosas horribles para dejar de escandalizarnos y sentir vergüenza. Pues si miramos la historia peruana, está llena de un *continuum* de pobreza, desigualdad, discriminación, violencia. Sin este antídoto sería difícil digerir el sufrimiento.

Además de panóptico y antídoto, se suman las traducciones. Por ejemplo, cuando Gramsci (2023) proponía el concepto de normalización pensaba en la hegemonía cultural; en cambio, como observé en las comunidades de Ayacucho posconflicto, cuando usan la palabra normalizar no se refieren a la hegemonía cultural. La normalización, en ese caso, es «dejar de sufrir» (Gavilán, 2011).

⁵ Entrevista en la radio peruana RPP, 21 de febrero de 2023, 12:39 a. m.

En mi experiencia personal, cuando lanzaban granadas y cruzaban balas, nosotros jugábamos en la vigilancia construyendo casitas de piedras (Gavilán, 2017). Por eso, el aspecto más interesante del estado de excepción sería cuando se encarna y normaliza en los componentes de la sociedad para vivir sin dolor ni trauma.

Un exsoldado en Ayacucho, en una entrevista en 2021 expresó:

Yo, ahora me pregunto: ¿por qué apareció tanto terrorismo? Yo creo por tanta injusticia en el Perú. Yo veo desde esa óptica, y a veces trato de pensar lo mejor, la parte positiva y si no hubiera pasado el conflicto armado, Ayacucho hubiera sido todavía un pueblo subdesarrollado, «indígena», sin la modernidad; ahora, al menos el Estado ha mirado a la sierra; por eso, hay colegios, pistas, carreteras (Boesten y Gavilán, 2023, p. 160).

En esta violencia normalizada y racializada, los indígenas consideran que, a pesar de la violencia brutal, sus reclamos han sido escuchados. Pero no es la regla para alcanzar el «desarrollo», ya que se trata de un patrón recurrente en la práctica de relaciones de poder. Se puede visibilizar desde micro protestas hasta el conflicto armado para lograr un cambio o una mejora. Es más, sin enemigo no habría guerra. Si ocurre, destruye; pero al mismo tiempo, construye ese colegio, pista, carretera.

Hay algo más en estos conceptos de enemigo y estado de excepción. No solo construyen y destruyen, sino que están cargados de emociones y símbolos adquiridos en su práctica. Como una muestra de esta relación, se puede ver cuando, un 27 de noviembre de 2019, un grupo de exsoldados regresaron a la base militar donde hicieron su servicio militar. Recuerdan con nostalgia. Scorpión, de la promoción de junio 1990, registró la instalación militar en video para compartir por las redes sociales:

Estamos en nuestra cuadra de Reemplazo. Aquí estamos de visita en el batallón contra subversivo N° 51, aquellos años teníamos como una cuadra de descanso, era nuestro dormitorio. Aquí nos encontramos con nuestra promoción Condorito, Gusano, Muelas, Pirata, Sajino, Vikingo, Picaflor, Mantequilla, Ninja (Boesten y Gavilán, 2023, p. 224).

Mirando desde el presente, es una escena de horror, pero en aquellos tiempos era normal. En encuentros como aquellos se refuerza el afecto construido en la violencia, ya que miles de jóvenes que sirvieron en las FFAA durante el conflicto interno han podido sobrevivir gracias a la construcción de los afectos dentro del

Ejército. Estos lazos afectivos surgieron en la etapa de la *perrada*⁶, luego en la idea de la patria y la convivencia en las bases militares, que ha valido para resistir en la adversidad. Con ese afecto adquirido, los exsoldados se han organizado y, por ejemplo, han levantado el barrio de Andrés Avelino Cáceres en la ciudad de Ayacucho (Gavilán, 2019).

Un tercer punto de preocupación de fondo a lo largo de este trabajo tiene que ver con el enemigo. ¿Si no hubo un único enemigo en el CAI, quiénes fueron los otros enemigos? Pues, al examinar el conflicto aparecen como masas, mesnadas, ronderos, terrucos, cachacos, brujos, lo que me ha llevado a pensar en la superposición de racionalidades para trazar líneas en la que cada actor construye al enemigo para sobrevivir o castigar, que separan el nosotros y diferencian al otro. ¿Quién nombra al enemigo? ¿A partir de qué acciones o temores? ¿Cómo se mezclan, en el contexto del CAI, las disputas anteriores y actuales al momento de construir al enemigo? ¿Cómo representar etnográficamente esas diferencias más allá del dispositivo dual amigo-enemigo?

Las respuestas están sujetas a la subjetividad, atadas a relaciones de poder que las construyen. Los relatos del CAI están poblados de formas atroces de violencia, relatadas, trazadas y simbolizadas por quienes las han vivido. Lo ocurrido entre las décadas de 1980 y 1990 fue una forma de violencia avalada por el Estado peruano con el propósito de eliminar al terrorismo. A esto se sumó la suspensión indeterminada de la Ley y la instauración de otra Ley no escrita, que se impone por la fuerza. Han sido múltiples formas de crueldad de distintos enemigos (Veáse CVR, 2003).

Un título del artículo de José Ramos (2017) me llamó la atención: «Sin terrucos no hay soldado». Sin enemigo no habría estado de excepción. Hasta se puede decir que sin demonio no habría iglesias. Eco (2012) enfatizaba la importancia de contar con un enemigo para definir nuestra identidad, medir nuestro sistema de valores y, cuando el enemigo no existe, es preciso construirlo. Los campesinos de Aranzhuay dijeron: «La estatua del inca es nuestro enemigo».

Los investigadores Comaroff y Comaroff (2009) nos han presentado, por ejemplo, que las naciones poscoloniales están hundidas en narcotraficantes, piratería, delincuencia, corrupción de gobiernos, etc. De hecho, se puede constatar. Si el enemigo está en la vuelta de la esquina, es preciso cuidar y levantar el muro

⁶ Se llama etapa de la perrada, cuando el joven llega al Ejército y empieza con la instrucción militar.

cada vez más alto. Y, combatir al enemigo —en palabras de Todorov (2012)— se justifica, debería ser un deber moral.

Cuando conversaba con los exsoldados sobre su participación en el conflicto armado llegué a entender que su sacrificio era hacer el bien por el país. Los soldados no estaban matando al amigo, sino al enemigo. El hacer el bien se justificaba cuando los jóvenes, dejando a sus familias y estudios, sirvieron a la patria en el fuego de la guerra.

2. CÓMO SE CONSTRUYE AL ENEMIGO

En 1983, los campesinos de Huaychao habían asesinado a siete miembros de Sendero Luminoso. Las autoridades del Estado peruano recibían la noticia como ejemplo de valor y patriotismo, ya que los campesinos rechazaban al enemigo terrorista. Dos semanas después, pobladores de Uchuraccay asesinaron a ocho periodistas (Del Pino, 2017). En contraposición, luego de este suceso algunos diarios de la prensa peruana titularon las portadas de los periódicos⁷ con sustantivos como bestias y monstruos.

Esta sería la punta del *iceberg* para el surgimiento de enemigos entre los diferentes actores en el contexto del conflicto armado interno en el Perú. Sendero Luminoso llamó mesnadas a los campesinos que asesinaron a sus huéspedes en Huaychao. Las FFAA y otros llamaron terrucos a Sendero Luminoso. La población ayacuchana llamó cachacos a los miembros del Ejército. Los nombres provienen de los otros, cada quien no se reconoce como tal.

Mesnadas

Me referiré inicialmente al término *mesnada*, utilizado por Sendero Luminoso, hacia los campesinos que se opusieron a su proyecto de revolución comunista. Otras acepciones son: soplones, traidores, *yanaumas* o *allqukuna*⁸. En *La Ideología Alemana*, Marx (2003) nos recordaba que las mesnadas armadas daban a la nobleza el poder sobre los siervos. Ellos eran guerreros defensores, manipulables como «sacos de patatas». Quizá sea esta la primera razón para que Sendero Luminoso convierta a los campesinos en mesnadas considerando incapaces de comprender

⁷ La República, «¡Bestias!». Portada, 30 de enero de 1983.

⁸ *Yanauma*, literalmente es cabeza negra. En el contexto de CAI sirvió para señalar a personas ignorantes. *Allqukuna*, en español, significa perros de forma despectiva.

«su lucha armada». Del Pino (1999) resalta el actuar de SL que no solo se tenía que luchar contra el gobierno reaccionario, sino también contra los «chutos, brutos e ignorantes» que no entendían el proyecto de revolución.

Lo confirmaba Guzmán (1980), así: «en los viejos tiempos las masas esperaban un liberador poniendo sus esperanzas en manos de supuestos redentores, hasta que apareció el proletariado poderoso, invencible y capaz de crear un verdadero orden nuevo». Las comunidades campesinas de Ayacucho no formaban parte de la clase del proletariado. Eran indígenas convertidos por Juan Velasco Alvarado de indios a campesinos (Spalding, 1974). Si para Guzmán no había ese «proletariado poderoso, invencible», ¿qué eran los campesinos? No es difícil llegar a la conclusión: eran mesnadas. Sendero Luminoso consideró a los campesinos, en palabras de Degregori *et al.*, «actores pasivos, ceros que solo adquirirían valor al ser sumados a uno u otro bando» (1996, p. 215).

El informe de Vargas Llosa (1983) sobre el caso de Uchuraccay, reavivó la discusión sobre el problema indígena. Para Vargas Llosa y su comitiva, los campesinos de Uchuraccay eran hombres atrasados y violentos. En Perú, este trato a los campesinos se remonta a cuando el virrey Francisco de Toledo estableció la dicotomía República de indios y República de españoles. Los primeros fueron considerados como hombres paganos que carecían de normas sociales y resultaba difícil moldear su vida social, una raza que vive en un estadio natural (Zapata y Rojas, 2013). Según Frantz Fanon (2007) —para entender esta formación de subjetividad— cuando una cultura dominante somete a la fuerza a una sociedad, genera resultados patológicos, como el desprecio de sí mismo.

Celestino Baldeón Chuchón, campesino de Accomarca, para salir de la ignorancia apostó por la educarse. Su padre le había dicho:

«No, no vas a estudiar. Más bien aquí hay terreno, aquí hay animales, yo te puedo dar cabras, ovejas, caballos para que sobrevivas», me respondió él. Y para mi mal, le contesté: «Es que yo no puedo estar igual que usted. [...] ¿Quiere que yo sea coquero como usted? No, yo debo ser otro» (Ministerio de Cultura, 2021, p. 23).

¿Por qué Baldeón recuerda las palabras de su padre? Ser *coquero*⁹ no es poca cosa, es vivir en ese mundo del menosprecio. Educarse equivale a mirar la realidad de otra manera, salir del engaño (Degregori, 2013). Este menosprecio del hijo hacia su padre es el ejemplo que siguió SL de forma perversa. SL organizó a los

⁹ Llamar coquero es una forma despectiva de llamar al campesino quién mastica hojas de coca.

campesinos en masa sin hacer una consulta previa. La decisión fue tomada en forma vertical, el Partido es el que sabe, el letrado, y la masa debe obedecer. El incumplimiento era castigado con la muerte, como recuerda Mamerto, campesino de Anco: «Llegaron en la tarde, nos reunió. Nos dijo: ‘somos compañeros’, desde ahora serán masas, lucharemos por la revolución, lucharemos para que sean libres» (Campesino de Anco, comunicación personal, Mamerto Tanta, 2011).

Figura 2. *Rondas campesinas.*



Nota: Para Sendero Luminoso, mesnadas en desfile cívico militar en la Plaza de Ayacucho. Fuente: Elaboración propia, 2011.

Del Pino (2017) cuenta en su investigación cuando Alejandro Huamán fue asesinado por Sendero en Uchuraccay en 1982. Sendero había prohibido informar la muerte de Huamán a la autoridad distrital; pero los campesinos a escondidas los habían desafiado. Sendero, con sus «mil ojos y mil oídos» confirmaría esa incapacidad de comprender la revolución de los campesinos; les escuché decir «si no entienden este sacrificio que hace el Partido es porque son ignorantes, *yanaumas*» (Gavilán, 2017), gente «sin cerebro». ¿Qué hacer? No se puede castigar a la masa, es necesario convertir en enemigo, en mesnada, para «barrer el viejo orden para destruirlo inevitablemente y de lo viejo nacerá lo nuevo y al final como límpida ave fénix, glorioso, nacerá el comunismo para siempre» (Guzmán, 1980).

Una segunda razón que justificaba convertir a la masa en mesnada, es que son aquellos que apoyaban al monstruo capitalista que aplasta al pobre. Ellos no se dan cuenta de su siniestro; más bien, como ha observado Fanon (2007), los

dominantes hicieron que los hombres, los campesinos, e vean a sí mismos como si fuesen otros. Por ejemplo, en un artículo reciente (Quichua, 2023) sostiene que los iquichanos en la guerra de la independencia inestabilizaron a las fuerzas de Sucre, antes y después de la batalla de Ayacucho. Me pregunto: ¿los iquichanos estaban en la situación que ha observado Fanon (2007)? O, más bien, ¿es el arte de sobrevivir en situaciones de límite? (Gavilán, 2023).

Guzmán y sus huestes convirtieron en enemigo a todos aquellos que siguen a su opresor. En sus palabras:

El imperialismo yanqui y aplicado por el ejército, pensaron que usando masas podrían separarnos de las masas y tomar posiciones. El partido respondió golpeando contundentemente a las mesnadas en Lucanamarca; esto sofrenó a las mesnadas (2009, p. 40).

Esta forma de convertir al enemigo sería como el refrán popular: «Dime con quién andas y te diré quién eres». Entonces, todos aquellos que se unen al sistema capitalista son enemigos: «las FFAA no tienen de qué gloriarse, por eso con razón les hemos dicho experta en derrotas y diestra en cebarse en masa desarmada, esas son las FFAA del Perú» (Guzmán, 1980). Cándor y Pereyra, en una investigación interesante sobre la zona rural de Ayacucho, presentan que los «campesinos propietarios de tierras y riqueza también eran considerados como enemigos porque encarnaban la decencia y el prestigio del sistema feudal que pretendían destruir» (2015, p. 79). Sendero Luminoso entendió este apoyo a los militares como «las masas han sido doblegadas; las han explotado, sojuzgado; las han oprimido implacablemente» (Guzmán, 1980). Y si están aplastados no entienden, no queda más que convertirlos en mesnadas.

Haré referencia a un caso específico para ilustrar a aquellos campesinos que apoyaban a las fuerzas del Estado. El 20 de abril de 1988, un grupo de Sendero Luminoso uniformado de soldados del Ejército ingresó a la comunidad de Aranhuy (CVR, 2003; Gavilán, 2011). Fue una de las estrategias para confundir a la población. Según narran los pobladores, estaban arando la tierra en *minka* para sembrar maíz. Los uniformados les ordenaron: «Dejen de trabajar carajo, vamos a la plaza». Los campesinos habían obedecido la orden: «Sí, jefe vamos, gracias por venir». En la plaza fueron obligados a hacer ejercicios físicos. Pronto, se descubrieron como sus enemigos. Y abrieron fuego. Hubiera bastado matar con balas; pero golpearon con piedras, hundieron cuchillos en el cuerpo.

En ese ensañamiento, Eusebio Carbajal sobrevivió con heridas en el cuerpo. La gente lo reconoce por el apelativo de *terrakupa puchun* (sobra de senderistas).

Como me comentó cuando conversamos en 2011 en el mismo parque donde intentaron matarlo, el Plan Integral de Reparaciones reparó a Eusebio con cuatro cuyes y una carta, ya que la reparación individual, según el D.S. 051-2011-PCM, no lo beneficiaba pues solo era «por víctima desaparecida, o por víctima de violación sexual o por víctima de discapacidad» y ninguna categoría lo acogía (Gavilán, 2013).

Hasta aquí, las razones para convertir a las masas en mesnadas son el menosprecio a los indígenas campesinos y el apoyo que daban a su patrón capitalista. Una tercera razón es el costo de la guerra, la cuarta, limpiar todo lo viejo, y, finalmente el odio sedimentado de larga data. Para Sendero Luminoso, todos estos hechos serían suficientes razones para convertirlos en enemigos y dar sentido a sus acciones, acompañadas por las nociones de hacer el bien y el ritual de desprecio¹⁰ (Gavilán, 2023).

Explicaré estas tres últimas razones para convertir las masas en mesnadas. Si en una comunidad algunos campesinos no entendían la revolución o apoyaban a las fuerzas del orden, aunque eran inocentes, ya era costo de guerra. Así murieron niños y mujeres embarazadas, como en Lucanamarca (CVR, 2003). Abimael Guzmán dijo en una entrevista: «la cuestión de que para aniquilar al enemigo y preservar las propias fuerzas y más aún desarrollarlas hay que pagar un costo de guerra, un costo de guerra, la necesidad del sacrificio de una parte para el triunfo de la guerra popular» (Guzmán, 1988).

Un caso particular de costo de guerra es la historia de Edmundo Camana, quien se volvió reconocido cuando Oscar Medrano lo fotografió y convirtió en un emblema para recordar el pasado al mostrar su fotografía en *Yuyanapaq: para recordar* (2003). Murió en el año 2013 en Lima. En aquel tiempo, en 1983, Sendero Luminoso se dirigía a Lucanamarca para castigar a mesnadas. Edmundo regresaba a su casa después de pastar sus animales. En una entrevista, los victimarios de Lucanamarca contaron: «Y si en Lucanamarca hemos cometido esos excesos, porque incluso se aniquilaron a niños y mujeres, eso era por las directivas del partido»¹¹. Para SL, para convertir en mesnada a Camana fue suficiente con que esté en una de las comunidades que castigarían. Camana recibió un brutal

¹⁰ Con los conceptos de hacer el bien y ritual de desprecio (Gavilán, 2023), intenté explicar cuando Sendero Luminoso, el Ejército o ronderos, después de un castigo brutal abandonan a las víctimas, no es más que un ritual de desprecio para dar sentido a lo actuado, para evitar patologías.

¹¹ Video transmitido por el programa *Punto Final*. Entrevista realizada a Víctor Quispe Palomino, 2009.

machetazo en la nuca. Sus paisanos lo llevaron al hospital de Ayacucho. Así, SL construye al enemigo como un costo de guerra.

La siguiente razón —la más atroz— es limpiar todo lo viejo. No solo consideraban que había que limpiar la mala yerba de la espiga, sino que debían arrancarlo todo para empezar de cero:

El viejo orden de la reacción cruje, su vieja barca se hace agua, se hunde en forma desesperada; pero camaradas, nadie puede esperar que se retiren benígnamente, Marx nos advirtió: hundiéndose aún son capaces de dar manotazos de ahogado [...] el desarrollo del Partido a través de la lucha armada es lo nuevo; lo viejo es lo hecho hasta aquí, incluso lo bueno, incluso lo mejor que hemos hecho ha empezado a ser lo viejo y por tanto se añadirá a esa tradición, a esa gran basura (Guzmán, 1980).

Así, Sendero Luminoso *incendió la pradera* para quemar todo lo viejo, «a esa gran basura»: destruyó caminos, puentes, torres de alta tensión, incendió casas, mató al enemigo. Junto con sus huestes, Guzmán «glorificó el odio de clase y la violencia como medios legítimos, justos y necesarios para el cambio revolucionario» (Portocarrero, 2012, p. 51). Como ha observado Primo Levi (2002) de los lager alemanes, se buscó eliminar al adversario y borrar del mapa a pueblos y culturas enteros.

La quinta razón para convertir a la masa en mesnada es el odio sedimentado de larga data relacionado con los conflictos intercomunales, ya sea por peleas de linderos, brujería, etc. El conflicto armado era el momento propicio para convertirlos en enemigos para cobrar venganza. Una de las entrevistas de Theidon dice: «Si comenzáramos a hablar de todo que pasó aquí, todos los antiguos odios volverían nuevamente» (2009, p. 215). En mi experiencia personal, las comunidades Iquicha, Uchuraccay, Carhuahurán fueron arrasadas por los campesinos del valle de Tambo (Gavilán, 2017). Así constatan Córdor y Pereyra sobre la región de San Miguel:

La desaparición de Francisco Buendía, en medio del conflicto armado interno, fue el colorario de un proceso de reestructuración de la propiedad de la tierra que ocurrió en San Miguel desde mediados del siglo XIX y ocasionó disputas y conflictos entre integrantes de una red parental que usufructuaban los terrenos (2015, p. 69).

Terrucos

Veamos al otro enemigo, el terruco. También es conocido en Ayacucho en tiempos de CAI como rojo, *tuku*, *tutapuriq*, *aqarwaykuna*¹². El uso del término terruco es complejo, como su nacimiento. Cecilia Méndez (2021), en un interesante artículo, explica cómo el concepto fue situado en el proceso histórico; pues, en el siglo XIX, servía para nominar la violencia del Estado y, para el siglo XX, el término se resignifica para quienes atentan contra el Estado. Cabe hacer una observación: la noción de terrorismo, como otras categorías surgidas para explicar un hecho social¹³, operó con distintos significados en otros tiempos y contextos; si aparece la palabra terrorismo en algún pergamino, no necesariamente significa lo mismo que en nuestro tiempo contemporáneo. En ese sentido, aquí me ocupo de cuando el concepto terruco tomó un nuevo significado, con el inicio de la atroz lucha armada de SL en 1980. Como señala Aguirre (2011), en la actualidad, el término sirve para estigmatizar a familiares de detenidos, personas de origen indígena o a los que levantan la voz en protesta social.

Alberto Flores Galindo (1985) fue uno de los primeros académicos que identificó y legitimó a Sendero Luminoso bajo el concepto de terruco: «Para alcanzar eficacia, la guerra interna requería de otros componentes. Los senderistas debían quedar aislados ideológicamente: no eran guerrilleros, ni combatientes por una causa política sino ‘terroristas’, sinónimo de ‘criminales’» (1985, p. 22). Así, para el gobierno peruano, los que destruían puentes, torres de alta tensión o atacaban a comisarías eran terrucos. Desde el prejuicio y al no distinguir quién es quién, si amigo o enemigo, las fuerzas del orden convirtieron a todos los ayacuchanos en terrucos. El estigma sigue presente.

En la década de 1980, cada seis meses llegaban a Ayacucho reclutas levados en Lima, Huacho, Huaraz y otras regiones, menos de la misma región. Los exsoldados cuentan, como escuchamos en 2019, que:

Un avión militar nos llevó de Lima a Ayacucho. Cuando aterrizó miramos uno y al otro lado. «Formen perros», nos ordenaron. Yo iba adelante como era alto. Cuando salimos del aeropuerto y doblamos a la derecha, allí nomás estaba un letrerazo: «Bienvenido al cuartel Los Cabitos de Ayacucho» (Boesten y Gavilán, 2023, p. 110).

¹² *Tuku* en español es búho; *tutapuriq*, personas que caminan de noche; *aqarwaykuna*, langosta.

¹³ Hecho social, categoría utilizada por Emilio Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, FCE, 2001.

La vida en aquellos tiempos era difícil. En mi experiencia personal, escuché a los jóvenes reclutas quejándose: «estamos aquí por culpa de estos serranos, terrucos de mierda».

El cambio del concepto terrorismo al adjetivo despectivo para nombrar a sujetos que conocemos actualmente está influenciado por prejuicios étnicos raciales. Los términos de indios, serranos, ignorantes y torpes son adscritos desde el etnocentrismo con la finalidad —como sugiere Aguirre (2011)— de justificar formas brutales de represión antsubversiva, no solo a los miembros de SL, sino en cualquier situación de violencia donde se cree que todos los campesinos ayacuchanos están involucrados con la subversión. Carlos Aguirre narra los abusos a personas de origen indígena: «Un capitán de policía le espetó: ‘chola de mierda, a qué vienes. Ese viejo terrorista no va a salir de acá, vamos a matarlo aquí mismo. Te vamos a cortar a ti también terruca de mierda, a qué vienes’» (2011, p. 125). Esta práctica social estereotipada —resurgida con fuerza en tiempos como el CAI, la pandemia por el COVID-19 y las recientes protestas sociales— nos hace pensar en su utilidad perversa y agresiva desde los sectores más conservadores de la política peruana.

Pero no bastó identificar al enemigo como terruco, sino la tarea era cómo eliminarlo. Los militares cada mañana recordaban cantando:

¡Sí señores, aquí vienen!
Militares,
abran paso,
buenos días,
te saludan
los cabitos.
Terruquito
si te encuentro,
comeré tu cabeza.

(Canto militar de entrenamiento. Gavilán, 2017, p. 99).

Si el terruco está allí, el Estado debe estar vigilante para responder al enemigo. A pesar de varias decenas de años de lo ocurrido aún sigue escuchándose por diferentes medios y sectores que «tenemos que ganar la guerra contra el terrorismo» y que «se está reactivando».

La construcción del enemigo como terruco pasa por otros elementos. Como he documentado en mi trabajo de campo de 2011, en el año 1980, en la comunidad de Aranhuy en la provincia de Huanta suceden varios hechos que marcaron el curso de su historia. En primera instancia, fue reconocida como comunidad campesina

y tuvo su primer presidente, Daniel Barreto. Ese año se construyó la estatua del inca Atahuallpa en el parque de la comunidad «para mejorar el pueblo». Asimismo, el colegio, Alfonso Ugarte empezó sus primeras clases. Ese mismo año, Sendero Luminoso llegó a la comunidad con dos representantes, los profesores *ad honorem* Severo y Estela, de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Les hablaban de la injusticia social, de «la explotación del hombre por el hombre», reconocida expresión utilizada por Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista* (2011). Esta es la manera cómo los campesinos recuerdan la llegada de Sendero Luminoso a la comunidad, ganándose su confianza. Al año siguiente, de repente les obligaron a formar masas, la base de la pirámide senderista: «sus vidas deben entregar, la lucha cuesta mucho sacrificio». La vida había cambiado (Gavilán, 2011).

De esta manera surgió la primera razón para que los campesinos conviertan en enemigo, en terrucos, a Severo, Estela y a otros. Pues, Sendero Luminoso había mostrado todo el mérito para ser odiado y despreciado como traidores, mentirosos. Un traidor no podría ser amigo, sino enemigo y, había que tratarlo como tal, con desprecio.

Una tarde conversamos con Vladimiro Quintanilla Chávez, campesino y propietario del Fundo Acobambilla junto a la comunidad de Aranhua. Él recordaba que en mayo de 1980 había invitado a los profesores para comer *pachamanca* en su casa y nadie de la comunidad asistió. Según él, la gente comentaba que los profesores de Ayacucho enseñaban a los niños de la inexistencia de Dios. La señora René Oré Ayala le había increpado al profesor: «nosotras creemos en Dios como nuestros abuelos»; al igual que Félix Barreto Yupanqui. Luego, en reuniones de padres de familia, Severo y Estela hablaban de propietarios de tierras con el propósito de hacerles pelear. Vladimiro Quintanilla al enterarse de esta situación, gracias a Félix Torres, alistó sus cosas y escapó junto con su familia a la ciudad de Huanta. Después, como he escuchado a los campesinos de Aranhua, le contaron lo ocurrido. En agosto de 1982, SL apresó a Félix Barreto mientras rezaba en el templo. Lo mataron y lo ataron con una soga, para arrastrarlo hasta el parque del pueblo. En ese mismo momento, otro grupo de SL visitó la casa de René Oré, quien preparaba una ofrenda para la fiesta de sus animales, la mataron y arrastraron su cuerpo hasta el parque. Los campesinos, al constatar estos actos de violencia, llamaron a los perpetradores: *aqarway*, *tucos*, terrucos.

La siguiente forma de construir al enemigo terruco se relaciona con lo externo, con el foráneo. Los campesinos recuerdan cuando hombres de otro lugar robaban sus animales. Mi padre también me contó (Gavilán, 2017) sobre un hombre

que había llegado a Sarabamba, en Anco La Mar que quería «un terrenito tamaño de un cuero de vaca». El astuto hombre había cortado el cuero en una delgada sogá y con eso medió el terreno. Así, había quedado su terreno mucho más grande de lo que sugirió inicialmente. Por otro lado, Ponciano Del Pino cuenta sobre los campesinos de Uchuraccay:

Cuando don Melchor era niño, personas odiosas empezaron a tomar la tierra. Algunas venían de fuera; [...] algunas compraban uno o dos terrenos para trabajar, pero otras compraban varios aquí y allí, tomando la tierra de las personas ignorantes y amasando grandes propiedades. Así fue cómo los hacendados llegaron (2013, p. 42).

Por eso, en la actualidad, en estas comunidades, zonas de posconflicto y de narcotráfico, un desconocido es escrutinado de «pies a cabeza», estudiado como si fuera un bicho raro, observando cada detalle. Eso le había ocurrido a Theidon en su trabajo de campo en las alturas de Huanta, le dijeron: «Kimberly, los terrucos parecían exactamente como tú. Todos eran altos flacos, gringos» (2009, p. 53). Ella interpreta la preocupación de los campesinos por su historia racializada. Una historia de violencia, de opresión se condensa en los gringos en la narrativa campesina.

Los foráneos también estaban relacionados con la larga historia de invasión de los grupos hispánicos. Asimismo, el foráneo está relacionado con el *purun*, la puna. Allí, según ellos, viven las «cosas» no domesticadas, los *chunchus*, indígenas que viven en la Amazonía. Sendero atacaba desde la puna. Los terrucos llegaban desde el monte.

Cachacos

En tercer lugar, hago referencia a los cachacos. Son conocidos también como morocos, sinchis, miserables, chupasangres, perros. Cuando Sendero Luminoso declaró la guerra al Estado peruano, los militares fueron enviados a las zonas de emergencia para controlar y pacificar, acantonados en las llamadas bases militares. Los militares llegaron para defender a los campesinos, pero en la práctica se ensañaron contra ellos. Entonces, para los campesinos ya no eran amigos, sino enemigos cachacos. La gente recuerda:

Estábamos tranquilos por un tiempo corto, dormíamos en nuestra casa, yo dormía con mi esposo en una cama, en la cocina [...] El 27 de septiembre de 1983, cuando estábamos durmiendo, aproximadamente a las diez de la

noche, escuché que gritaban en mi puerta: «levántate, terruco». Golpearon y abrieron la puerta, que estaba cerrada con candado. Eran los sinchis y los cabitos, encapuchados (Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú – ANFASEP, 2007, p. 119).

En mi trabajo de campo en 2011, en Anco La Mar, pude recoger testimonios cuando los militares llegaron:

Los compañeros nos hablaron «si llega militares, esos perros del Estado deben escapar al monte. Es nuestro enemigo, los va a matar». Esa vez llegaron con helicóptero y nos escapamos al monte. Allí hemos vivido varias semanas sin alimento, con la misma ropa alimentándonos como los animales del monte (Gavilán, 2011, p. 65).

Aún recuerdo —como narro en *Memorias de un soldado desconocido* (2017)— cuando, después de danzar en carnavales y degustar *puchero* con harto durazno en una comunidad campesina en 1983, fuimos a fastidiar a los cachacos. La base militar no estaba cerca. No podíamos desplazarnos de día, solo de noche. Apenas oscureció nos dirigimos hacia allá. Yo seguía a la columna senderista, resbalándome entre lodo y espinas. Ya cerca, desde una colina, empezamos a insultar a los militares: «¡Carajos, reaccionarios de mierda, cachacos de mierda, levántense para pelear, ya pronto morirán perros!». Los militares no tardaron abrirnos fuego. Las balas cruzaban cerca a nosotros. Nos echamos al suelo. Y, cuando sosegaban las balas, otra vez gritábamos: «¡Cachacos de mierda, salgan a pelear!». Hasta aquel momento nunca había visto a un soldado uniformado, armado hasta los dientes. Al escuchar las balas, pensé que quizá nos podrían comer vivos, como repetían los mandos senderistas, y por eso debíamos enfrentar y acabar con los cachacos: «el pueblo se encabrita, se arma y alzándose en rebelión pone dogales al cuello del imperialismo y los reaccionarios, los coge de la garganta, los atenaza; y, necesariamente los estrangulará» (Guzmán, 1989 [1980], p. 165).

Los exsoldados recuerdan, como ha documentado la Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú: «en todo momento escuchaba gritar a los terrucos ‘Yanauma, te vamos a matar’, ‘miserables cachacos los vamos a matar’» (2012, p. 292). Los que nombran la palabra cachaco, no solo refieren a un apodo militar, ya que el nombre conlleva a hombres capaces de brutalidad (Todorov, 2012). Pero es necesario situar esta actuación en su contexto. Pues, en aquel tiempo, los jóvenes fueron capturados —en leva— como si fueran delincuentes, en las puertas de estadio, colegios o en el barrio, y llevados al cuartel para servir a

la patria. Antes de enfrentarse con los terrucos pasaban por una instrucción militar brutal. Los jóvenes fueron convertidos en perros, y los perros no debían llorar ni murmurar (Boesten y Gavilán, 2023). José Ramos, en una entrevista, resalta:

los reclutas ni saben dónde están parados. Son como unos bebés que paran pidiendo teta como si todos seríamos su mamita. Por eso aquí nos encargamos de enseñarles a no llorar, a olvidarse de su mamá, a que sea un cachaco y que sepa su lugar de perro (Sargento negro, Maloca) (2017, p. 27).

Por otro lado, en el contexto de los campesinos, al ver a los militares o cachacos, ellos dejaron sus casas para vivir en el monte. Como cuenta Edilberto Jiménez en sus trazos de memorias en Chungui:

Los compañeros dijeron que el que no hacía la retirada era un traidor al Partido y al pueblo, un miserable que merecía la muerte. Por miedo hicimos nuestras chocitas en los montes, otros sus toldos debajo de los montes y, escondidos, allí vivíamos como animales, cuidándonos de nuestros enemigos que eran los militares y después los miembros de Defensa Civil (2009, p. 147).

Sobre la experiencia de las campesinas con los cachacos, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) ha recogido testimonios valiosos: «Y Claudia, ¿también estaba ahí? También desnuda, totalmente desnuda de los cachacos... claro ahí le metían la mano, la manoseaban, se burlaban, fue una cuestión denigrante» (CVR, 2003, p. 65).

Cerca del cuartel de Los Cabitos, en la ciudad de Ayacucho, se encuentra un muro de cemento cuadrangular que servía para cremar a miembros de Sendero Luminoso y a otros sospechosos. Las madres de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP) no han olvidado la barbarie cometida en Los Cabitos contra sus hijos. Han luchado constantemente por su dignidad y, en lo que va de 2023, construyen un Santuario de la memoria en ese lugar.

Los ejemplos de la brutalidad de los cachacos son innumerables. Cuando Kimberly Theidon documentaba sobre la violación en grupo cometida por los soldados, apunta que: «los soldados bajaban de sus bases cada noche para violar a las mujeres, no les importaba la privacidad. Operaron con impunidad [...] erradicaron la vergüenza [...] forjaron sinvergüenzas capaces de brutalidad» (2009, p. 121; véase también a Boesten y Gavilán, 2023). Ejemplos como estos, de violaciones y saqueos están presentes en la memoria de los campesinos.

Figura 3. *Militares caminan por las calles de la ciudad de Huanta.*



Nota: Los pobladores al ver su presencia recuerdan los tiempos de estado de excepción. Fuente: Elaboración propia, 2011.

Al pensar en el enemigo cachaco, resaltan imágenes como la del mayor Ayacuchano, retratado por Edilberto Jiménez (2009). Fue un oficial del Ejército que, cuando emboscó a terrucos, no los mató; más bien los dejó vivir y fundó el pueblo Belén Chapi. También pienso en Shogún, que no apretó el gatillo el día de mi captura, sino que me llevó a la base militar, se convirtió en mi padre y me educó (Gavilán, 2019). Sin embargo, lo que ha quedado en la memoria de los pobladores es el enemigo: cachacos, perpetradores, abusivos. Y en cada estado de excepción vuelven a ver su imagen.

En una entrevista, un exsoldado nos comentó:

Una congresista nos invitó a un desfile militar en Accomarca. Llegamos allí, nos uniformamos; pero, ¡oye, la gente cómo te miraban!, a la vista es cuando la gente te mira con repudio, odio, ¡total odio! O sea, la gente no se olvida pues, por eso hay que contarle con libros o en videos la realidad pues. A veces, a los soldados nos satanizan, ¿no? (Boesten y Gavilán, 2023, p. 143).

A pesar de muchos años, ese pasado nunca se congela: «las memorias también se sedimentan en nuestros cuerpos, convirtiéndolo en sitios históricos» (Theidon, 2009, p. 76). Conversando con Roberto, exsoldado, nos preguntamos ¿qué pensarían los militares (aunque no lo digan) sobre la construcción de un Santuario de la memoria al lado del cuartel Los Cabitos? Los victimarios no están allí, si aún viven, no fueron todos los militares, además ocurrió en un contexto particular

del CAI; pero la gente, familiares de víctimas ven a los militares como si ellos también fueran. Los soldados desde los torreones ven a sus víctimas que no lo son. ¿Cargan la culpa de sus antecesores?

Estatua del inca Atahuallpa

Finalmente, haré referencia a la estatua del inca Atahuallpa como enemigo. El hecho ocurrió en la comunidad de Aranhuy en 1988. Como antecedente, en 1532, Francisco Pizarro y sus huestes tomaron prisionero y mataron al inca Atahuallpa, y en conmemoración se erigió la estatua en la comunidad. Pero Atahuallpa sufrió otra muerte, cuando los campesinos destruyeron la esfinge de la comunidad para sobrevivir el CAI. Representaron en la estatua al culpable, el amigo se había convertido en enemigo.

En 1980, según testimonios de los pobladores de Aranhuy, construyeron una estatua del inca para mejorar la imagen del pueblo. Los campesinos recuerdan: «Era bonito, venía gente para mirar, se tomaban fotos». Pero ese mismo año apareció Sendero Luminoso, y cada vez que asesinaban exponían a los muertos junto a la estatua del inca Atahuallpa. El día más trágico fue una tarde del 20 de abril de 1988, cuando SL asesinó a 19 campesinos frente a la estatua. Entonces la respuesta de los campesinos fue destruir la estatua, porque asumían que fue el inca, el que trajo la muerte.

El acto de destruir la estatua posibilitó volver a la tranquilidad, volver a sembrar el trigo, el maíz, etc. Sin embargo, los campesinos de Aranhuy no quieren recordar, no están orgullosos de haberla destruido. En el *Informe de la CVR* (2003), los testimonios no registraron la destrucción de la estatua, ya que solo visibilizaron la masacre de diecinueve campesinos. Entonces, me pregunto: ¿por qué los campesinos no quieren recordar este hecho? Me parece que por el desprecio de sí mismo (Fanon, 2007) primó el silencio. Luego, escuchando a Eusebio Carbajal —sobreviviente de masacre en abril de 1988— pude entender algo cuando mencionó que «ese albañil puso el mal dentro del inca, pero dicen la gente se ríe como botamos». La risa, en este caso no es alegría, sino es burla. Entonces, los campesinos estaban luchando por borrar el estigma de ser tontos. «¿Cómo van a botar a la estatua?, él no tiene la culpa», recordaba Eusebio Carbajal.¹⁴ Pero mi interés no es el silencio que guardan los campesinos, sino

¹⁴ Notas de trabajo de campo en Aranhuy, 2011.

cómo construyen al enemigo y repensar la fuerza cultural que posibilita seguir viviendo. ¿Cómo fue posible, como sociedad, llegar a esos extremos?

Llegué al pueblo de Aranhuy en 2009 —ubicado en la provincia de Huanta, distrito de Santillana— y luego regresé en 2011. El 2019 volví a ver Aranhuy, con el mismo paisaje, pero ya no estaba *mama Rosa*. Eusebio Carbajal aún vivía en Milluchi. Aquella primera vez, la niebla me envolvió y no lograba distinguir las siluetas de los campesinos que apenas asomaban a las puertas de sus casas vigilando mi presencia. La camioneta de *World Vision*, una organización no gubernamental cristiana, que me había llevado, botó humo negro y regresó a la ciudad de Huanta. Me quedé parado por un momento en la puerta de la iglesia católica corroída por el tiempo. Caminé hacia la primera casa, con la mochila en el hombro. Me ladraban los perros y *mama Rosa* no quiso alojarme. Me refugié en el Puesto de Salud de Aranhuy. En estas comunidades, zonas de posconflicto y de narcotráfico, un desconocido es estudiado de «pies a cabeza», observado en cada detalle, cada movimiento.

He escuchado a *mama Rosa*, Eusebio, Vladimiro, Jorge y otros campesinos de Aranhuy en 2011, comentar sobre la estatua, como en el siguiente extracto de una entrevista:

Kaypim karqa plaza chawpimpi, huk inka ruwasqanku (Aquí había, en medio de la plaza una estatua del inca). Salía agua de los costados como de la pileta. Pero el albañil, había hecho con mala intención. Porque, cada vez que asesinaban los senderistas colocaban a su lado del inca con un letrero en papel «¡así mueren los soplones!». El inca estaba llamando (Gavilán, 2011, p. 76).

Un campesino de Aranhuy había escuchado hablar al albañil que construyó la estatua: «¡una vez que combaten ese inca puede ser que calme la guerra, sino puede terminar el pueblo de Aranhuy!». Enterados de esto, acordaron destruir la estatua. Así recuerdan:

A combazos hemos destruido y botamos al inca. En la cabeza hemos encontrado, pelos de personas, siete colores de estambres, plata y daños. ¿Con qué intención lo habría hecho? Él ya no vive aquí, vive en Lima. Desde esa fecha ya no hubo más muerte, ya no aúllan los perros (Gavilán, 2011, p. 76).

Desde el día en que destruyeron la estatua, los pobladores de Aranhuy dejaron de sufrir. El relato y el razonamiento es complejo. Intenté explicar en algunos trabajos el significado y mensaje que contiene la destrucción de la estatua del inca, relacionado con rituales y brujería (Gavilán, 2011). Vuelvo a intentarlo otra vez con el fin de comprender la construcción del enemigo.

Figura 4. *Campesinos reunidos en el parque de Aranhuy.*

Nota: Allí estaba erigida la estatua del inca Atahualpa. Fuente: Elaboración propia, 2011.

Para los campesinos de Aranhuy no solo el terruco o el cachaco fueron los enemigos, también lo fueron los no humanos. Vicente Torres refiere: «la montaña se molestó y comenzó a comerse a la gente» (2020, p. 169). Así, el enemigo se gestó cuando el albañil construye con «mala fe» la estatua en medio de la plaza de Aranhuy. Pero, nadie se dio cuenta que el asesino estaba allí, había ocurrido como el caballo de Troya. Ya después de muchas muertes y sufrimientos, cuando el pueblo estaba extinguiéndose, se enteraron del enemigo.

Al romper con combas y picos a la estatua hallaron en la cabeza del inca pelos humanos, siete colores de cinta, entre otras cosas, como se menciona en la cita anterior. La interpretación de los campesinos regresa al comienzo, cuando dicen que no prestaron atención ante la eminente premonición del acecho del enemigo. «¿Se acuerdan del albañil?, *hukmanmi kara*»¹⁵. Otros decían: «mi caballo se asustaba con el inca», «¿te acuerdas cómo aullaban los perros?».

En nuestras conversaciones, los campesinos de Aranhuy enfatizaban la palabra «llamada», decían que «el inca estaba llamando». ¿Cómo se puede leer este hecho sin caer en el esencialismo y en el poder de la brujería encarnado en la estatua del inca? ¿Qué subyace en la fuerza de la llamada? Los campesinos

¹⁵ Traducción libre: Ya no era lo mismo, había cambiado.

de Aranzhuay relacionaron a la llamada de la estatua del inca para ser asesinados con la experiencia vivida en el contexto de CAI. Es decir, cuando Sendero Luminoso, el Ejército y las rondas campesinas «llamaban» era para asesinar o desaparecer. Entonces, la palabra «llamada» en el contexto de la guerra adquirió como significado a la muerte. Recuerda *mama* Justina: «Los ronderos llegaron a mi casa y se llevaron a mi esposo, diciendo que *llamaba* los militares». Los que han sido llamados y fueron a las bases militares no regresaron a su casa, han desaparecido. La palabra llamar, en quechua *qayay*, es de uso cotidiano, pero en el contexto de CAI adquirió los significados de desaparición y muerte, así como las categorías de enemigo y estado de excepción.

Pero los pobladores de Aranzhuay usan también la palabra llamar para comunicarse con los *Apus* (deidad que mora en los cerros). Los curanderos son los encargados de llamar al ánima para hacer «volver» al cuerpo y restablecer la vida. Por eso, para los campesinos cuando una persona se asusta —por encontrarse con el condenado, animales salvajes, cachacos o terrucos—, «sale» su ánima del cuerpo y este se queda enfermo. Entonces, es necesario llamar al ánima y restablecer el cuerpo para seguir viviendo. Este llamado del curandero es lo opuesto al llamado del inca Atahuallpa. Esta es para salvar vida y el otro lleva a la muerte. Así, juegan las categorías en contextos tan abruptos como el CAI.

La destrucción de la estatua¹⁶ del inca puede parecer un recurso «primitivo» para quienes están fuera de lógicas locales a la que recurren los campesinos. Pero, hay que pensar que ello ocurre en el contexto de una guerra deshumanizante. El clamor que surgía era la búsqueda desesperada de un orden, superar el sufrimiento, y en ese sentido, se entiende que la destrucción de la estatua aparezca como el símbolo de la derrota del mal.

Hay otra palabra clave después de llamado, la normalización, que tiene dos acepciones: la que construye la dominación y la que busca el equilibrio social. La primera se produce cuando la élite domina al otro mediante la hegemonía, de acuerdo con Gramsci (2023). Por otro lado, la segunda acepción, que nos atañe directamente, busca «dejar de sufrir» para volver a encontrar la normalidad perdida. Los campesinos afirman: «cuando destruimos la estatua, se normalizó la vida». Asimismo, cuando encontraron los restos de sus seres desaparecidos, sus cultivos, ganados y sus relaciones familiares «volvieron a la normalidad».

¹⁶ La práctica de la destrucción de estatua no es nueva; los brujos destruyen, los evangelistas mutilan a santos cristianos. Por ejemplo, en 1992 en Chiapas, destruyeron a la estatua de Diego de Mazariegos. Los académicos interpretaron como un acto reivindicativo indígena contra la opresión colonial.

En esta construcción de la estatua como enemigo, a mi parecer, no solo interviene el bagaje cultural transmitido de larga data, sino también la presencia de los evangelistas, particularmente, los pentecostales. Para ellos, Satanás —el enemigo de Dios y de los hombres—, muchas veces se disfraza en la coca, el licor e imágenes de santos para engañar a los hombres. ¿Acaso los evangelistas persuadieron para que realizaran la destrucción de la estatua? No todos los campesinos pertenecen a los pentecostales, otros se consideran católicos. Sin embargo, existen creencias yuxtapuestas. Quispe (2015), interpreta a partir de su observación que el crecimiento obedece a la expansión de la economía del mercado como al impacto de la violencia política. Y, el estudio de Del Pino (1999) en el VRAEM nos presentaba la resistencia a SL con la presencia de evangélicos a partir de otra identidad. En ese sentido, es necesario agregar la búsqueda de interpretación de parte de los campesinos para dar sentido de lo que ocurre. Los pentecostales predicaban el evangelio: «el demonio encarnado en Abimael Guzmán cuenta con el ejército anticristo, está en las imágenes».

Me llama la atención esta construcción de enemigo, cuando, según los pobladores, la imagen de la comunidad cambió gracias a la estatua. Durante los días de feria muchas personas llegaban de visita para comprar y vender sus productos. Y podían descansar, platicar sentados en el parque con la imagen del inca Atahuallpa. La presencia de la estatua no solo fue valorada como objeto estético, sino que condicionó a los campesinos en sus actuaciones cotidianas. La mayoría de asambleas se realiza en la plaza de Aranhuy, los profesores y alumnos desfilan por ahí en Fiestas Patrias.

Después de derrotar al enemigo, los campesinos no han olvidado la situación: «Recién se ha calmado, recién la gente volvió a sembrar como antes». Nottingham (1964) ha sugerido que para aceptar el dolor los seres humanos no solo necesitan un conocimiento fáctico sino una interpretación de la tragedia. Esa tragedia, para los campesinos, fue que el constructor de la estatua lo «hizo con mala intención».

Para el lector que sigue esta historia, en el tiempo que se destruye la estatua del inca, en la región de Ayacucho, se fortalecían las rondas campesinas. En 1992, Abimael Guzmán es capturado; entonces, el país respiró una cierta tranquilidad. Los campesinos de Aranhuy, con la destrucción de la estatua del inca y con los refuerzos de armas de fuego de parte del Estado y los patrullajes constantes de los militares, lograron aminorar los ataques de los senderistas.

CONCLUSIONES

Los hallazgos me permiten afirmar que, en momentos de violencia como el CAI ocurrido entre las décadas de 1980 y 2000 en Ayacucho, Perú, no solo se produjeron múltiples rupturas de ordenamiento social, sino que se forzó la creación de enemigos: mesnadas, terrucos, cachacos o hechiceros. Sendero Luminoso encendió la pradera y, el Estado acudió para apagar el fuego, declarando zona de emergencia; sin embargo, el decreto de suspensión de ley, instauró otra ley no escrita que llevó a la restricción de derechos fundamentales y —en muchos casos— ha sido «caldo de cultivo» para el surgimiento y fortalecimiento de enemigos.

Para entender el CAI es necesario situarlo en un contexto histórico más amplio y dentro de lógicas locales. Pues, la historia de la región de Ayacucho está inmersa en un *continuum* de violencia, pobreza, discriminación y corrupción de muy larga data. Y, por si fuera poco, vivimos en un país polarizado. Ese pasado histórico influyó, sumado con la ideología de SL, la represión de las fuerzas del orden y el estado de excepción, en la construcción de enemigos.

Para SL, sus enemigos directos fueron las mesnadas y cachacos. Los militares, acantonados en las bases militares, vigilaban el acecho del enemigo terruco. Los campesinos —en su mayoría— no solo debían cuidarse del enemigo terruco o de cachacos abusivos que —en su mayoría— mataban, desaparecían y violaban a sus mujeres (CVR, 2003), sino también de los hechiceros.

Desde una mirada autoetnográfica, lo que subyace en esta construcción de enemigos, entre otros hallazgos, es el arte de sobrevivir, en esa máquina anunciada por Michel Foucault (2014) de hacer morir o dejar vivir. Por eso, Stern (1999), acertadamente planteó el concepto de *adaptación-en-resistencia*, para explicar cómo los campesinos tuvieron experiencias de vida doble. Si los miembros de SL llegaban a la comunidad atendían como a los militares para sobrevivir. En nuestra política actual, contar con un enemigo acechándonos no es más que el arte de sobrevivir, como escribe José Carlos Agüero: «El terruqueo no es pues inocente. Es un arma simbólica de control, se usa impunemente y funciona» (2019, s. p.).

Como mesnadas, terrucos, cachacos o hechiceros, no se reconoce cada uno, sino que los nombres provienen del otro, del contrincante. Y cada quién ha encontrado un sentido a lo actuado en el ritual del desprecio (Gavilán, 2023). Al usar el lenguaje, no solo se justifica lo actuado —como en las masacres de Putis, Lucanamarca— sino los actores (enemigos) están forzados a pensar positivamente. El ritual de desprecio aparece como complementario y necesario para dar sentido

a lo desmedido y excesivo de las formas de muerte experimentadas en el CAI, como las fosas comunes. Pero, yo creo, que el esfuerzo contenido en este artículo no solo puede servir para mostrar cómo se construye a enemigos disímiles, sino, sobre todo, a deconstruir la amenaza del monstruo terrorista para menguar la polarización construida. En ese sentido, hablar de enemigos en Ayacucho es también hablar de las propias limitaciones del hombre.

REFERENCIAS

- Agüero, J. C. (22 de junio de 2019). *El terruqueo*. Las República. <https://larepublica.pe/politica/2019/06/22/el-terruqueo>
- Agüero, J. C. (2021). *Cómo votan los muertos*. Lasiniestra.
- Aguirre, C. (2011). Terruco de m... Insulto y estigma en la guerra sucia peruana. *Historica*, 35(1), 103-139. <https://doi.org/10.18800/historica.201101.003>
- Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú – ANFASEP. (2007). *¿Hasta cuándo tu silencio? Testimonios de dolor y coraje*. ZFD, GIZ. http://archivos.memoria.website/ANFASEP_HastaCuandoTuSilencio_Web.pdf
- Benjamin, W. (2009). *Estética y política. Para una crítica de la violencia*. Las Cuarenta.
- Boesten, J. (2016). *Violencia sexual en la guerra y en la paz. Género, poder y justicia postconflicto en el Perú*. Lima: bnp.
- Boesten, J. y Gavilán, L. (2023). *Perros y promos. Memoria, violencia y afecto en el Perú posconflicto*. IEP. <https://doi.org/10.4000/books.iheal.10678>
- Bourdieu, P. (2014). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Caldeira, T. (2007). *Ciudad de muros*. Gedisa.
- Castro, Y. (2009). *En la orilla de la justicia. Migración y justicia en los márgenes del Estado*. UAM. <https://doi.org/10.24275/uami.f1881k909>
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (2009). *Violencia y ley en la poscolonia: una reflexión sobre las complicaciones Norte-Sur*. Katz.
- Cóndor, N. y Pereyra, N. (2015). Desaparecidos en la penumbra del atardecer: disputas privadas, memoria y conflicto armado interno en San Miguel (Ayacucho). *Anthropologica*, 33(34), 63-88. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201501.004>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. CEP. <https://doi.org/10.1080/13260219.2005.10426817>

- Degregori, C. I., Coronel, J., Del Pino, P. y Starn, O. (1996). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. IEP. http://repositorio.iep.org.pe/bitstream/handle/IEP/588/degregori_lasrondascampesinas.pdf?sequence=2&isAllowed=y
<https://doi.org/10.15381/is.n47.22825>
- Degregori, C. I. (2010). *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. IEP.
- Degregori, C. I. (2013). *Del mito de Incarrí al mito del progreso. Migración y cambios culturales*. IEP.
- Degregori, C. I. (2014). *Heridas abiertas derechos esquivos*. IEP.
- Del Pino, P. (1999). Familia, cultura y «revolución». Vida cotidiana en Sendero Luminoso. En S. Stern (Ed.), *Los senderos insólitos de Perú: guerra y sociedad, 1980-1995* (pp. 161-192). IEP / UNSCH. <https://doi.org/10.18800/9789972423482.004>
- Del Pino, P. (2013). «En el nombre del gobierno»: políticas locales, memoria y violencia en el Perú del siglo XXI. En P. Del Pino y C. Yezer (Eds.), *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú* (pp. 9-24). IEP / IFEA.
- Del Pino, P. (2017). *En nombre del gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina*. Lasiniestra. <https://doi.org/10.21678/apuntes.83.922>
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. FCE.
- Eco, U. (2012). *Construir al enemigo*. Lumen.
- Fanon, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. FCE.
- Ferrándiz, F. y Feiza, C. (2004). Una mirada antropológica sobre las violencias. *Alteridades*, 14(27), 159-174. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702710>
- Flores Galindo, A. (1985). La guerra silenciosa. En A. Flores Galindo y N. Manrique (Eds.), *Violencia y campesinado* (pp. 17-39). IAA.
- Foucault, M. (2014). *Redes del poder*. Prometeo.
- Garcés, M. (2021). Pilotos del caos: excepcionalidades permanentes en la era global. En D. Inclán (Coord.), *La brutalidad utilitaria. Ensayos sobre economía política de la violencia* (pp. 19-39). Akal. <https://doi.org/10.2307/j.ctv513bv4.9>
- Gavilán, L. (2011). *Estado de emergencia y el arte de rehacerse en las comunidades campesinas del Perú postconflicto*. [Tesis de maestría]. Universidad Iberoamericana.
- Gavilán, L. (2013). Eusebio, tatuado por la guerra. *Alteritas*, (3), 94-99.
- Gavilán, L. (2017). *Memorias de un soldado desconocido*. IEP.
- Gavilán, L. (2018). Una política de vida suicida. *Alteritas*, (8), 145-150. <https://doi.org/10.51440/unsch.revistaalteritas.2018.8.162>

- Gavilán, L. (2019). Aquí nos tocó vivir: invasiones de terrenos en la ciudad de Ayacucho. *Revista San Cristóbal de la Escuela Profesional de Antropología Social*, (2), 7-43. <https://doi.org/10.24265/horizmed.2021.v21n3.07>
- Gavilán, L. (2023). La muerte y el ritual de desprecio. *Argumentos*, 4(1), 35-55. <https://doi.org/10.46476/ra.v4i1.154>
- Gledhill, J. (2000). *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Bellaterra.
- Gramsci, A. (2023). *Cuadernos de la cárcel I: Cuadernos 1-5 (1929-1932)*. Akal.
- Guzmán, A. (1980). Somos los iniciadores. *Revista Sol Rojo*. Ediciones Bandera Roja. http://www.solrojo.org/pcp_doc/pcp_240880.htm.
- Guzmán, A. (1988). *Entrevista con el Presidente Gonzalo*. https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/libros/600_digitalizacion.pdf
- Guzmán, A. (1989 [1980]). Somos los iniciadores. En A. Borja, *Guerra popular en el Perú* (pp. 161-178). Bruxelles.
- Guzmán, A. (2009). *De puño y letra*. Manoalzada.
- Jave, I. (Coord.). (2003). *Yuyanapaq. Para recordar*. Pontificia Universidad Católica del Perú / La República / IDEHPUCP.
- Jiménez, E. (2009). *Chungui, violencia y trazos de memoria*. IEP.
- Levi, P. (2002). *Si esto es hombre*. Muchnik.
- Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (s.f). *Viva la Patria*. LUM. <https://lum.cultura.pe/cdi/audio/viva-la-patria>
- Marx, C. (2003). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Fundación Federico Engels.
- Marx K. y Engels, F. (2011). *El manifiesto comunista*. Vi-Da Global.
- Méndez, C. (2021). The Paths of Terrorism in Peru: Nineteenth to Twenty-First Centuries. En R. English (Ed.), *The Cambridge History of Terrorism* (pp. 420-452). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108556248.017>
- Ministerio de Cultura. (2021). *Narradores de memorias 2: Accamarca, ¿cómo llegamos a esto?* LUM.
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (2011). *D.S. N° 051-2011-PCM*. MINJUS. <https://www.gob.pe/institucion/minjus/normas-legales/1517404-051-2011-pcm>
- Nottingham, E. (1964). *Sociología de la religión*. Paidós.
- Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú (2012). *En honor a la verdad*. Lima.

- Portocarrero, G. (2012). *Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. PUCP. <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.201201.007>
- Quichua, D. (2023). Rebeldes y herejes: los iquichanos en la independencia y en la República peruana naciente. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*.
- Quispe, U. (2015). *Poder y violencia política en la región de Ayacucho*. Lluvia.
- Ramos, J. (2017). Sin terrucos no hay soldados: percepción de los jóvenes acuartelados sobre Sendero Luminoso en la sociedad de posguerra. En Concurso Nacional de Ensayos, *Memorias del presente. Ensayos sobre juventud, violencia y el horizonte democrático* (pp. 20-37). LUM / Ministerio de Cultura / IEP. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2s0j7dd.9>
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Alianza.
- Spalding, K. (1974). *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. IEP.
- Stern, S. (1999). Los senderos insólitos del Perú: los orígenes, dinámica y legados de la guerra, 1980-1995. En S. Stern (Ed.), *Los senderos insólitos de Perú: guerra y sociedad, 1980-1995* (pp. 455-460). IEP / UNSCH. <https://repositorio.iep.org.pe/bitstream/handle/IEP/614/ideologiaypolitica11.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
<https://doi.org/10.18800/9786123170608.001>
- Theidon, K. (2009). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. IEP.
- Todorov, T. (2012). *Los enemigos íntimos de la democracia*. Galaxia Gutenberg. <https://doi.org/10.33426/rcg/2012/86/1117>
- Torres, V. (2020). Uywanakuy. Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú. *Iberoforum, Revista de Ciencias Sociales*, 15(29), 135-179. <https://iberoforum.iberomx.com/index.php/iberoforum/article/view/43>
- Vargas Llosa, M. (1983). *Informe sobre Uchuraccay*. Lima. https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/libros/376_digitalizacion.pdf
- Zapata, A. y Rojas, R. (2013). ¿Desiguales desde siempre? Miradas históricas sobre la desigualdad. IEP. <https://repositorio.iep.org.pe/bitstream/handle/IEP/596/estudiosobredesigualdad6.pdf?sequence=2&isAllowed=y>

Actores silenciosos y estados de excepción: Ayacucho durante el conflicto armado interno en Perú (1980-2000)

Jefrey Gamarra C.

 <https://orcid.org/0000-0001-6672-670X>

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

jefrey.gamarra@unsch.edu.pe

RESUMEN

En situaciones de conflicto armado interno existe un grupo de actores sociales cuyo comportamiento no corresponde al que los bandos en conflicto esperan. No se trata de la población civil considerada víctima del enfrentamiento y tampoco población involucrada en uno de los bandos en lucha, se trata más bien de funcionarios que tienen que desarrollar tareas relacionadas a la administración estatal —como la educación— en territorios disputados por los contendientes. Este trabajo busca explorar la categoría de actor social silencioso en términos de su comportamiento, además de llamar la atención a la comunidad internacional que se ocupa de los conflictos sobre el actor silencioso. Para ello, el estudio se ha centrado en una institución universitaria durante el período de conflicto armado interno en el Perú (1980-2000). Se ha recurrido a la memoria y testimonio de los actores silenciosos, así como al uso de una perspectiva reflexiva para estudios de este tipo. Este trabajo propone usar la categoría de actor social silencioso caracterizado por el ejercicio de una agencia restringida, pero objeto de presiones constantes por parte de los contendientes enfrentados en el conflicto.

Palabras clave: actor silencioso, conflicto armado interno, universidad, memoria, reflexividad, estados de excepción.



Silent Actors Under States of Exception: Ayacucho during the Internal Armed Conflict in Peru (1980-2000)

ABSTRACT

Under internal armed conflicts there is a group of social actors whose performing behaviors do not correspond to neither of the sides in conflict. These actors are neither civil population trapped at the middle of violence nor those compromised with any of the sides. It is state officials charged to accomplish administrative tasks, for example those assigned to education on disputed territories. This paper seeks to explore the notion of silent social actor in terms of its behavior and to draw the attention of the international community concerned about the silent actor on conflicts. This research is focused on a public university in Ayacucho, Peru, during the internal armed conflict (1980-2000) at the end of the last century. The research uses a methodology for studying memory of witnesses of this period and the reflexivity approach in Anthropology. This work proposes using the category of silent social actor characterized by the exercise of a restricted agency but subject to constant pressure from the contenders faced in the conflict.

Keywords: silent actor, internal armed conflict, university, memory, reflexivity, state of exception.

INTRODUCCIÓN

Durante el curso de metodología de la investigación con un grupo de estudiantes de Historia de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH) en Ayacucho discutimos sobre los comportamientos de los distintos actores sociales en un conflicto armado interno (CAI, en adelante) como el que atravesó el Perú a fines del siglo XX, especialmente en esa región. El autor de este texto en su calidad de profesor sugirió a uno de sus estudiantes trabajar aquellos actores cuya actividad no era muy conocida y que actuaban «silenciosamente», como los comerciantes; quienes desarrollaban el papel de intermediarios para el acarreo de información desde y hacia las ferias semanales que se realizaban en las zonas rurales.

El resultado fue un informe de prácticas preprofesionales sobre el tema de los actores silenciosos (Pillaca, 2018). Pero el comportamiento de los comerciantes durante el CAI no estuvo sujeto a determinadas pautas o reglas establecidas formalmente ni socialmente. Sin embargo, la relación entre el silencio de determinadas prácticas sociales y el comportamiento de los actores del conflicto hace necesario seguir indagando en el tema y recurrir, en primera instancia, a lo establecido en el derecho internacional.

Los estados de excepción y/o de conmoción interna caracterizados, sobre todo, por la suspensión de derechos constitucionales y la restricción de diferentes aspectos de la vida social, tienen lugar casi siempre en situaciones de CAI.¹ En este caso, los actores comprometidos directamente en el conflicto son el Estado, por un lado, y, por el otro, los grupos alzados en armas. En este sentido, la disputa por el control territorial al interior de una frontera nacional implica la existencia de básicamente dos partes en conflicto que se disputan no solo un territorio, sino

¹ Según la Escola de Cultura de Pau de la Universidad Autónoma de Barcelona: «Se considera conflicto armado interno aquel enfrentamiento protagonizado por actores armados del mismo Estado que operan exclusivamente en y desde el interior del mismo» (2008, p. 22, nota 2., Boletín Alerta 2008, Informe sobre conflictos, derechos humanos y construcción de paz

el control sobre la población que vive en él. El control de la población pocas veces informa sobre aquellos que trabajan para el Estado y que van desde un rango alto hasta aquellos de más bajo nivel.

Sin embargo, el reconocimiento de los dos contendientes y del control territorial tiene un sustrato importante compuesto por dos dimensiones, una sociocultural y otra basada en el carácter internacional del conflicto. La primera refiere a la percepción principalmente dual o binaria de que todo conflicto remite a un tipo de enfrentamiento donde dos son los contendores, opuestos y adversarios, casi siempre es un *otro* bélico al cual hay que derrotar. Pero, más allá de un pensamiento binario, la dualidad en el CAI también está influenciada por la manera cómo las guerras internacionales son proyectadas también a los conflictos al interior de las naciones donde la oposición nacional/no nacional se expresa como fuerzas del Estado/insurgentes. Es decir, se percibe al contendor como extranjero, como alguien que no pertenece a la nación ni al territorio.²

A estas dimensiones, que influyen en el ámbito de los conflictos nacionales, añadimos otro elemento presente también en aquellos internacionales: toda situación bélica entre Estados nacionales supone la imposición de estados de excepción y de emergencia para la población civil en las zonas de enfrentamiento. Del mismo modo, así como en todo conflicto bélico internacional existen estados de excepción que rigen para los territorios en disputa, en el CAI estos sirven más bien para la ubicación y aislamiento del grupo insurgente, y la territorialidad se proyecta como limpieza de los alzados en armas al interior de un territorio nacional.³

No debe llamar la atención entonces que los criterios y estereotipos en torno a la población civil en el CAI respondan a aquellos que provienen de los conflictos internacionales. La atención humanitaria y el tratamiento de la población civil han sido objeto de conferencias internacionales, que han conducido a convenciones y protocolos de acción. Al respecto, el Protocolo I adicional a los Convenios de Ginebra de 1949 relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados internacionales de 1977 (Comité Internacional de la Cruz Roja – CICR, 2011) define a la población civil y establece un tratamiento especial para quienes desempeñan funciones relativas a la atención sanitaria y de salud, así como a quienes cumplen actividades religiosas y humanitarias. Podemos añadir algo más,

² Por ejemplo, en el discurso marxista latinoamericano del siglo pasado, los gobiernos nacionales eran presentados como sirvientes y/o aliados del imperialismo.

³ Para una historia del Derecho y el CAI se puede consultar el texto de Emily Camins (2008), *The Past as Prologue: The Development of the 'Direct Participation' Exception to Civilian Immunity*.

en relación con los conflictos internacionales —tomando en cuenta el contexto situacional del conflicto— se espera que los actores se comporten socialmente de una determinada manera. En esta lógica sociológica, la víctima es tal en tanto actúa de cierta manera en una situación de guerra y lo mismo puede decirse de otros actores tales como la población civil en su conjunto.

Lo avanzado en materia de protección a la población en situaciones de CAI, que son acompañadas casi siempre de estados de excepción, no hacen referencia a civiles que desempeñan labores que pueden, bajo la lógica del conflicto y de situaciones de emergencia, ser considerados como parte de uno de los grupos en conflicto. Se trata principalmente de servidores públicos y funcionarios que desempeñan labores dentro del Estado, pero que no cumplen funciones que tienen que ver directamente con el conflicto y con los estados de excepción. Ponemos como ejemplo a aquellos que desempeñan labores educativas como los docentes de universidades públicas o profesores de colegios; se incluye también a quienes trabajan para el Estado y ocupan posiciones administrativas en el gobierno nacional o en los gobiernos subnacionales y locales. En el caso de los profesores, estos constituyen actores, por su rol activo en tareas de atención educativa especialmente. Por las normas que rigen su conducta, así como las normas de los estados de excepción, podemos considerarlos como actores silenciosos. Su condición de actores sociales se basaría en que deben cumplir roles institucionalizados según pautas socialmente establecidas,⁴ como discutiremos más adelante.

Pero, al mismo tiempo, los profesores universitarios, por su actividad académica y de investigación, tienen que desenvolver su pensamiento crítico. Esta capacidad (de agencia), en algún momento puede entrar en conflicto con los roles y pautas establecidos por el sistema universitario. Esa autonomía relativa no cuenta en situaciones de excepción.

Si las referencias en el derecho internacional y humanitario son escasas o simplemente se limitan al capítulo de tratamiento de la población civil, desde las ciencias sociales aún su abordaje sigue siendo limitado. ¿Cómo comprender las conductas sociales, la construcción de representaciones y sentidos o las racionalidades de un actor social en el campo —por ejemplo, de la educación—, bajo estados de excepción? ¿Este se comporta de acuerdo con una situación social preestablecida basada en roles y *status*? ¿O su acción se basa más bien en

⁴ Un punto de discusión constituirá la noción de «actor social». Ver el texto clásico de Erving Goffman (1956), *The presentation of the self in everyday life*.

su capacidad de ejercer *agencia*? Se deben tomar en cuenta, además, los límites de esta noción en relación con la responsabilidad de la acción.⁵

Para intentar una respuesta en términos de la discusión sobre los estados de excepción en el Perú, proponemos abordar la historia reciente de Ayacucho en tiempos de CAI (1980-2000) y sus efectos hasta la actualidad. La historia de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga nos permitirá entender el rol de los profesores universitarios que no estuvieron directamente implicados en el conflicto, pero que por la naturaleza de su labor casi siempre eran percibidos desde la perspectiva de los actores directos en la trama del enfrentamiento entre Estado y grupo subversivo (Comisión de la Verdad y Reconciliación – CVR, 2003, tomo 5).

¿Cómo se ejercía la labor docente, especialmente en las ciencias sociales, en medio del estado de excepción? ¿Qué implica ser un actor social silencioso? Para responder tales interrogantes, exploraremos una estrategia basada en el uso de información sobre el pasado reciente y las representaciones sociales; al mismo tiempo, recurriremos a la reflexividad antropológica y la «antropología de sí mismo» (Breteau y Zagnoli, 1984). Por ello, es imprescindible abordarla como un primer aspecto.

ALGUNAS CONSIDERACIONES TEÓRICAS PREVIAS

La reflexividad como parte de la investigación

La tradición antropológica se ha basado principalmente en el componente positivista para dar cuenta del mundo social y cultural. Este procedimiento, que se ha expresado a través de la etnografía clásica, ha sido la piedra angular en la construcción del pensamiento antropológico. Sin embargo, la separación entre objeto y sujeto de estudio nunca fue absoluta. Por ello, la reflexividad en las ciencias sociales y en especial en la etnografía antropológica contribuye a que tomemos en cuenta las estructuras cognitivas del investigador, su relación subjetiva con el objeto de su estudio y el proceso de objetivación de la realidad (Ghasarian, 2008, p. 17). Un trabajo que como el que aquí proponemos demanda justamente una atenta reflexión sobre la experiencia de estudiar una sociedad donde la distancia entre objeto y sujeto de estudio depende de los criterios del propio investigador para tomar distancia y, al mismo tiempo, adentrarse en sus procesos de los que se forma parte.

⁵ Ver al respecto, la crítica a dicha noción hecha por Kumalasari y Sudarma (2013), *A Critical Perspective Toward Agency Theory*.

La reflexividad demanda entonces estar atentos a lo que Zagnoli y Breteau denominan el «doble proceso de distanciación y descentración» (1984, p. 9), que ocurre en el caso de hacer un estudio desde la perspectiva del antropólogo inmerso en su propia cultura. Tomar distancia del objeto de estudio al mismo tiempo que descentrar su propia noción antropológica respecto de la sociedad estudiada implica un esfuerzo constante de análisis epistemológico. En esta oportunidad, esa es la labor a realizar por ser el investigador un profesor de antropología que estudia el proceso social y la cultura universitaria en su propia institución con respecto al estudio del actor silencioso.⁶

La categoría de actor silencioso

En la teoría sociológica clásica, la denominación de actor social se refiere a cualquier individuo que entabla relaciones con otros individuos a partir de expectativas internalizadas de cómo estos interpretarían el significado de la acción. Obviamente, esto implica que el actor social responde a una situación social dada donde adecúa su comportamiento a lo que los otros esperan de él. Autores como Goffman (1956), entre otros, han descrito la manera cómo los roles y *status* de los individuos corresponden a un tipo de sociedad, es decir, que su comportamiento se halla socialmente determinado. Desde la antropología y la historia se puede establecer cómo se llega a un estado situacional donde el individuo actúa bajo normas y parámetros socialmente establecidos.

Esto último es importante porque, en la discusión sobre los estados de excepción, es necesario establecer una dimensión temporal para conocer aquellos parámetros sociales, históricos e inclusive culturales que ayuden a entender el comportamiento de los individuos en estas situaciones. Añadimos que esto se expresa espacialmente en países caracterizados además por su diversidad cultural. Por ejemplo, en el caso del CAI peruano, la violencia no fue vivida del mismo modo en espacios regionales, como en Ayacucho, e, inclusive, las experiencias fueron distintas en instituciones públicas como la universidad. Trabajar para una

⁶ En julio de 1981, el autor de este texto comenzó a enseñar en la Universidad de Huamanga. A pesar de lo que se empezaba a vivir en la región de Ayacucho con el inicio del periodo de violencia, eran razones personales y académicas las que lo motivaron a desempeñarse como profesor en la Facultad de Ciencias Sociales. Las ideas políticas propias de la generación de antropólogos egresados de la Universidad del Cusco no tuvieron mayor peso en la decisión y quizás hasta condujeron a evitar una identificación con la corriente violentista que imperaba en ese momento en Ayacucho.

universidad pública del interior del país donde buena parte de sus estudiantes provienen de zonas rurales y son quechuahablantes, aún en la actualidad, tiene matices importantes en el abordaje del tema.

Pero una perspectiva como la planteada por Goffman obviamente está establecida desde un enfoque sistémico. Aquí finalmente la cuestión situacional explica la conducta de los actores, en el sentido en que su comportamiento está determinado por el sistema social en su conjunto. Esta aproximación es importante para entender, por ejemplo, la condición de víctima de un grupo de actores sociales bajo estados de emergencia o, en no pocos casos, la estigmatización de los actores en tanto considerados como cómplices o, en el peor de los casos, como victimarios y desencadenantes de los estados de excepción.

Podríamos decir que la legislación en torno a los estados de excepción y, especialmente, respecto de los estados de emergencia durante un CAI está basada en esta perspectiva sistémica que corresponde al ámbito de la sociología y, en general, de las ciencias sociales. Por ejemplo, tipificaciones tales como víctimas, victimarios o grupos subversivos responden, en última instancia, a este enfoque sistémico.

Frente a ello, corresponde explorar otra perspectiva que sea complementaria, antes que opuesta, a la que acabamos de señalar. Al respecto, un trabajo bastante sugerente del sociólogo francés Alain Touraine (2000) propone estudiar el comportamiento de los actores sociales desde la perspectiva de un actor social. Según Touraine, es necesario incorporar en el estudio de los actores sociales la perspectiva del comportamiento de estos en términos de su propia capacidad de acción o, en otros términos, de su propia capacidad de agencia.⁷ Como él mismo señala, «la intención y los valores sobre las que las acciones sociales están basadas no pueden reducirse solamente a normas» (Touraine, 2000, p. 902, traducción propia). Si esto último fuera así, no existiría el cambio, las desviaciones, los reclamos y comportamientos diferentes.

Por otro lado, los actores sociales hacen uso de dos elementos centrales en la interacción social: la voz y el silencio. Como lo señala Moasa (2011), ambos elementos son inherentes a todos los actores sociales, sean estos individuales o colectivos. Sin embargo, en estados de excepción, la voz y el silencio dejan de ser formas de acción inherentes a los propios actores sociales. En este caso, la

⁷ Como hemos señalado líneas arriba, el término agencia tiene detractores, especialmente los historiadores que prefieren pensar los procesos en torno a estructuras, continuidades y herencias coloniales. El empleo de esta noción en el presente trabajo se inscribe en la propuesta de Touraine.

voz deja de ser el complemento «natural» del silencio y empiezan a relacionarse asimétricamente.

Lo anterior nos lleva a entender el modo cómo los estados de excepción buscan limitar la capacidad de agencia (comportamiento) de los actores y obligarlos a ceñirse a las normas y las restricciones que conllevan legalmente. Como buscamos explorar en este trabajo, la limitación de libertades respondería, sociológicamente hablando, a la necesidad de un sistema social de obligar al cumplimiento de leyes restrictivas del comportamiento de los actores, por tanto, imponer el silencio y reducir la voz.

Teóricamente, la propuesta de Moasaque incide en la capacidad de agencia respecto del complemento de la voz y el silencio como parte del comportamiento del actor social, nos conduce a preguntarnos si, bajo un estado de excepción donde la capacidad de agencia se halla reducida, lo que se impone es un estado en el que el comportamiento se basa más en normas y amenazas hacia los actores sociales. Podemos usar entonces dos términos para entender la capacidad de agencia propuestos por Anderson (2005), en el marco de su estudio sobre el comportamiento de género en mujeres: *power to* (poder a) y *power from* (poder desde). El primero se refiere a la capacidad de agencia mientras el segundo está relacionado con el uso del poder desde fuera de los actores sociales. Proponemos que, en los estados de excepción, es el segundo concepto el que explica el comportamiento de un actor silencioso. Esto nos lleva a plantear el concepto de agencia restringida para mostrar cómo la capacidad de agencia de un actor se halla limitada (pero no desaparecida) en contextos en los que la normatividad del sistema se impone sobre el actor silencioso.

Un actor social silencioso es aquel que tiene que moverse entre los intersticios de un sistema que le impone pautas y reglas de comportamiento. Al mismo tiempo, desarrolla continuamente estrategias para manejarse adecuadamente en sus propias actividades, en las cuales su capacidad de agencia está reducida a los intersticios que el sistema de estado de excepción deja actuar.

Sin embargo, también buscamos explorar en este trabajo las respuestas de los actores hacia esta normatividad limitante, los intersticios que el estado de excepción permite. En el caso de un CAI, el grupo alzado en armas no reconoce la normatividad impuesta y se basa sobre aquellas normas alternativas que sostienen y establecen pautas rígidas sobre su acción, basadas en la ideología o las instrucciones organizativas del grupo. Por el lado de las fuerzas gubernamentales, también podemos encontrar una actuación regida por políticas establecidas por el Estado o la complementación por normas corporativas propias como

las que manejan las Fuerzas Armadas. En todo caso, en situaciones de conflicto, la conducta de las fuerzas enfrentadas entre sí se rige por la normatividad o las pautas establecidas por los contendientes.

El problema radica en un actor social que puede formar parte del Estado pero que, al mismo tiempo, se encuentra en un territorio donde la normatividad impuesta corresponde al otro bando en conflicto. Esta situación, que produce una zona gris como resultado de una constante tensión entre distintas normatividades, da lugar a la formación de un tipo de actor social que debe responder a tales contextos. En este caso, ese actor —al que llamamos actor silencioso— desarrolla un modo de comportamiento que podríamos denominar como particular o especial. Ese comportamiento está basado sobre todo en la capacidad de ejercer agencia en medio de un conflicto y de un estado de excepción que obliga a actuar de acuerdo con las normas y pautas establecidas.

Sin embargo, aunque no se trata de hallar explicaciones psicológicas al comportamiento del actor social, es importante tener en cuenta que en el caso del actor silencioso no podemos esperar que su forma de actuar se explique solo por una conducta racional. Aquí, proponemos explorar el componente emocional de un actor silencioso en medio de un CAI, ya que, al parecer, la dimensión de la agencia de los individuos no toma en cuenta dicho componente. Desde ya podemos adelantar que el miedo interviene en el comportamiento de los actores en situaciones de estados de excepción. Como señala Sandbye respecto a los estudios que incorporan la variable emocional, «es necesario trajinar entre [...] la ideología y la emoción» (2014, p. 12).

Es nuestra intención explorar esta categoría de actor social como parte de un esfuerzo académico y de investigación personal para entender y dar cuenta del período del conflicto armado a fines del siglo pasado. Es por ello que presentamos, en primer lugar, el proceso histórico; a continuación, el desenvolvimiento cotidiano de los actores silenciosos y finalmente, intentamos llamar la atención sobre la importancia de esta categoría en la legislación de protección a los derechos humanos.

TERRITORIALIDAD Y CONTEXTO HISTÓRICO DEL CAI EN TORNO A LA UNSCH

Cuando en 1959 reabrió la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, pocos habrían imaginado que el optimismo de su reapertura basado en la demanda regional, principalmente de su élite letrada, a fin de contar con un centro de

difusión de la modernización regional, tendría otro derrotero pocos años después. La élite letrada que luchó por la reapertura no logró controlar el nuevo centro de estudios y tuvo que contentarse con la participación de solo unos cuantos de sus miembros en su conducción. Por otro lado, tampoco el optimismo para modernizar la vida social de los ayacuchanos hizo prever que en algún momento dicho centro académico sería identificado con la negación de sus propios fines modernizadores y más bien serviría para difundir la idea que toda modernización tiene un carácter «de clase» y es burguesa en última instancia.

En los primeros años luego de la reapertura, el modelo organizativo de la universidad parecía haberse adecuado a los criterios modernizadores que, desde el Ministerio de Educación del Perú, se habían establecido para una universidad capaz de transformar el medio predominantemente «premoderno» de un espacio rural como la región de Ayacucho (Gamarra, 2010).

La institución como modelo de organización pudo proyectarse, aunque limitadamente, hacia el ámbito rural, pero tuvo más éxito en su objetivo de atraer a diferentes sectores urbanos con acceso a la educación principalmente pública. La gestión y conducción de la universidad se mantuvo principalmente en manos de profesionales venidos desde otros lugares del país y atraídos por los beneficios económicos que un medio universitario como el que la UNSCH ofrecía. En esos años, el financiamiento de la educación pública guardaba proporción con la inversión por estudiante y el acceso era limitado para los estudiantes egresados de la educación secundaria.

A mediados de la década del sesenta del siglo pasado, comenzaron a percibirse algunos cambios. Al principio estaban relacionados a la política, pero se extendieron hacia el ámbito académico. La presencia de una nueva generación de partidos de orientación marxista que buscaban nutrirse de un contingente de jóvenes estudiantes universitarios, al mismo tiempo que captar a intelectuales de sectores medios y populares, los llevó a extender su influencia hacia la educación superior. En relación con las universidades públicas del interior del país, su potencial como engranaje entre el mundo urbano y el mundo rural fue rápidamente valorado por quienes habían asumido el modelo vanguardista de transformación radical de la sociedad (Degregori, 1990).

Igualmente, a nivel académico se introdujo un nuevo paradigma «científico» basado en el materialismo dialéctico e histórico que se convirtió en un eje transversal de la enseñanza universitaria. Indistintamente de las pertenencias o simpatías políticas por los múltiples partidos que enarbolaban el marxismo-leninismo-maoísmo y otras variantes como el mariateguismo; el nuevo paradigma

influenció la elaboración de los nuevos currículos profesionales del conjunto de la universidad (CVR, 2003, tomo 3, p. 614). Podemos decir que en los años setenta el nuevo paradigma era tolerado desde el gobierno central liderado por un militar como Velasco Alvarado y, al mismo tiempo, ampliamente aceptado en las universidades como la UNSCH.

Por otro lado, las luchas por la hegemonía de los partidos marxistas radicales se sustentaban también en la ortodoxia y «corrección» de la filosofía del nuevo paradigma de conocimiento y aplicación de la ciencia «verdadera», que cada uno de los grupos creía encarnar. Esta situación se mantuvo en la UNSCH hasta poco antes del inicio del CAI en el año 1980. La hegemonía finalmente recayó en el Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso, que quedó como el grupo político con mayor influencia al interior de la universidad (CVR, 2003, tomo 3, p. 619).

Sin embargo, es necesario tomar en cuenta dos aspectos que, pasan desapercibidos en algunos estudios sobre Sendero Luminoso en la UNSCH. El primero tiene relación con el hecho de que durante los años ochenta solo este grupo tuvo presencia política al interior de la universidad. El escenario del CAI tuvo entonces una expresión territorializada donde ningún otro grupo político podía disputarle la hegemonía. Este no fue el caso de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde las disputas por la hegemonía entre diferentes grupos de izquierda duró inclusive hasta mediados de esa década.

El segundo aspecto a tener en cuenta es que la hegemonía senderista no implicaba necesariamente controlar la gestión y administración universitarias. El retiro de Abimael Guzmán y otros profesores ligados a este grupo alzado en armas se hizo desde 1975 y, en el momento que se inició la guerra contra el Estado peruano, prácticamente no quedaban más que antiguos compañeros de trabajo del grupo de Abimael Guzmán. Como me fue relatado por un exprofesor de la UNSCH en el año 1981:

En el momento en que el PCP – SL decidió iniciar su lucha armada, comunicó a todos aquellos sus cuadros para que decidan entre plegarse a la lucha y en ese caso abandonar la universidad o mantenerse en ella. Pero esto último implicaba abandonar el partido y mantenerse al margen o solo «como amigos» (Diógenes, docente, conversación personal, 1981).

Desde luego, esa «amistad» debía entenderse como cierta condescendencia con aquellos que se hallaban en proceso de plegarse a la actividad violenta. Pero, aun así, los «amigos» debían respetar pautas y reglamentos institucionales que se

mantenían desde la reapertura de la universidad, además de actuar según la ley universitaria vigente.

Cabe resaltar, además, que la legislación universitaria así como el estatuto y reglamentos de la UNSCH antes de los años ochenta del siglo pasado no implicaban una ruptura con las leyes nacionales que regían su funcionamiento. Al contrario, la universidad había contribuido a la educación superior al instaurar por primera vez en el país los estudios generales y el sistema de créditos. Los diferentes estamentos (docentes, estudiantes y administrativos) mantuvieron la institucionalidad universitaria. Obviamente, esto marcaba los límites para quienes tenían el proyecto político de transformar de raíz la institución «cuando la revolución triunfe». En una conversación informal con «Julia» a principios de los años ochenta, ella relató que:

cuando era estudiante en el Guamán Poma (Plantel de Aplicación de la Universidad) en algunas oportunidades el profesor jefe del partido, que daba charlas a estudiantes del colegio decía que «cuando triunfe la revolución entonces la universidad de Huamanga será una de las mejores del mundo» (Julia, LABOR (estudiante/docente), comunicación personal, 1982).

No importaba entonces controlar la universidad administrativamente y tampoco promover su desarrollo. Esto era pensado como una tarea a futuro una vez tomado el poder.

Sin embargo, más allá de buscar el cambio de la estructura institucional, lo que el proyecto senderista buscaba obtener de la universidad era el acceso a los recursos humanos que sirvieran como combatientes. Como señalamos anteriormente, el Ciclo Básico (estudios generales) sirvió para imponer, a nivel de toda la universidad, el nuevo paradigma marxista a la «masa estudiantil» y lograr captar jóvenes sobre todo recién ingresados con el fin de radicalizarlos (Gamarra, 2015). A ello se añadieron, sobre todo en los planes de estudio de diferentes escuelas profesionales, especialmente las de Humanidades, asignaturas férreamente vinculadas al modelo más mecánico de marxismo (UNSCH, 1974).

Antes de los años ochenta del siglo pasado, los actores institucionales, como los docentes de la universidad, mantenían la voz y el silencio, a pesar de las pugnas internas por lograr la hegemonía política en su interior, pero guardando la institucionalidad establecida. Podemos decir inclusive que la capacidad de agencia se extendía más allá de los parámetros ideológicos de los distintos grupos de izquierda de la universidad.

DEVINIENDO EN ACTORES SILENCIOSOS

Al inicio del conflicto en 1980 parecía que las acciones armadas no habían alterado sustancialmente la vida académica de la UNSCH. Las actividades ocurrían normalmente dentro de un año académico sin demasiadas interrupciones a diferencia de los años previos en los que las «tomas» de locales, las huelgas docentes y estudiantiles, así como los conflictos entre las diversas facciones radicales parecían más bien ser parte de las actividades cotidianas. A pesar de que las primeras acciones de Sendero Luminoso se estaban produciendo especialmente en algunas zonas rurales, la universidad seguía siendo atractiva para docentes que, como quien escribe, buscaban iniciarse en la docencia universitaria en un espacio académico que mantenía la tradición de recibir docentes de otras universidades de Lima, Cusco o Trujillo, entre otros centros académicos.

Pero, poco a poco, a medida que el Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso extendía su accionar en las zonas rural y urbana, la situación empezó a cambiar. Los cada vez más frecuentes atentados dinamiteros comenzaron a alterar la actividad académica, en tanto los horarios de clases —especialmente vespertinos— tenían que modificarse constantemente por la creciente inseguridad y el temor a ser detenidos en las redadas de las fuerzas policiales que se producían luego de cada atentado.

Igualmente, el temor y la inseguridad motivaron que algunas simpatías políticas públicamente expresadas por algunos miembros de la comunidad académica antes de los años ochenta comenzaran a apagarse y que las conversaciones entre conocidos se vean restringidas. Por otro lado, también el discurso científico relacionado con el materialismo dialéctico o histórico dejaba de ser nominativo, adquiriendo un carácter indefinido y cada vez más lejano respecto de la realidad inmediata que se vivía.

Al segundo año del inicio de la denominada lucha armada, la alteración de la vida universitaria era cada vez más perceptible. El contingente de estudiantes provenientes de la costa, especialmente de Ica, comenzó a disminuir, y los alumnos provenientes de los espacios rurales dejaban de asistir a las clases y su ausencia se atribuía a las demandas del senderismo para ser incorporados a sus grupos combatientes. De igual modo, no pocos de los profesores venidos de otros lugares, por razones de proselitismo político no senderista, también iniciaron el camino de retorno. El temor a ser confundidos con subversivos por la policía y quizás por la cercanía ideológica y académica al paradigma teórico implantado en esos años aceleró el retorno de quienes además podían volver a un espacio como la

capital de la República o finalmente salir fuera del país. Un profesor que había llegado a Ayacucho pocos años antes y que provenía del extranjero me relató que, en una incursión a su casa, el grupo de policías que revisó su biblioteca tenía mucha atención en «cualquier libro que tuviera ‘tapa roja’».

Más allá del retiro de profesores y, en menor medida, de personal administrativo que comenzó a dejar la universidad, otro grupo, más numeroso, permaneció en la institución. A pesar de los estigmas que posteriormente surgieron respecto a los que nos quedamos, las decisiones no se debían a razones políticas sino a otro tipo de motivaciones. En la formación de profesionales en las universidades públicas de ese entonces, pesaba mucho la importancia de trabajar para el Estado. Por otro lado, era también un factor importante la incorporación a redes familiares locales.

Se percibe entonces, en este segundo año del conflicto, que comenzó a surgir el perfil que corresponde al de un actor silencioso que empieza a comportarse tratando de adecuarse a los cambios todavía iniciales respecto de una situación anterior. Es probable que la inseguridad producida por el contexto cambiante e impredecible generase este primer rasgo: la necesidad de actuar de acuerdo con las pautas y reglas institucionales vigentes, ya que, en un territorio en disputa, es lo que finalmente puede ofrecer seguridad en medio de la incertidumbre. Las aproximaciones ideológicas con alguno de los grupos enfrentados debían evitarse o «silenciarse» en aras de las identificaciones institucionales.

Pero la inseguridad no es suficiente para entender lo que se produjo a partir del año 1982. El asalto a la cárcel de Ayacucho en marzo y la declaratoria del estado de emergencia por parte del Estado en ese mismo año son momentos que se expresan en la lucha por el «territorio institucional»⁸ en una situación como la que describimos. El asalto a la cárcel y los muertos que al día siguiente se dejaron muy cerca de la residencia de los estudiantes de la universidad son situaciones que devienen emblemáticas para los actores silenciosos que empiezan a buscarse y a tratar de establecer una comunidad de acción facilitada por su pertenencia institucional a la universidad. De igual modo, en ese mismo año, el asalto al fundo experimental Allpachaka por parte del senderismo generó una corriente de solidaridad e identificación con la institución, que algunos militantes de este grupo que todavía permanecían en la universidad no esperaron hallar. «Reynaldo», extrabajador de la universidad, nos relató que, en una de las reuniones de la

⁸ Uso este término para referirme a la manera cómo los bandos en conflicto buscan influir en la toma de decisiones en una institución. No olvidemos que la territorialidad describe relaciones espaciales y, al mismo tiempo, relaciones de poder.

comunidad universitaria para expresar su rechazo a la incursión senderista, se hallaba presente un exdocente de los planteles de aplicación de la universidad de quien, se decía, había participado en el asalto (Comunicación personal, 14 de agosto de 2022).

En el caso anterior, es probable que en el actor silencioso el temor a las represalias y la falta de certeza sobre la autoría llevaran a evitar individualizar a los responsables directos. La reducción de la capacidad de agencia era el objetivo que se perseguía por los grupos enfrentados en un conflicto armado. Podríamos decir que el terror impuesto anulaba la posibilidad de ejercerla y conducía a solo establecer un control de daños institucionales.

Poco a poco, los actores silenciosos de la universidad fueron aprendiendo a desenvolverse en medio del conflicto. A fines de 1982, el gobierno central decretó el estado de emergencia (de excepción) que obligó a la población en general a vivir en dicha situación por más de una decena de años. Por otro lado, forzó a los actores silenciosos a desenvolverse en medio del conflicto, desarrollando consensos, estrategias de supervivencia personal y, sobre todo, institucional. Tengamos presente, además, que en un estado de excepción como el que se vivió en la universidad en los años de duración del conflicto, la institución estuvo sometida a dos tipos de cerco o aislamiento que los bandos en conflicto buscaban establecer respecto a este centro de estudios. La lucha por el «territorio institucional» se expresaba en el modo cómo se desarrolló lo que, en la experiencia vivida en su interior, denominamos como el *dobles cerco*. Un primer cerco, impuesto desde el lado del senderismo, que intentaba aislar su contacto hacia el exterior. Por otro lado, un segundo cerco, establecido desde el lado de las fuerzas contrasubversivas, el aparato estatal y otras instituciones, que consideraban necesario aislar a la universidad por el temor de que tenga influencia más allá de Ayacucho.

Aunque el proyecto senderista difícilmente podía imponerse a la estructura institucional, sí podía tener presencia a través de los contenidos académicos que se transmitían a los estudiantes en algunas asignaturas que todavía reproducían, en parte, el paradigma imperante desde la década anterior. Al interior de la universidad, quienes mantenían «amistad» con el senderismo y se centraban principalmente en la parte académica buscaron aislarla del exterior. Esto se vivió intensamente desde el año 1982, cuando Sendero Luminoso atacó los fundos Allpachaka y Wayllapampa. Más allá de que tales acciones fueran producto del dogmatismo senderista, como se describe en el informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, eran advertencias ante cualquier intento de los miembros de la comunidad universitaria para romper el primer cerco de aislamiento.

«¡¡O sea usted no *cree* en Marx profesor!!» sería el molesto comentario de uno de mis estudiantes cuando, a fines de los años ochenta, desarrollaba una clase sobre teoría social. Sin inmutarme, la respuesta fue que las teorías no tenían que ser tratadas como cuestiones de fe. En la lógica del senderismo, el aislamiento debía ser también ideológico.

El actor silencioso en la UNSCH debió aprender, para romper este primer cerco, a desarrollar diferentes estrategias y habilidades para interpretar mensajes muchas veces disimulados y reconocer expresiones o palabras que podían dar información sobre la pertenencia política del interlocutor, que podían comprometer el trabajo principalmente académico. «¿Cómo caracteriza usted profesor a la sociedad peruana actual? ¿Capitalista o semifeudal?» eran preguntas que no estaban motivadas por el interés académico sino que se hacían como una manera de ubicar las afinidades políticas del profesor de la asignatura.

El actor silencioso debe enfrentarse permanentemente a situaciones que le demandan optar por ceñirse a las pautas y reglas institucionales establecidas o ceder a las indagaciones de uno u otro de los bandos en conflicto. Como recordaba una profesora entrevistada: «a veces enviaban a alguien para pedir se le dé facilidades al estudiante x porque está en el campo por órdenes del partido» (“Vania”, comunicación personal, 22 de agosto de 2022). No fueron aislados casos en los que hubo presiones para aprobar estudiantes que habían sido desplazados por decisión del «partido» para participar en los contingentes armados.

Por otro lado, el cerco impuesto desde fuera se dio a partir de las disposiciones legales dadas por el Estado a fin de que las Fuerzas Armadas se hicieran cargo de la situación en Ayacucho. En este caso, el estado de emergencia legitimaba el trabajo de vigilancia y de eventuales detenciones que se efectuaban hacia cualquier miembro de la comunidad universitaria, sin existir razones para ello. Este segundo círculo buscaba aislar a la universidad respecto del resto de la sociedad, estigmatizando sus miembros y generando un estado de miedo e inseguridad como producto de dicho aislamiento. El actor silencioso tenía la misión de restituir los puentes hacia el exterior. Esto no se hallaba exento de situaciones de riesgo, como la ocurrida con un docente de la Facultad de Agronomía que, en un viaje a otra región, fue confundido como un miembro de una delegación de profesores de sociales que iban a asistir a un seminario académico y fue detenido por unas horas a su llegada al aeropuerto de la ciudad.

El segundo cerco a la universidad afectó también las relaciones interinstitucionales al hacer difícil lograr convenios con instituciones internacionales y representaciones diplomáticas para la visita de académicos, así como dificultó

el desplazamiento de docentes hacia el exterior. Fueron pocos docentes de otras universidades que, bajo su propia responsabilidad, aceptaron desplazarse a Huamanga. Ellos también devinieron, aunque temporalmente, en actores silenciosos del conflicto.

RITUALES Y MEMORIAS DE LOS ACTORES SILENCIOSOS

El miedo y la inseguridad provocados por el doble aislamiento, especialmente del impuesto desde afuera hacia los actores sociales silenciosos y, en cierto modo, silenciados que formaban parte de la comunidad universitaria, ayudan a entender cómo fueron algunas de sus estrategias y reacciones. Nos permitimos proponer que las respuestas frente al estado de emergencia impuesto no estuvieron basadas solo en actos o estrategias racionales, sino que fueron respuestas emocionales a la situación que se vivía.

Ciertamente, la pertenencia a la institución universitaria y el carácter corporativo de la misma permitieron canalizar las primeras respuestas ante la situación presentada. En ello, tuvo particular importancia la práctica de rituales institucionales como los aniversarios de fundación de la universidad, así como la construcción de una memoria histórica que evitaba referencias al conflicto que se vivía. En lo primero, se buscaba participar en actividades ceremoniales que incluían al conjunto de la comunidad universitaria, en las que se reafirmaba el compromiso con la institución. Las fiestas de confraternidad que acompañaban la parte formal hacían olvidar el aislamiento, la estigmatización y el peligro real de sufrir situaciones de violencia por parte de los bandos en conflicto. En estas fiestas, beber adquiría un carácter social y el olvido marcaba la cadencia de la actividad:

Aquí nada ha pasado
nadie ha venido
ninguno se ha ido
menos nadie ha muerto
(Molina, 2012 [1988], p. 28).

Este fragmento de un poema, escrito en esos años por un profesor de la universidad, expresa esa búsqueda del olvido y pensar en los tiempos de normalidad.

La construcción de una memoria histórica debía ser incluyente a partir de elaborar y reforzar sucesos emblemáticos. La universidad como la segunda más antigua del Perú o los primeros años de la reapertura (1959-1965) como la época

de oro de la institución donde se destacaba su calidad académica, servían para generar una identificación institucional por encima del conflicto armado y del estado de emergencia. Podemos pensar que a manera de una «comunidad imaginada» local, la narrativa construida y sentida por cada uno de los actores silenciosos ayudaba a mantener la cohesión grupal, aspecto importante para preservar la institucionalidad bajo el estado de excepción. Igualmente, esta narrativa era tanto más efectiva para lograr dicha cohesión en la medida en que se alejaba del presente y actuaba de acuerdo con sus normas.

Pero más allá del comportamiento que tendría un componente emocional en relación con la institución, las decisiones racionales de los actores silenciosos también fueron importantes. Los esfuerzos de las autoridades por demostrar la función puramente educativa de la universidad o los esfuerzos individuales de cada uno de los actores silenciosos por mantener la capacidad de gestión de la institución, se forjaron durante los momentos más violentos y cuando el Estado observaba con desconfianza y hostilidad el trabajo universitario. Como relata «Reynaldo»:

Cuando una madrugada la ciudad se despertó con una fuerte explosión ocurrida en la puerta del rectorado de la universidad, el personal tuvo que pasar al costado de los todavía humeantes restos dejados por la explosión a fin registrar su asistencia en la oficina correspondiente a fin de no ser observados por el jefe de personal (comunicación personal, 14 de agosto de 2022).

Es difícil establecer con precisión si las decisiones racionales se debieron a un cumplimiento estricto de las normas o al temor de transgredirlas.

ENTRE EL SILENCIO ACADÉMICO Y EL SILENCIO BAJO EL ESTADO DE EXCEPCIÓN

En un reciente trabajo de Valerie Robin (2021) en torno a comunidades campesinas rurales de Ayacucho en la época del conflicto armado, la autora muestra cómo la narrativa construida sobre la violencia y la historia de la comunidad contiene aspectos donde el silencio parece haber sido la pauta más importante del relato de los comuneros sobre su participación en el conflicto. Robin muestra cómo la participación colectiva o individual en el senderismo es silenciada a través de una narrativa sobre los hechos que no hacen mención a tal participación.

Al respecto, en un contexto de violencia y, por ende, bajo estados de excepción, estas narrativas no solo se presentan entre los actores que mantienen vínculos

colectivos como las comunidades campesinas, sino entre los actores de instituciones corporativas. Este es el caso de la universidad en tiempos del conflicto armado. El silencio era en principio un acuerdo no establecido formalmente, pero pautado por el miedo y al mismo tiempo por la identificación con la institución.

La ya famosa frase «el partido tiene mil ojos y oídos» o aquella de «vigilar contra la infiltración terrorista» no solo obligaron, como lo hemos señalado, a construir una narrativa alejada del momento que se vivía, pero también obligaron a establecer silencios sobre hechos que podían afectar la seguridad personal y de la institución. El actor silencioso estaba sometido, además, a un estado permanente de inseguridad y desconfianza que terminaba siendo funcional al estado de emergencia más allá de las necesidades de mantener la cohesión institucional, y terminó afectando la adaptación al periodo posterior a este. En este sentido, podemos referirnos a que el actor silencioso en determinados momentos de un conflicto puede devenir también en un *actor silenciado*.

La tensión creada entre la perspectiva situacional y sistémica desde la que se esperaba que el actor silencioso actuara según sus roles y *status* en medio de un estado de excepción y de CAI implicó también que el comportamiento de los actores adquiriera una dimensión moral. ¿El silencio era usado solamente para salvar la institución o salvar vidas humanas? En este último caso, las redes familiares y amicales fueron un instrumento importante para lograrlo. Tener un *conocido* entre las fuerzas enfrentadas pudo ayudar, no pocas veces, a salvar vidas.

CONCLUSIONES PRELIMINARES

El tema de los actores silenciosos en los estados de excepción demanda despejar la ecuación entre la perspectiva sistémica o la perspectiva de agencia. Se asume que la perspectiva sistémica asigna roles y *status* predeterminados que se imponen al comportamiento de los actores. En cambio, desde la perspectiva del actor social, su comportamiento está definido por su capacidad de ejercer *agencia restringida*. Bajo los estados de excepción o de emergencia por razones de conflicto armado, el aparato estatal busca anular o restringir aún más dicha capacidad. Señalamos también que las nociones de *power over* (estados de excepción) y *power to* (capacidad de agencia) resultan útiles para comprender el comportamiento de los actores silenciosos (Anderson, 2005).

Por tanto, la reflexividad desde la Antropología, como parte del esfuerzo de comprender el comportamiento social de los actores silenciosos, resulta impor-

tante para entenderlos. Sin embargo, la experiencia individual del antropólogo, expresada en sus descripciones, datos y análisis, que utiliza este medio de interpretación en los estudios de memoria debe efectuarse tomando en cuenta las premisas metodológicas y éticas de la Antropología reflexiva o la «antropología de sí mismo» (Breteau y Zagnoli, 1984).

La agencia restringida de los actores silenciosos en conflicto armado está también basada en respuestas emocionales que interactúan con aquellas racionales y, en algunos momentos, se oponen. El temor y el *estrés social* ayudan a dar cuenta del comportamiento de dichos actores. Sin embargo, en la teoría sobre los actores este aspecto está poco abordado.

En el caso de los actores silenciosos de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, las narrativas están construidas apelando al pasado emblemático de la universidad y alejándose del presente que en ese momento se vivía durante el periodo del CAI. Esto también explicaría que la construcción de una memoria común busca desarrollar una narrativa que silencie los estados de excepción, que trascienda al conflicto y refuerce el compromiso institucional de los miembros de la comunidad universitaria. El pasado previo a los estados de excepción y/o los periodos luego de los estados de excepción son la base en la construcción de tales narrativas.

Por otro lado, bajo los estados de excepción, los actores silenciosos recurren también al silencio, al restringir su participación en los espacios públicos, sobre todo políticos, como fue el caso de los miembros de la comunidad universitaria en Ayacucho.

Finalmente, desde el derecho internacional la definición operativa de actor silencioso en el caso de CAI y bajo estados de excepción, aún no ha sido plenamente abordada. No solamente académicos, sino funcionarios del Estado de instancias judiciales, gobiernos locales y subnacionales constituyen otros tantos actores silenciosos en los estados de excepción. Esperamos que este trabajo sirva para contribuir a la discusión en torno al tema y seguir avanzando en su comprensión y reconocimiento por parte del derecho internacional.

REFERENCIAS

- Anderson, T. (2005). Dimensions of Women's Power in the Illicit Drug Economy. *Journal of Theoretical Criminology*, 9(4), 371-400. <https://doi.org/10.1177/1362480605057725>
- Camins, E. (2008). The Past as Prologue: The Development of the 'Direct Participation' Exception to Civilian Immunity. *International Review of the Red Cross*, 90(872), 853-881. <https://international-review.icrc.org/sites/default/files/irrc-872-3.pdf>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación – CVR. (2003). *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. CEP.
- Comité Internacional de la Cruz Roja – CICR (2011). *Protocolo I adicional a los Convenios de Ginebra de 1949 relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados internacionales, 1977*. <https://www.icrc.org/es/document/protocolo-i-adicional-convenios-ginebra-1949-proteccion-victimas-conflictos-armados-internacionales-1977>
- Degregori, C. I. (1990). *El surgimiento de Sendero Luminoso, Ayacucho 1969-1979*. IEP.
- Escola de Cultura de Pau (2008). *Alerta 2008! Informe sobre conflictos, derechos humanos y construcción de paz*. Universidad Autónoma de Barcelona. <https://escolapau.uab.cat/img/programas/alerta/alerta/alerta08.pdf>
- Gamarra, J. (2010). *Generación, memoria y exclusión: la construcción de representaciones sobre los estudiantes de la Universidad de Huamanga (Ayacucho): 1959-2006*. Hatun Ñan UNSCH. <https://doi.org/10.24265/horizmed.2021.v21n3.07>
- Gamarra, J. (2015). Radicalismo político y etnicización de los estudiantes: el peso de la memoria y la generación en el caso de la Universidad de Huamanga. En E. Rodríguez y J. Corcuera (Eds.), *Subjetividades diversas. Análisis de la situación política, social y económica de las juventudes peruanas* (pp. 211-227). SENAJU. <https://doi.org/10.18800/9789972429422.012>
- Ghasarian, C. (2008). *De la Etnografía a la Antropología Reflexiva: Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Ediciones del Sol. <https://doi.org/10.19137/qs.v1i10.721>
- Goffman, E. (1956). *The Representation of Self in Everyday Life*. University of Edinburgh.
- Kumalasari, K. y Sudarma, M. (2013). A Critical Perspective Towards Agency Theory. *Jurnal Akuntansi Multiparadigma*, 4(2), 269-285. <https://doi.org/10.18202/jamal.2013.08.7197>

- Moasa, H. (2011). Voice and Silence in Organizations. *Bulletin of the Transilvania University of Braşov*, 4(53), 33-40. http://webbut2.unitbv.ro/BU2011/Series%20VII/BULETIN%20VII/02_4%20Moasa.pdf
- Molina, M. (2012). La palabra de los muertos o Ayacucho hora nona. Lluvia. <https://doi.org/10.35626/cl.17.2020.283>
- Pillaca, C. (2018). *Actores silenciosos en el CAI: Huanta y Hancocohuallo Uripa (1980-1990)*. Informe de prácticas preprofesionales en Historia, UNSCH.
- Robin, V. (2021). *Los silencios de la guerra. Memorias y conflicto armado en Ayacucho-Perú*. La siniestra. <https://doi.org/10.1017/s0022216x23000081>
- Sandbye, M. (2014). Looking at the Family Photo Album: A resumed theoretical discussion of why and how. *Journal Of Aesthetics and Culture*, 6, 1-17. https://curis.ku.dk/ws/files/128972453/MS_Family_photo_albums_JAC_Dec._14.pdf
<https://doi.org/10.3402/jac.v6.25419>
- Touraine, A. (2000). A Method for Studying Social Actors. *Journal of World-Systems Research*, 6(3), 900-918. <https://doi.org/10.5195/jwsr.2000.211> <http://jwsr.ucr.edu> <https://doi.org/10.5195/jwsr.2000.211>
- Zagnoli, N. y Breteau C. H. (1984). De l'autre à soi : la connaissance anthropologique. *Raison présente*, 69, 5-25. <https://doi.org/10.3406/raipr.1984.2346>

Guerra, Estado y derecho en Huanta (Ayacucho, Perú) en la Independencia y formación del Estado peruano, 1814-1850

Nelson E. Pereyra

 <https://orcid.org/0000-0003-0070-131X>

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

nelson.pereyra@unsch.edu.pe

RESUMEN

El presente artículo parte del estudio de dos disputas judiciales relacionadas con la propiedad de la tierra, que fueron protagonizadas por los campesinos de las alturas de Huanta, en la región de Ayacucho en Perú. A partir del análisis hermenéutico de los expedientes judiciales de las disputas, plantea que dichos campesinos intervinieron en los pleitos estimulados por su experiencia proveniente de la guerra de la independencia y los conflictos caudillistas del siglo XIX, elaborando un argumento moral que funcionó como arma de combate para desbaratar al oponente en las instancias judiciales y lograr el reclamo. De este modo, participaron en el proceso de formación del Estado republicano, prolongando la violencia de la guerra al derecho y la justicia temprano-republicana.

Palabras clave: guerra, justicia, campesinos, tierras, formación del Estado.

War, State and Law in Huanta (Ayacucho, Peru) during the Independency and Peruvian State Formation, 1814-1850

ABSTRACT

This article begins with a study of two judicial disputes related to land ownership, which were led by peasants from the Huanta highlands, in the Ayacucho region in Peru. Based on the hermeneutic analysis of the judicial records of the disputes, it argues that these peasants intervened in the lawsuits stimulated by their experience from the independence war and the caudillista conflicts of the 19th century, developing a moral argument that served as a combat weapon to thwart the opponent in the courts and achieve the claim. In this way, they participated in the process of the



formation of the republican State, prolonging the violence of war to early-republican law and justice.

Keywords: war, law, peasants, rural lands, State formation.

Creación de derecho es creación de poder y, en tal medida,
un acto de inmediata manifestación de violencia.

(Benjamin, 1995, p. 39).

INTRODUCCIÓN

Desde una perspectiva legal, la situación de excepcionalidad, que incluye el control y vigilancia de la población, es un mecanismo de defensa del Estado a fin de enfrentar coyunturas de emergencia como catástrofes naturales, pandemias, guerras o desórdenes públicos, con la limitación temporal de los derechos fundamentales de los ciudadanos; incluso, con la intervención en sus vidas. En el Perú, dicha figura legal apareció en el siglo XX, en medio del enfrentamiento político entre el Partido Aprista Peruano y el gobierno de Luis Miguel Sánchez Cerro, y fue legalizada con las Constituciones de 1932 y 1979, que regulaban la suspensión de las garantías constitucionales y las formas del estado de emergencia y de sitio. Precisamente, bajo el marco jurídico de la Carta Magna de 1979, el gobierno peruano decretó en la década de 1980 un prolongado estado de emergencia en departamentos como Ayacucho, para contrarrestar la violencia desatada por Sendero Luminoso en contra del Estado y la sociedad nacional.¹

La ciencia del derecho revela que la excepcionalidad apareció con la consolidación del Estado peruano y tras la formación de un orden jurídico; pero, la

¹ En 1981, el gobierno de Belaúnde decretó el estado de emergencia en cinco provincias del departamento de Ayacucho afectadas por el accionar de Sendero Luminoso. Dicha situación se prolongó con el ingreso de las Fuerzas Armadas al conflicto en 1982 y la creación de un comando militar que asumió el control político y militar de Ayacucho, Huancavelica y Andahuaylas. La brutal arremetida de los subversivos y la respuesta de militares y policías ocasionó el recrudecimiento de la violencia durante más de diez años, con el trágico saldo de más de 26 000 muertos y desaparecidos en Ayacucho, siendo los campesinos los principales afectados. El estado de emergencia fue paulatinamente derogado en la década de 1990 y en el primer decenio del siglo XXI a medida que los senderistas eran derrotados y disminuían los atentados en Ayacucho; sin embargo, en algunas zonas como el valle del río Apurímac aún se mantiene la situación de excepcionalidad.

experiencia histórica decanta una estrecha relación entre la violencia —el supremo factor que intenta controlar la excepcionalidad— y el mismo Estado desde inicios de la República. Incluso, Abello postula que el poder político es resultado de relaciones de fuerza concretas que han surgido en un momento histórico determinado y persiguen perpetuar las relaciones de fuerza y dominación que se daban en la guerra (2003, p. 71). Por ello, autores contemporáneos como Rabinovich (2012), Méndez (2013) y Sobrevilla (2019) invierten la figura y establecen una relación causal entre violencia y Estado para las primeras décadas de las naciones sudamericanas, cuando los conflictos internos eran la norma y no la excepción.

Mas, dicha relación ¿solo sucedió en el escenario de la guerra o acaso se prolongó al terreno de las disputas judiciales, considerando que en determinadas zonas rurales estallaron numerosos juicios por problemas estructurales, como la propiedad de la tierra? Precisamente, el presente artículo busca reflexionar sobre la relación entre violencia-Estado-derecho a inicios de la República y a partir de un caso concreto relacionado con disputas judiciales protagonizadas por campesinos de las alturas de Huanta, en Ayacucho, una región que en las dos últimos decenios del siglo XX fue el epicentro de la violencia política y vivió en medio de una excepcionalidad decretada por el mismo Estado peruano.

DERECHO, GUERRA Y FORMACIÓN DEL ESTADO PERUANO

Sin lugar a dudas, el Estado republicano que nació de la guerra de la independencia fue una organización débil, carente de centralidad política, sin clase dirigente alguna y con una ciudadanía *corporativa* que reconoció derechos e identidades de colectivos y no de individuos (Bonilla, 1974; Cotler, 1978; Demélas, 2003; Del Águila, 2013).² Pero, dicho Estado apareció precisamente en medio de un conflicto violento y prolongado, que empezó hacia la década de 1810 y no concluyó sino a mediados del siguiente decenio, y se consolidó en medio de guerras intestinas que continuaron hasta mediados del siglo XIX. Parafraseando a Charles Tilly (1990), se puede insinuar que el Estado republicano es consecuencia de la guerra o de la excepcionalidad en su máxima expresión.³

² Alberto Flores Galindo (2005) acuñó la frase *República sin ciudadanos* para referirse a la negativa del Estado republicano de convertir a los campesinos iletrados en ciudadanos peruanos.

³ Tilly (1990) plantea que la guerra hace que el Estado administre tierras, gente y recursos, extraiga excedentes para las campañas militares y organice una infraestructura de tributación, abastecimiento y administración.

Precisamente, es Cecilia Méndez quien recurre a Tilly para postular que en el siglo XIX los campesinos defendían al Estado y «*se constituían en Estado* al asumir el ejercicio de la violencia que les delegaban los jefes militares en nombre del Estado» (2013, p. 386, el resaltado es de la autora); es decir, en el contexto de las guerras civiles decimonónicas, los campesinos de las alturas de Huanta apoyaban al ejército y al mismo tiempo ejercían funciones de gobierno:

Aunque es común asociar a la guerra con el caos y la anarquía, los oficiales del ejército descansaron abrumadoramente en una población civil organizada [...] Las autoridades locales, además de cumplir un rol esencial en la formación de guerrillas, eran un nexo esencial en la logística del ejército y su avituallamiento. Soldados que llegaban a acampar, de lugares lejanos, por cientos y a veces miles, necesitaban lugares para dormir, provisiones y comida; sus caballos querían agua y forraje. Si no hubiera sido por una población organizada, ello no podría haberse obtenido. Estos patrones se replicarían después de la independencia (Méndez, 2013, p. 392).

Sin embargo, al ser implícitas a la formación del Estado, guerra y violencia también fueron generadas por las primeras instituciones del Estado, como el derecho. El Estado y el derecho, al basarse en relaciones de fuerza establecidas «en la guerra y por la guerra», terminan prolongando una situación donde existen partes en conflicto (Foucault, 2001, p. 29).

Como se mencionó anteriormente, el naciente Estado republicano fue una débil organización incapaz de monopolizar el uso de la fuerza por varias décadas. Aun así, postuló ser una *regulación cultural* (Corrigan y Sayer, 2017)⁴ al erigirse sobre un andamiaje de legalidades y sobre un sistema de justicia bastante ecléctico, pero orientado a la configuración del orden social (Comaroff y Comaroff, 2009, pp. 34-35).

En efecto, luego de la Independencia, los juicios se realizaron y hasta resolvieron porque existía una tradición jurídica heredada de los tiempos virreinales, lentamente transformada al compás del parsimonioso proceso de configuración republicana. Por ejemplo, en la década de 1830 los jueces que sentenciaban casos

⁴ Siguiendo a autores como Émile Durkheim y Michel Foucault, Corrigan y Sayer postulan que el Estado como *regulación cultural* consiste en una forma para unificar y borrar las diferencias existentes, representar y totalizar a los seres humanos como integrantes de una comunidad nacional e individualizar a las personas como ciudadanos, padres de familia, consumidores, propietarios y contribuyentes (2017, p. 115). En tal sentido, aparece como un marco discursivo que contiene un lenguaje articulado, signos, relaciones sociales concretas, rituales y rutinas que deben ser asumidos y reproducidos por los ciudadanos a fin de que estos últimos consideren como natural la dominación estatal (Cf. Nugent y Alonso, 2002, p. 176; Pereyra, 2022, p. 219).

civiles a nombre del Estado peruano seguían usando normas como las Siete Partidas del siglo XIII o las Leyes de Indias de 1680 (Aljovín, 2000, pp. 85-86). Aunque con la Confederación Perú-Boliviana aparecieron códigos civiles y procesales (de origen boliviano e influencia francesa), en 1852 se promulgaron los primeros códigos (civil y de enjuiciamiento) de hechura netamente peruana. Con estas leyes, el Estado republicano alcanzó una mayor *regulación cultural* al normalizar los criterios y procedimientos civiles para jueces y «agentes de pleitos», y al perpetuar el conflicto y la violencia entre litigantes.

Además de normas y leyes, fue preocupación de gobernantes y caudillos militares establecer tribunales de justicia. En su protectorado, San Martín creó una alta cámara de justicia. La Constitución de 1823 jerarquizó las instancias judiciales cuando todavía no se había derrotado del todo a los españoles: la Corte Suprema a nivel nacional, Cortes Superiores en departamentos, jueces de derecho en provincias y jueces de paz en distritos (Gálvez, 1996). Las primeras cortes superiores fueron creadas en Trujillo, Cusco y Arequipa. La Corte Suprema fue creada en Lima el 19 de diciembre de 1824, diez días después de la batalla de Ayacucho. En otras jurisdicciones como Ayacucho, Puno, Cajamarca, Tacna o Huaylas (hoy departamento de Áncash), las cortes fueron creadas entre 1832 y 1861.⁵

En suma, leyes, códigos y tribunales se convirtieron en una forma de *regulación cultural* de parte del Estado, que alcanzó a la población campesina de regiones como Ayacucho, como veremos luego. Dichos elementos del derecho que surgieron del conflicto de la independencia y de las guerras caudillistas debían servir para *normalizar* a la población mediante el ejercicio del poder, pero también prolongaron el conflicto y la disputa entre litigantes y Estado o entre los mismos litigantes que acudían a los tribunales de justicia. Y entre estos litigantes estaban los campesinos de las alturas de Huanta.

⁵ En Ayacucho, la Corte Superior fue creada en 1832, durante el gobierno de Agustín Gamarra, pero empezó a funcionar el 21 de marzo de 1844. Antes de su instalación, cuatro juzgados de primera instancia —todos dependientes de la Corte Superior de Justicia de Lima— administraron justicia en el departamento y en Huancavelica. En 1844 la corte empezó a funcionar con una sala integrada por tres vocales y un fiscal.

ECONOMÍA CAMPESINA, POSESIÓN DE LA TIERRA E INSURRECCIÓN A INICIOS DE LA REPÚBLICA

Ubicados al norte de la región de Ayacucho, entre los 3000 y 4100 m de altitud, los campesinos de las alturas de la provincia de Huanta conformaban, al iniciarse el siglo XIX, un grupo poblacional integrado por mestizos e indígenas y caracterizado por su realismo.⁶ Al ocupar las regiones naturales *Quechua* (3000-3500 m de altitud) y *Suni* (3500-4100 m de altitud) y explotar los recursos ubicados en la ladera oriental de la cordillera o zona de *Selva Alta* (1000 m de altitud), participaban de una economía campesina que producía tubérculos, ganado y coca. Dicha economía fue impactada por las reformas borbónicas del siglo XVIII, que buscaban recuperar el control de las colonias ultramarinas por parte de la monarquía española.

En la intendencia de Huamanga, nombre con el que se conoció a la región de Ayacucho al finalizar la era colonial, las reformas ocasionaron una mayor circulación de bienes importados y la llegada de funcionarios y comerciantes peninsulares que se instalaron en la zona para implementar las medidas y hacer buenos negocios. Asimismo, simplificaron e incrementaron la enajenación de tierras realengas para solucionar el déficit fiscal, propiciando la formación de propiedades privadas rurales en manos de españoles, criollos, mestizos e indígenas. En Huanta, por ejemplo, el intendente Demetrio O'Higgins emprendió un proceso de composición de tierras entre 1800 y 1802, llegando a administrar más de 200 solicitudes provenientes de usufructuarios asentados en las quebradas de Buena Lerma y Choimacota. Para evitar conflictos por la propiedad de las tierras, el rey Fernando VII concedió en 1816 una extensión de derechos por diez años a los poseionarios de dichos predios, entre los que se contaba a los indígenas (Méndez, 2014, pp. 130-132). De este modo, se transformó la estructura rural en Huanta y se configuró la propiedad privada.

Las cifras de la época revelan que en Huanta existía una ligera mayoría de contribuyentes con tierra. Los contribuyentes eran los indígenas que cumplían con el pago del tributo *per cápita* impuesto por los españoles. En 1801, 2582 contribuyentes tenían la propiedad de la tierra y 1795 habían perdido tal condición.

⁶ Luego de la Independencia, la República restableció la antigua contribución de indígenas e instauró una contribución de castas, retomando la rígida diferenciación étnica de la colonia. Las dos castas claramente establecidas fueron las de criollos «blancos» e indígenas, estos últimos obligados a tributar. La contribución de castas fue implantada para los no indígenas: mestizos, zambos o pardos (Remy, 1988, p. 463).

Hacia 1815 la cantidad de contribuyentes con tierra y sin tierra había disminuido en cuatro puntos, de modo que existía un promedio de 1,2 campesinos por año que perdían la tierra y, al mismo tiempo, otro promedio de 1 campesino por año que ganaba una posesión rural. Pero, estas cifras se relacionaban con la tasa anual de decrecimiento de la población tributaria, de tal forma que la ofensiva de criollos y mestizos sobre las tierras de los campesinos estaba provisionalmente estabilizada y no era posible la formación de grandes haciendas (Husson, 1992, p. 58; Pereyra, 2020, p. 116). Ante tales circunstancias, es comprensible que los campesinos sientan simpatía por el realismo y enarboles la defensa del rey en la guerra de la independencia.

Las tierras reestructuradas con la composición de 1800-1802, ubicadas en la ladera oriental de la cordillera andina, cerca del valle del río Apurímac, estaban orientadas a la producción de coca. La hoja era comercializada en mercados como el de Huancayo o Andahuaylas. Para el quinquenio 1785-1789, Hipólito Unanue cifró la producción de Huanta y Anco en 62 680 @ (376 080 pesos) y 2424 @ (14 544 pesos) respectivamente (Sala, 2001, p. 28). Sin embargo, toda esta producción se contrajo con la guerra de la independencia, debido a la interrupción de los circuitos mercantiles. En 1820, el hacendado Antonio de Cárdenas dijo no poder cumplir con sus obligaciones fiscales por

haber estado cerrado por más de diez meses el paso general de Jauja y Guanacayo por los disidentes, siendo esos lugares del espendio [sic] con utilidad de la coca que produce dichos partidos en que a los interesados se les ha inferido gravísimos daños y perjuicios (DIREAR, 1820, Leg. 46).

Asimismo, la etapa final del proceso de reestructuración de tierras —iniciado con las reformas borbónicas como vimos antes— parece coincidir con la guerra de la independencia y con la contracción productiva desatada por el conflicto.⁷ Por ejemplo, las cifras del diezmo o impuesto del 10 % que pagaban los propietarios de las tierras «decimales» disminuyeron en una doble coyuntura: entre 1808 y 1815 y entre 1823 y 1833; es decir, en plena guerra de la independencia y con el levantamiento de los campesinos de la Puna de Huanta (Huertas, 1982).

La guerra de la independencia movilizó a los campesinos de las alturas de Huanta en respaldo a los realistas. En 1814, en el contexto de la insurrección de

⁷ Como mencionamos en otra ocasión, la guerra de la independencia causó la destrucción de haciendas, el acaparamiento de recursos por los ejércitos en pugna, el quiebre de circuitos mercantiles y la enajenación de mano de obra y capital para el conflicto (Pereyra, 2020, pp. 52-55).

los hermanos Angulo, estos pobladores formaron un regimiento de milicias bajo el mando del coronel Pedro José Lazón, del alcalde Tadeo Lazón, del teniente coronel Néstor Torres y del sargento mayor Pedro Fernández Quevedo, que se juntó a las fuerzas realistas del coronel Vicente González, enviadas por el virrey Abascal para reprimir a los rebeldes. Efectivamente, las tropas despachadas por los insurgentes cusqueños fueron derrotadas en la planicie de Matará el 5 de febrero de 1815 por aquella fuerza combinada de españoles, mestizos e indígenas huantinos (Pereyra, 2016, p. 342). Posteriormente, cuando el ejército de San Martín desembarcó en Paracas y Antonio Álvarez de Arenales dirigió una expedición hacia la sierra central, los campesinos de Huanta nuevamente respaldaron a las fuerzas realistas de Ricafort y Carratalá y se enfrentaron a los *morochucos* de Cangallo y Pampa Cangallo que fueron movilizados por los patriotas. La buena relación entre campesinos huantinos y españoles se prolongó más allá de la batalla de Ayacucho (Husson, 1992, pp. 82-83).

El accionar político y militar de aquellos pobladores continuó en los años posteriores a la Independencia. En 1827, estos campesinos, en alianza con hacendados, curas, comerciantes y militares españoles y bajo el liderazgo de Antonio Guachaca, se levantaron en armas contra la joven República, ocupando el pueblo de Huanta y amenazando la vecina ciudad de Ayacucho. Pero fueron vencidos por las fuerzas locales del prefecto Domingo Tristán, auxiliadas por los *morochucos*. Posteriormente, se volvieron a sublevar en 1833 en apoyo al batallón Callao y contra el gobierno de Agustín Gamarra, siendo nuevamente derrotados por fuerzas leales al gobernante. Al año siguiente, apoyaron al presidente Luis José de Orbegoso en la guerra civil contra Bermúdez y en 1836 respaldaron al caudillo boliviano Andrés de Santa Cruz y su proyecto de Confederación Perú-Boliviana. Incluso, luego de la batalla de Yungay, enfrentaron a las fuerzas restauracionistas de Crisóstomo Torrico e invadieron nuevamente Huanta. Después de una dura represión, reconocieron al gobierno de Gamarra y, por ende, al Estado republicano en 1839, a través del Convenio de Yanallay.

Hacia mediados de siglo, cuando terminaron todos estos conflictos, la producción agraria recién inició su recuperación. El aguardiente y la coca fueron los recursos que dinamizaron la producción y el comercio. El crecimiento económico, aunado a la recuperación demográfica, ocasionó una mayor presión sobre la tierra, con la consiguiente aparición de numerosos predios y una nueva transformación de la estructura de la propiedad rural. En Huanta aparecieron 246 pequeñas propiedades en la segunda mitad del siglo XIX, la mayoría ubicada en el extenso valle y orientadas al cultivo de caña de azúcar. En la puna se hallaba otro porcentaje

significativo de estas nuevas haciendas que se dedicaban al cultivo de tubérculos y a la ganadería (Pereyra, 2020, pp. 105-106).

Estas nuevas propiedades surgieron a partir de las leyes agrarias liberales de Bolívar y La Mar, que desamortizaban las tierras colectivas para repartirlas entre sus posesionarios a fin de impulsar la producción agrícola para el mercado. En lugares como Huanta, estas medidas ocasionaron una ofensiva de criollos y mestizos sobre las antiguas tierras realengas ahora usufructuadas por los campesinos, con la consiguiente respuesta de estos últimos mediante juicios procesados en los tribunales locales del Estado peruano. Los juicios que, a continuación, veremos precisamente comprometen a los campesinos de las alturas de la provincia.

DISPUTAS JUDICIALES POR LA PROPIEDAD DE LA TIERRA

En la época colonial, los pobladores de las alturas de Huanta pertenecían al *ayllu* Ccocha, cuyo repartimiento estaba ubicado en el pueblo de San Pedro de Azángaro o Huanta, emplazado en el valle del mismo nombre y que hoy es la segunda ciudad más importante de la región de Ayacucho. El *ayllu* Ccocha estaba organizado en dos parcialidades o mitades: Hanan, con su sede en Macachacra, y Urin, con su sede en Luricocha. Cada parcialidad era liderada por un curaca encargado de representar a los indígenas, cobrar el tributo y reclutar mano de obra para la mita.⁸ Sin embargo, en el siglo XVII se había institucionalizado el Cabildo de Indígenas, una organización de origen colonial compuesta por alcaldes, regidores, procurador y escribano, que resolvía los conflictos, controlaba a la población y la defendía de cualquier amenaza externa. Curaca y Cabildo eran componentes básicos de la estructura de poder rural, aunque en la siguiente centuria aquel fue desplazado por el Cabildo en las funciones de control y representación de la población (Vega, 1997).

Como toda población indígena reestructurada en la época colonial, los habitantes de las alturas de Huanta controlaban tierras comunales, pese a que algunas

⁸ A partir de fuentes como las crónicas coloniales, los padrones tributarios y los pedimentos de la intendencia de Huamanga, Cecilia Méndez (2014) y Waldemar Espinoza (2019) refieren que en Huanta existían dos *ayllus*: Ccocha y Mitma; que aquel estaba asociado al pueblo de Huanta y este último era enlistado como una unidad tributaria distinta. Pero la información consultada por ambos autores parece aludir a las dos parcialidades en las que se organizaba el *ayllu* Ccocha. Incluso Méndez señala más adelante que en las fuentes de la época la categoría *ayllu* fue empleada como sinónimo de parcialidad, caserío o anexo, ya que los *ayllus* se estaban dividiendo en unidades menores o «parcialidades» (2014, p. 187).

de las familias indígenas se habían instalado en haciendas privadas (Méndez, 2014, p. 199). Al mismo tiempo, ejercían jurisdicción sobre tierras vacas o realengas transformadas en posesión comunal a través de las composiciones de tierras. Algunas de estas tierras habían sido adjudicadas a terceras personas, sin establecer censo alguno. Las posesiones colectivas y las tierras realengas servían para el pago de la contribución indígena y para el sostén de las familias de los mitayos.

Con el paso del tiempo, las tierras realengas en manos de terceras personas se transformaron en propiedad particular sancionadas por el simple hecho de ser usufructuadas por sus poseedores, aunque en la memoria de los pobladores indígenas quedaba el recuerdo de la antigua composición colonial que los beneficiaba. Incluso, algunos de ellos conservaban los viejos papeles que *certificaban* tal composición. La existencia de intereses y recuerdos contrapuestos en torno a un bien preciado como la tierra ocasionó, en corto tiempo, el estallido de disputas y conflictos. La ocasión adecuada apareció en 1814, cuando culminaba una corta experiencia liberal en el imperio español y el gobierno colonial enfrentaba la rebelión de los hermanos Angulo.

En efecto, el citado año, el alcalde del Cabildo indígena de Ccano, Félix Aguilar, demandó ante el subdelegado de Huanta, Bernardino Esteban de Zevallos, a Francisco Aguilar por haber querido despojar a los campesinos de las tierras de Culluchaca y Orccoguasi.⁹ Tras la presentación de la demanda, el visitador José Jorge de Aguilar y Vélchez desalojó, por decisión del subdelegado, a aquellos y entregó los predios a Blas Aguilar, el hermano del demandante.

Las tierras en disputa eran precisamente tierras realengas posesionadas por la población indígena, o ambicionadas por españoles, criollos y mestizos; incluso por otros indígenas que deseaban transformarse en propietarios privados. Para los campesinos de las alturas de Huanta la solución de la disputa consistía en ocupar de facto las tierras; por ello, aprovecharon la desordenada coyuntura de la Independencia y de las guerras caudillistas para invadir los predios y quedarse con ellos. La nueva demanda que Francisco Aguilar presentó ya en tiempos republicanos evidencia que aquellos no deseaban abandonar la tierra invadida porque la consideraban como suya.

Efectivamente, en 1849, Aguilar, junto con Mariano Palomino, demandaron por usurpación a Mariano Apanccoray y a los hermanos Mariano y Santos Guachaca, señalando que estos últimos habían ocupado las tierras de Orccoguasi «respaldándose a las revoluciones pasadas, sin más derecho que rebeldes, gozando

⁹ Este caso ha sido también analizado por Pereyra (2022).

de los favorcillos de aquel tiempo hasta el presente» (DIREAR, 1849, Leg. 36, f. 44v). Con tal frase, los demandantes evocaban la insurrección promonárquica de 1827-1839 y la formación del «gobierno de Uchuraccay» que, entre otras funciones, administraba justicia.

Aceptada la demanda, el juez de paz convocó a una «visita de ojos» en el mismo Orcoguari para fijar los límites respectivos; pero el acto fue frustrado por los Guachaca que no acudieron a la diligencia y fueron declarados en rebeldía. Luego, se pasó a la audiencia en la que el apoderado de estos últimos, Melchor Vivanco, señaló que sus patrocinados eran los dueños del predio en disputa y que los demandantes en verdad eran los usurpadores, ya que un ascendiente suyo se había apoderado de las tierras del «repartimiento de los indígenas». Sin embargo, el magistrado prestó atención a los instrumentos que mostraron los demandantes y concedió la propiedad de la tierra a Aguilar y Palomino, ya que la consideró como un antiguo predio realengo transformado en propiedad privada en virtud de un acuerdo pactado entre los curacas de la parcialidad de Macachaca del *ayllu* Ccocha y el indígena Juan Guamán en el siglo XVII.

La sentencia no fue obedecida por los demandados. En 1851, la viuda de Francisco Aguilar, Basilia Cárdenas, acudió nuevamente al tribunal para exigir que los Guachaca y demás compueblanos —sentenciados como usurpadores— desocupen las tierras de Culluchaca y Orcoguari. El apoderado de este último, Melchor Vivanco, recusó la sentencia y pidió que el caso pase a la Corte Superior de Justicia; pero, el abogado de la apelante, José María Bendezú, desvirtuó la recusación, logró que la sentencia fuese considerada como cosa juzgada y confirmó la propiedad de Aguilar y Palomino. No se sabe si los campesinos desocuparon el predio, pero a partir del escrito presentado por Bendezú al juez de primera instancia —cuyo contenido se consigna más adelante— se deduce que los Guachaca persistieron en su posición, incluso mediante medios violentos.

El juicio descrito en las líneas precedentes no fue el único que sostuvieron los campesinos de Huanta. En 1831, los pobladores de Ayahuanco reclamaron la posesión de las tierras de Pacaycasa, Parobamba, Llamana y Palleca que eran usufructuadas por el sacerdote José Narváez.¹⁰ El encargado de representar a los demandantes fue el indígena Francisco Curo, quien exhibió en el juzgado instrumentos coloniales y logró una vista de ojos para el deslinde. Puesto que Narváez falleció en medio del proceso, Curo exigió que la posesión se confiara

¹⁰ Los pobladores de Ayahuanco, Aranhua y Mosocellaceta, ubicados al oeste de Uchuraccay y Ccarhuahurán, también estuvieron comprometidos con la rebelión de 1827-1839.

a los campesinos de Ayahuanco. Luego de transar con el descendiente del demandado, Romualdo Narváez, Curo logró posesionar las tierras junto con sus familiares y otros compueblanos quienes, al no poder retribuir el gasto del litigio con el sacerdote, fueron convertidos en arrendatarios del predio.

Dos décadas después, los campesinos de Mosocllaccta, representados por el abogado anteriormente mencionado José María Bendezú, acudieron al juzgado de paz de Aranzhuay para denunciar a Francisco Curo por usurpación y reclamar la posesión de las tierras de Pacaycasa, Parobamba, Llamanaac y Pallca. Utilizando viejos papeles del siglo XVII, Bendezú arguyó que Curo y un tal Manuel Oré se habían apropiado del predio y, con el respaldo del tasador de la contribución indígena Cayetano Palomino, habían transformado las antiguas tierras de mita en hacienda con arrendatarios y renta incluida; es decir, habían privatizado de facto el predio de los de Mosocllaccta.

En medio del proceso y presionado por una sentencia anterior que lo obligaba a entregar la tierra a sus arrendatarios luego de un año de usufructo, Curo pretendió donar las tierras en disputa a la comunidad de Ayahuanco en 1850. Entonces, el abogado Bendezú arguyó que las tierras pertenecieron al «*ayllu mitma*», que era la parcialidad ascendiente de sus patrocinados de Mosocllaccta.

Al finalizar el año, ambos contendores decidieron transar para solucionar el problema y acordaron que Curo quedaba en posesión del predio de Parobamba mientras que las otras tierras pasaban a manos de los pobladores de Mosocllaccta. Por su parte, el apoderado de Ayahuanco, José Antonio Meneses, exigió la posesión de las tierras de Tantayoc para sus representados, reclamo que quedó en el aire ya que el proceso culminó con la conciliación.

ARGUMENTOS MORALES Y PROTAGONISMO CAMPESINO

Los casos judiciales de las líneas precedentes describen una tensa disputa que involucró a diferentes pobladores de las alturas de Huanta (Culluchaca, Orccohuasi, Ccano, Ayahuanco y Mosocllaccta) con terceras personas (criollos o mestizos) en torno a la posesión de la tierra. Para individuos como Aguilar o Narváez, las tierras eran suyas en tanto habían sido conferidas a sus ascendientes por los curacas en el siglo XVII y, por lo tanto, transformadas en propiedad privada. Al contrario, para los campesinos de las alturas de Huanta, las tierras eran comunales y su posesión colectiva se remontaba a la época colonial, en tanto sirvieron para el cumplimiento de ciertas obligaciones como el mantenimiento de los mitayos coloniales y sus familias. Por tal motivo, en el transcurso de la primera disputa,

los Guachaca —quienes fueron demandados por Aguilar y Palomino, como vimos anteriormente— mostraron una supuesta cédula real del siglo XVI y un testamento de inicios del siglo XIX como pruebas tangibles de sus argumentos. La cédula, aparentemente dada por el rey Carlos V en 1541, sentenciaba que «los pastos, montes i aguas como son las tierras altas de puna, como Iquicha [sic] y Allcasencca inmedios ahogos y otros nombres sean comunes en las nuestras Indias» (ADRAAy, 1541, Folder 6, f. 55r). Es decir, creaba la posesión colectiva del común de indios en una época muy temprana, cuando los conquistadores españoles guerreaban entre sí y todavía no existía el Virreinato del Perú.

No obstante, el testamento que acompañaba a esta cédula real, supuestamente emitido en 1805, privatizaba las tierras de Culluchaca y Orcocoguaasi a favor de los Guachaca:

En las punas de Iquicha [sic] a los ocho días del mes de junio de mil ochocientos cinco, por ante mí el ciudadano don Mariano Añaños, juez de paz de este distrito, testigos de mi actuación a falta de escribano, la parte don Mariano Huachaca, Tiburcio Huachaca, Hilario Huachaca, Pascual Huachaca, Andrés Huachaca, Julián Huachaca, Manuel Huachaca, Martín Huachaca, Candelaria Huachaca, Feliciano Huachaca. De los colinderos limita por el sur Cachi Urcuna, Uchuypunco Ccasa, Qato Puncuccasa, Calvario Punta, Ilulluchacaca, limita por el esta Tayaccasa, colinda [sic] de Aguilar, Rumicruz Ccasa, Yanahuilca de Cuchillada,, Oscocococha, Ponco Huaycco, limita por el norte Cceropampa a las orillas del río Chacahuaycco, Tnacochuaycco, Chilca Pucyu a las orillas del río, Incacorral Pampa a las orillas del río, Ochcocho Huaycco, Tendachayocc Punta, que se encuentran a los colindas en totalmente del terreno de rodeo que se dividen las tierras de este nombre, son los mismos que los Huachaca han poseído de tiempo en comunidad, que tienen su derecho por los mencionados i se hallan por reconocidos de mitad, o de comunidad de los Huachaca. El juez de paz de Iquicha, testigos o actuarios. Don Mariano Añaños (ADRAAy, 1541, Folder 6, f. 50).

No es posible determinar la autenticidad de estos instrumentos mientras no se observen los originales, pues en el siglo XIX los campesinos exhibieron solamente copias. Pueden ser apócrifos, ya que mencionan una figura como las *tierras comunales* (tierras de repartimiento) que recién aparecerá con los virreyes Hurtado de Mendoza y Francisco de Toledo, además del «distrito de Iquicha», una jurisdicción que emergió en la década de 1830, cuando los campesinos de las alturas de Huanta ocuparon un territorio para escapar de la represión posterior a la sublevación promonárquica y al amparo de una identidad (*iquichanos*) inventada en el transcurso de esta insurrección (Méndez, 2002, p. 23). Sin embargo, en el

transcurso del proceso judicial aparecen como importantes porque configuran un *argumento moral* para la defensa campesina de las tierras, que valoraba la antigüedad de los títulos y la posesión colonial junto a la herencia familiar, antes que el respaldo al antiguo régimen.¹¹ En todo caso, los campesinos extraen del antiguo régimen aquel enunciado que les permita legitimar la propiedad de las tierras en los tribunales del Estado republicano.

También los litigantes de Mosocllaccta recurrieron al pasado colonial para probar su propiedad de las tierras que disputaban con Narváez y sus vecinos de Ayahuanco. Ellos exhibían una composición del siglo XVII, otorgada por el compositor Antonio de Oré y refrendada por el virrey Melchor Portocarrero Lasso de la Vega en 1692, que les confería las tierras de Guamancacca y Llocra, cerca de Vizcatán, y un pedido de 1767 del curaca Bernardo Sulca Inga para la posesión de los predios de Parobamba, Pacaycasa, Cantuyoc y Pallcca. Además, con estos instrumentos intentaban demostrar que estas tierras fueron destinadas por el común para el pago de la contribución, cuando el contenido de la composición dice lo contrario. Se trataba de tierras realengas vendidas por la Corona a los indígenas,

cuyos títulos obtiene el suplicante y para que ninguna persona inquiete ni perturbe a los indios de su comunidad en la posesión tan antigua y legítima que tienen de las referidas tierras y sean lanzados de ellas las personas que las detentasen (DIREAR, 1849, Leg. 5, f. 3v).

Así, con estos *argumentos morales* elaborados a partir de procesos históricos del antiguo régimen, los campesinos valoraban la antigüedad de sus títulos y resaltaban continuidad entre las posesiones de sus ancestros coloniales y las tierras que reclamaban como su propiedad decimonónica.¹² Por supuesto que los funcionarios judiciales del Estado republicano dudaron de estas hiperbólicas

¹¹ La idea del *argumento moral* remite a los enunciados valorativos e históricos que los campesinos elaboran para lograr la posesión o propiedad de terrenos en disputa, que intentan ser respaldados por variados documentos provenientes de los archivos comunales o de las escribanías o notarías cercanas y que no necesariamente se relacionan con los hechos fácticos o la experiencia histórica. Miguel La Serna (2013, pp. 254-258) utiliza este concepto al analizar la disputa judicial que sostuvieron en el siglo XX los campesinos de Chuschi con la familia Del Solar Flores por los terrenos de Yaruca y a partir de él descubre un conflicto cultural y racial entre ambas partes. Sin embargo, fue Heraclio Bonilla (1989) quien usó primero la categoría al estudiar el conflicto entre los campesinos de Ocos y Pampas para señalar que la idea de que los campesinos contemporáneos tienen raíces ancestrales aparece como evidente.

¹² Sucederá lo mismo en el siglo XX, cuando comunidades como Rodeopampa presentaron los mismos documentos para demostrar su posesión inmemorial de tierras y solicitar ante el Estado su reconocimiento oficial.

filiaciones coloniales-republicanas y optaron por sentenciar a favor de poseionarios privados como Aguilar o Palomino. Asimismo, se preocuparon por sancionar el motivo intrínseco de los pleitos: la propiedad de la tierra, siguiendo la tradición jurídica del momento; es decir, combinando jurisprudencia de variada procedencia. En el pleito que involucraba a los campesinos de Ayahuanco, los litigantes optaron por conciliar, pero uno de ellos no dejó de proclamar la continuidad colonial en la posesión de las tierras.

Además, con estos *argumentos morales* los campesinos de las alturas de Huanta elaboraban un suerte de *discurso histórico* que debía de ser usado como un arma de combate para identificar históricamente al contrincante y avasallarlo en el escenario judicial mencionando su discontinuidad en el tiempo (Foucault, 2001, p. 69). En tal sentido, no solo el Estado, sino los mismos campesinos transformaban el proceso judicial en un conflicto que prolongaba la larga guerra decimonónica en la que participaron. No se olvide que los pobladores de Culluchaca, Orccohuasi, Ccano, Ayahuanco y Mosocllaccta apoyaron a los realistas en la emancipación y se comprometieron en la sublevación promonárquica de 1827-1839. Dicha conflictividad se proyecta y representa, por ejemplo, en el pugilato verbal que los personeros, apoderados y abogados de ambas partes sostuvieron en el proceso. En 1850, luego de que Basilia Cárdenas exigiera que los Guachaca desocupen las tierras de Culluchaca y Orccoguasi, apareció en el juzgado Mariano Guachaca y a través de su apoderado Melchor Vivanco pidió al juez que se le exima de la responsabilidad de contestar a Cárdenas porque su escrito «era obscuro» (DIREAR, 1850, Leg. 36, f. 9r.). El «agente de pleitos» retrocedió al punto inicial de la controversia para minimizar el pedido de la demandante cuestionando nuevamente la legitimidad de la sucesión que beneficiaba a Francisco Aguilar con la posesión del predio. El abogado de Cárdenas, José María Bendezú, retrucó con arresto los argumentos de su colega Vivanco y en un último e intenso escrito presentado ante el juez de primera instancia precisó lo siguiente:

Por decreto del 21 de junio de 1853 de fojas 22 el antecesor de usted ordenó se justiprecien los terrenos litigiosos. En efecto, infinidad de veces se han dirigido cartas, órdenes a los jueces de paz, pero jamás han podido ni pueden constituirse a aquellos lugares por miedo a los Guachaca y Apanccoray, hombres crueles y malvados que se ríen de los magistrados. Últimamente se comisionó al juez de paz de Tambo don José Villavicencio, más ni este ni los otros han tenido valor de hacer se cumplan las órdenes del juzgado (DIREAR, 1853, Leg. 36, f. 37r).

La actitud conflictiva de los Guachaca le confería a la disputa judicial un cariz bélico, no solo por la experiencia beligerante de estos litigantes —dicha familia había liderado la sublevación promonárquica de 1827-1839, como veremos luego— sino porque se asume que es un medio para lograr un fin considerado justo, cuyo empleo no plantea problemas, puesto que el individuo ejerce también un poder de facto. Como dice Benjamin, la justicia es el criterio de los fines y la legalidad es el criterio de los medios:

Pero, si se prescinde de esta oposición, las dos escuelas [derecho natural y derecho positivo] se encuentran en el común dogma fundamental: los fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos y estos pueden ser empleados al servicio de los fines justos (1995, p. 15).

Por lo tanto, la posesión de la tierra es considerada como un fin justo y, en tal representación, la violencia como medio legal aparece como posible y hasta pertinente para la justicia y el derecho. En suma, el derecho y la política aparecen como la prolongación de la guerra por otros medios.

Es interesante constatar que los campesinos de las alturas de Huanta decidieron o aceptaron tramitar los pleitos por la tierra en las instancias judiciales del Estado peruano. Al acudir a los tribunales no solo asumieron y cumplieron la ritualidad judicial, sino que replicaron la tradición jurídica de amalgamar normas de distinto origen para darle el ropaje legal a sus argumentos históricos y morales (Pereyra, 2022, pp. 232-233), siempre acompañados de sus apoderados y abogados.

Se puede refutar la participación campesina en el proceso judicial dada su situación de iletrados y argüir que el «agente de pleitos» consultó las normas, preparó los alegatos, elaboró los argumentos y asistió a las audiencias de forma unilateral. Pero ello no es del todo preciso, pues los campesinos estuvieron al tanto de los detalles del proceso y de las leyes a partir de su vínculo permanente con el letrado, llegando a compartir con él la autoría de las ideas y argumentos que presentaban en el proceso y que se ajustaban a las normas y a la ritualidad judicial. Además, participaron de las audiencias al asistir como demandantes, demandados o testigos y confrontar los alegatos de la parte contraria o las decisiones del juez. En tal sentido, con los juicios del siglo XIX sucedió lo mismo que con las actividades notariales de la colonia: en aquellos los campesinos se convirtieron en coautores del proceso y en sujetos de la escritura sin necesidad de manejar las fórmulas judiciales, llegando a «escribir por manos ajenas» (Burns, 2005, p. 45).

LAS AUTORIDADES JUDICIALES Y LOS LÍDERES CAMPESINOS

Los juicios estudiados se desarrollaron principalmente en juzgados rurales como el de Aranzhuay y ante funcionarios o jueces provenientes del mismo entorno local o provincial. Por lo tanto, cabe preguntarse por las autoridades que administraron los pleitos a nombre del Estado.

Los expedientes judiciales nos proporcionan datos al respecto. Por ejemplo, el pleito por las tierras de Culluchaca y Orccoguasi fue visto por primera vez en 1814 —al finalizar la era colonial y el primer interregno liberal— por el subdelegado del partido de Huanta Bernardino Esteban de Zevallos. Bajo la égida del sistema de intendencias, los subdelegados fueron las principales autoridades en los partidos, encargados de administrar justicia en lo civil y penal especialmente entre la población indígena, además de cumplir con algunas funciones similares a las de los intendentes en sus respectivas jurisdicciones. Pero, en el interregno liberal, los Cabildos Constitucionales les arrebataron gran parte de sus funciones, pues los nuevos órganos de gobierno empezaron a encargarse de los diversos asuntos relacionados con la hacienda, guerra, policía y justicia ordinaria (Guarisco, 2011). Además, terminaron completamente subordinados al jefe político y militar de la intendencia, al encargarse del reclutamiento de milicianos por disposición de este.

Los Cabildos Constitucionales se instituyeron en poblaciones con más de mil habitantes; y en la zona rural, los Cabildos de indígenas asumieron diversas funciones políticas, militares y judiciales relacionadas con la situación de guerra. Al formarse las guerrillas, se encargaron de reclutar hombres, abastecer con recursos y recolectar tributos. Alcaldes y regidores asumieron la jefatura de las guerrillas, o los líderes de las partidas se transformaron en autoridades del Cabildo. Todo este proceso ocasionó el traslado del poder del centro urbano a la periferia rural, algo que Annino ha denominado como «ruralización de la política» (2010, pp. 235-283). Precisamente, ello ocurrió en las alturas de Huanta.¹³

Efectivamente, en las dos disputas judiciales, las autoridades indígenas del Cabildo jugaron roles importantes al motivar la demanda, contactar a los testigos o recusar las decisiones del magistrado. Por ejemplo, cuando el teniente Gerónimo de Loayza confirió posesión de las tierras en disputa a Blas Aguilar (hermano de Francisco Aguilar), también comunicó a la población campesina la resolución del subdelegado de Huanta en los siguientes términos:

¹³ Sucedió también en Pampa Cangallo, donde los *moro chucos* —quienes respaldaron a los patriotas en la Independencia— establecieron una estructura de poder al nominar a sus propias autoridades, cobrar los tributos e imponer cupos y multas (Igue, 2008).

En dicho paraje, día, mes y año cité y notifique al alcalde de naturales don Melchor Guaylla, a sus regidores Cayetano Romero, Thomas Guicho, alguaciles mayores del dicho pueblo, colindantes Juan Vicaña, Fernando Guasaca, Pascual Vicaña y Thomas Guamán generales en sus personas, en particular y en general explicándoles en su lengua índica y por interpretación del subteniente Alejo Vivanco, a mayor abundamiento que entendieron y no firmaron por no saber y firma con dicho subteniente a ruego de ellos y por testigo (DIREAR, 1812, Leg. 5, f. 46r).

Al mismo tiempo, observó que los indígenas usufructuaban también los predios realengos de Ilicapata y Pucara. Entonces procedió a notificarlos para que reconozcan a un español, Lorenzo Guerrero, como el dueño de dichas tierras y le paguen arrendamientos,

... y el alcalde y los otros le hicieron conocer su malicia y que se computasen con los dueños. Especialmente Valerio Guamán, Prudencio Guachaca y otros alcaldes pasados afirmaron que siempre los han notificado para que se abstuvieran y dejasen libres y con todo habían aumentado barbechos y mediante estas justificaciones y por los autos que esclarecen la verdad de sus linderos prenotados, les amparé en derecho y debidamente y usando de equidad notifiqué a dichos indios que se compareciesen con los dueños a que dentro de ocho días comparecerán con documentos ante el señor subdelegado a deducir el derecho que tuviesen con apercibimiento... (DIREAR, 1812, Leg. 5, f. 49r).

Cabe precisar que en la primera cita cuatro campesinos son denominados como «generales en sus personas» por desempeñar tal vez alguna función militar en el contexto de la guerra por la independencia.¹⁴ Años después, los alcaldes y regidores de Mosocllaccta y Ayahuanco reclamaron ante el juez la propiedad de las tierras de Pacaycasa, Parobamba, Llamana y Pallcca y contrataron a sus abogados para el proceso. Los campesinos de Ayahuanco, al exigir que el predio de Pacaycasa quede en sus manos, presentaron el siguiente escrito al juez de paz de Aranzhuay:

Certificamos todas las comunidades mayores y menores, desde el alcalde hasta la última comunidad [...] y decimos la verdad por nuestras tierras de

¹⁴ Llama la atención que aquella primera cita se remonte a 1812, dos años antes de la rebelión de los hermanos Angulo, en la que los campesinos de las alturas de Huanta participaron apoyando a los realistas. ¿Acaso estos campesinos ya se habían movilizado antes, para, por ejemplo, reprimir a las fuerzas que eran enviadas al Alto Perú por la Junta de Gobierno de Buenos Aires?

mita que han sido poseídas desde nuestros antepasados padres, como aclaran las comunidades de los pueblos de Mayhuavilca, Pampa Coris, Huarcatán y Putis y no ser pertenecientes nunca por nunca a la comunidad de Mosocllaccta, cuando esta gente ha sido bajo el gobierno de Marccaraccay antes de su pueblo ahora pocos años, como podían haber sido estas dichas tierras pertenecientes a ellos y como no pleitearon a don Manuel Narváez quien muchos años estaba manejando llamándose por su hacienda cuando el dicho señor a varios de Mosocllaccta los degollaba sus ganados por sus daños o herbajes y no tuvieron valor de rescatar, ni hablar ni ir en defensa de las mencionadas tierras... (DIREAR, 1849, Leg. 5, f. 78r).

Como se habrá notado, en ambas disputas judiciales, alcaldes y regidores cumplieron funciones importantes al exigir la propiedad de las tierras, participar del proceso y relacionarse con los funcionarios coloniales o republicanos encargados de la administración de justicia. Es que en la etapa tardo-colonial, el Cabildo indígena se había institucionalizado para regular el acceso a la tierra, representar a los indígenas ante el poder colonial y organizar las guerrillas para la guerra de la independencia. En la era republicana, unos Cabildos se transformaron en municipalidades reconocidas por el Estado; algunas de estas llegaron a convertirse en municipalidades distritales (Diez, 1998). No obstante, desde la colonia y a lo largo de todo el proceso, los Cabildos no dejaron de ejercer poder: un poder proveniente de la participación de alcaldes y regidores en la Independencia o en las guerras civiles y que después fue reconocido por el Estado al aceptarlos como intermediarios con quienes interrelacionarse.

Llama la atención la mención a los Guachaca en la disputa por las tierras de Culluchaca y Orccoguasi. Ellos formaban parte de una familia que residía en las alturas de Huanta y se dedicaba a la agricultura y al arrieraje. Así, en el expediente aparece primero Prudencio Guachaca como «alcalde pasado» de Ninaqui. Luego, se menciona a los hermanos Mariano y Santos Guachaca como demandados. Pero el testamento aparentemente apócrifo de 1805 menciona a otros integrantes de la familia: Tiburcio, Hilario, Pascual, Andrés, Julián, Manuel, Martín, Candelaria y Feliciano Huachaca.

Sin duda, se trata de parientes (¿hermanos, primos, hijos o sobrinos?) del célebre líder Antonio Guachaca. Según Cecilia Méndez, este fue un arriero probablemente nacido en la hacienda de Uchuraccay que presumía haber recibido el grado de general del virrey La Serna (2014, p. 83). Agrega Husson que su carrera empezó en 1814, cuando combatió a los insurgentes cusqueños bajo el mando de Pedro José Lazón. Además, lo identifica como un líder carismático

y prestigioso, interesado en defender el estatus que había adquirido del sistema colonial (1992, pp. 82-86).

Después del levantamiento de 1827, Guachaca adquirió protagonismo político al encabezar una organización que cumplía funciones de Estado y a la que se conoce como «Gobierno de Uchuraccay». Este era una suerte de *gobierno regional* con sus propias autoridades y leyes, que se encargaba —entre otras cosas— de cobrar tributos, movilizar gente para el ejército campesino y administrar justicia en las disputas por tierras. Al respecto, Cecilia Méndez menciona que el arriero y comerciante huantino Manuel Leandro fue nombrado por Guachaca como gobernador y subdelegado de Acón y como tal resolvió tres disputas por tierras donde se cultivaba coca (2014, pp. 263-265). A estas agréguese el caso de las tierras de Culluchaca y Orcoguasi, en el que también intervino la jefatura de Guachaca.

Como vimos anteriormente, en 1849 los mestizos Aguilar y Palomino acusaron a los hermanos Mariano y Santos Guachaca por usurpar las tierras de Orcoguasi en el contexto del levantamiento de 1827-1839. Sus testigos precisaron tal afirmación:

...primitivamente poseyeron [las tierras] los Aguilares, pero desde el tiempo de las revoluciones, prevalidos de unas autoridades que ya no tienen voces cómo explicar, se han apoderado intereses ajenos, titulándolos patriotas por haber prestado sus servicios en alguna manera a la nación, quitando vidas si se oponían a esta revolución y que son tierras mitayas. Y por el recelo de que les corra detrimento en sus vidas, han guardado silencio hasta el tiempo pacífico como el presente, con la confianza de que, según sus papeles poderosos, la sentencia declarada por el señor juez subdelegado doctor don Bernardino Esteban de Cevallos [...] habían de ser restituidos (DIREAR, 1849, Leg. 36, f. 44.v).

Con la frase «prevalidos de unas autoridades que ya no tienen voces cómo explicar», los quejosos y sus testigos evocaban al «Gobierno de Uchuraccay». De seguro que el líder de esta jefatura favoreció a sus parientes con la propiedad del predio. Para ello interpretó de forma extensiva e interesada la anterior sentencia del subdelegado de Huanta Zevallos, pese a que dicha resolución favorecía a los ascendientes de Aguilar y Palomino y perjudicaba a los pobladores de la puna de Huanta.

CONCLUSIONES

En medio de una coyuntura de reactivación productiva, crecimiento demográfico y mayor presión sobre los recursos, los campesinos disputaron la posesión de las

tierras realengas a través de juicios que se realizaban en las instancias rurales del sistema tardo-colonial o en tribunales del naciente Estado republicano. Para dichas disputas designaron a sus abogados, reunieron viejos papeles y construyeron un discurso histórico particular que sirvió como *argumento moral* para litigar contra mestizos como los Aguilar o entre sí mismos.

Este *argumento moral*, que valoraba la supuesta continuidad entre las posesiones de los ancestros coloniales y los reclamos de los campesinos decimonónicos, sirvió como arma de combate para un proceso judicial donde se identificaba y avasallaba al contrincante. En efecto, litigantes como los Guachaca, quienes intervinieron en la Independencia y en la rebelión promonárquica de 1827-1839, desarrollaron una actitud belicosa en medio del juicio, como prolongando la guerra en el escenario judicial.

Dichos juicios, además, sucedieron en medio de una excepcionalidad permanente: cuando arreciaba la lucha por la independencia, culminaba la rebelión promonárquica de 1827-1839 o estallaban conflictos que confluyeron en la Confederación Perú-Boliviana; es decir, en el transcurso del proceso de formación del Estado republicano, no exento de conflictos y violencia, pero también con una *regulación cultural* desplegada en el ámbito judicial y que llegó a poblaciones rurales como los campesinos de las alturas de Huanta.

Por lo tanto, en el caso estudiado en las páginas precedentes, el derecho reproduce la violencia y engendra más violencia, de tal modo que lo legal y lo letal no dejan de animarse mutuamente, tal como Jean y John L. Comaroff (2009) observan en su análisis sobre las sociedades contemporáneas de África, Asia y América Latina.

Pero, en el caso visto anteriormente, la violencia que origina la excepcionalidad no es un mecanismo de defensa del Estado, sino es la causa de un Estado republicano que pretende constituirse como autoridad de dominación y, al mismo tiempo, reproducir y perpetuar las relaciones de fuerza implícitas a la guerra. No en vano Michel Foucault invirtió la famosa tesis del teórico de la guerra Carl von Clausewitz y postuló que la política era la continuación de la guerra por otros medios (2001, p. 29).

En tal contexto, campesinos como los Guachaca vieron en el proceso judicial el mecanismo adecuado para conectarse al Estado y continuar batallando contra los oponentes identificados, pero ahora dentro de los márgenes del mismo Estado republicano y de su orden jurídico en construcción.

REFERENCIAS

- Abello, I. (2003). El concepto de la guerra en Foucault. *Revista de Estudios Sociales*, 14, 71-75. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81501407>
- Aljovín, C. (2000). *Caudillos y Constituciones. Perú: 1821-1845*. FCE / PUCP. <https://doi.org/10.18800/historica.200002.010>
- Annino, A. (2010). La ruralización de la política. En A. Annino (Ed.), *La revolución novohispana, 1808-1821* (pp. 235-283). FCE. <http://doi.org/10.2307/j.ctv47w8m9.9>
- Archivo de la Dirección Regional Agraria de Ayacucho (ADRAAy). (1541). *Huanta 65-I: Rodeopampa*. Ayacucho, Perú.
- Benjamin, W. (1995). *Para una crítica de la violencia*. Leviatán.
- Bonilla, H. (1974). *Guano y burguesía en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Bonilla, H. (1989). *La defensa del espacio comunal como fuente de conflicto: San Juan de Ochos versus Pampas (Ayacucho), 1940-1970* [Documento de trabajo 34]. Instituto de Estudios Peruanos. <https://doi.org/10.21678/apuntes.73.699>
- Burns, K. (2005). Dentro de la ciudad letrada: la producción de la escritura pública en el Perú colonial. *Histórica*, 29(1), 43-68. <https://doi.org/10.18800/historica.200501.002>
- Comaroff, J. y Comaroff, J. L. (2009). *Violencia y la ley en la poscolonia: una reflexión sobre las complicidades Norte-Sur*. Katz Editores / Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona. <https://doi.org/10.2307/j.ctv14jx926.7>
- Corrigan, P. y Sayer, D. (2017). El gran arco: la formación del Estado inglés como revolución cultural. En P. Sandoval (Ed.), *Las máscaras del poder: Estado, etnicidad y nacionalismo* (pp. 107-176). Instituto de Estudios Peruanos. <https://doi.org/10.24201/es.1986v4n11.1219>
- Cotler, J. (1978). *Clases, Estado y nación en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Del Águila, A. (2013). *La ciudadanía corporativa. Política, constituciones y sufragio en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Demélas, M. D. (2003). *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*. Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos.
- Diez, A. (1998). *Comunes y haciendas. Procesos de comunalización en la sierra de Piura (siglos XVIII al XX)*. Centro Bartolomé de las Casas / CIPCA. <https://doi.org/10.1215/00182168-81-1-162>
- Dirección Regional de Archivo de Ayacucho (DIREAR). (1812). *Corte Superior de Justicia, Expedientes civiles de Huanta*. Ayacucho, Perú.
- Dirección Regional de Archivo de Ayacucho (DIREAR). (1820). *Municipalidad, Alcaldía: oficios remitidos*. Ayacucho, Perú.

- Dirección Regional de Archivo de Ayacucho (DIREAR). (1849). *Corte Superior de Justicia, Expedientes civiles de Huanta*. Ayacucho, Perú.
- Dirección Regional de Archivo de Ayacucho (DIREAR). (1850). *Corte Superior de Justicia, Expedientes civiles de Huanta*. Ayacucho, Perú.
- Dirección Regional de Archivo de Ayacucho (DIREAR). (1853). *Corte Superior de Justicia, Expedientes civiles de Huanta*. Ayacucho, Perú.
- Espinoza, W. (2019). *Etnias del Imperio de los Incas. Reinos, señoríos, curacazgos y cacicatos*. (Vol. 2). Universidad Ricardo Palma.
- Flores Galindo, A. (2005). *Buscando un inca: identidad y utopía en los andes*. SUR Casa de Estudios del Socialismo. <https://doi.org/10.1017/s0395264900144336>
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. FCE. <https://doi.org/10.24201/edu.v10i03.332>
- Gálvez, J. F. (1996). *Las bases del Estado peruano y el proceso de independencia* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Repositorio institucional de la Universidad Complutense de Madrid. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/61723>
<https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.02>
- Guarisco, C. (2011). *La reconstitución del espacio político indígena. Lima y el Valle de México durante la crisis de la monarquía española*. Universitat Jaume I. <https://doi.org/10.6035/america.2011.28>
- Huertas, L. (1982). Diezmos en Huamanga. *Allpanchis*, 14(20), 209-235. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8463437> <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v14i20.1193>
- Husson, P. (1992). *De la guerra a la rebelión (Huanta, siglo XIX)*. Instituto Francés de Estudios Andinos / Centro Bartolomé de las Casas. <https://doi.org/10.18800/historica.199301.006>
- Igue, J. L. (2008). *Bandolerismo, patriotismo y etnicidad poscolonial. Los morochucos de Cangallo, Ayacucho, en las guerras de la independencia, 1814-1824* [Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/636>
<https://doi.org/10.17013/risti.26.17-30>
- La Serna, M. (2013). Los huérfanos de la justicia: Estado y gamonal en Chuschi antes de la lucha armada. En R. Ayala (Ed.), *Entre la región y la nación. Nuevas aproximaciones a la historia ayacuchana y peruana* (pp. 247-287). Instituto de Estudios Peruanos-Ayacucho CEHRA. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1ks0bv9.10>
- Méndez, C. (2002). *El poder del nombre, o la construcción de identidades étnicas y nacionales en el Perú: mito e historia de los iquichanos* [Documento de trabajo 115]. Instituto de Estudios Peruanos. <https://doi.org/10.31819/9783964565501-024>

- Méndez, C. (2013). La guerra que no cesa: Guerras civiles, imaginario nacional y la formación del estado en el Perú. En C. Thibaud, G. Entin, A. Gómez y F. Morelli (Eds.), *L'Atlantique Révolutionnaire. Une perspective Ibéro-Américaine* (pp. 379-420) Les Perséides. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.67574>
- Méndez, C. (2014). *La república plebeya. Huanta y la formación del Estado peruano, 1820-1850*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Nugent, D. y Alonso, A. M. (2002). Tradiciones selectivas en la reforma agraria y la lucha agraria: cultura popular y formación del estado en el ejido de Maniquipia, Chihuahua. En J. Gilbert y D. Nugent (Comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del estado* (pp. 175-212). Era. <https://doi.org/10.53077/haal.v2i01.74>
- Pereyra, N. E. (2016). Los campesinos de Huamanga y la rebelión de 1814. En S. O'Phelan (Ed.), *1814: la Junta de Gobierno del Cuzco y el sur andino* (pp. 339-362). Instituto Francés de Estudios Andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú / Fundación M. J. Bustamante de la Fuente. <https://doi.org/10.18800/9786123172640.002>
- Pereyra, N. E. (2020). *Campesinos republicanos. La sociedad rural de Ayacucho y el Estado peruano en el siglo XIX (1840-1880)* [Tesis doctoral, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/16644> <https://doi.org/10.18800/9786123172640.002>
- Pereyra, N. E. (2022). Estado republicano, liberalismo y sociedad rural en Ayacucho (Perú) en el siglo XIX. En L. E. Castro y A. Escobar (Eds.), *Independencias, Repúblicas y espacios regionales: América Latina en el siglo XIX* (pp. 211-241). Iberoamericana Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783968692883-008>
- Rabinovich, A. (2012). La máquina de guerra y el Estado: el Ejército de los Andes tras la caída del Estado central del Río de la plata en 1820. En J. C. Garavaglia, J. P. Ruiz y E. Zimmerman (Eds.), *Las fuerzas de guerra en la construcción del Estado. América Latina, siglo XIX* (pp. 205-240). Prohistoria. <https://doi.org/10.24133/age.vol16.n01.2023.14>
- Remy, M. I. (1988). La sociedad local al inicio de la República. Cusco, 1824-1850. *Revista Andina*, 6(2), 451-482.
- Sala, N. (2001). *Selva y Andes: Ayacucho (1780-1929) historia de una región en la encrucijada*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. <https://doi.org/10.4000/bifea.7196>
- Scott, J. C. (1998). *Seeing like a State. How certain schemes to improve the human condition have failed*. Yale University Press. <https://doi.org/10.1017/s0956793300001837>

- Sobrevilla, N. (2019). *Los inicios de la República Peruana. Viendo más allá de la «cueva de bandoleros»*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://doi.org/10.17013/risti.26.17-30>
- Tilly, Ch. (1990). *Coerción, capital y los Estados europeos, 900-1990*. Alianza.
- Vega, M. (1997). *Conflictos, vida rural y representaciones coloniales: Huamanga en el siglo XVIII* [Tesis de pregrado, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga]. <https://doi.org/10.53595/rlo.v2.i5.045>

«Esa foto es la que más me ha gustado de él»¹. Historias fotográficas familiares contadas por videollamadas

Mercedes Figueroa Espejo

 <https://orcid.org/0000-0002-1411-0871>

Pontificia Universidad Católica del Perú | Universidad Científica del Sur
figueroa.im@pucp.pe

RESUMEN

Este artículo propone reflexiones metodológicas sobre un trabajo etnográfico mediado digitalmente para explorar las memorias familiares de policías y militares muertos en acción de armas durante el conflicto armado interno peruano (1980-2000). Dicha exploración se llevó a cabo a través de la consulta de sus archivos fotográficos domésticos (analógicos y digitales) y a partir de las voces de sus familiares cercanas (viudas y hermana mayor), como una manera de visibilizar otras historias en relación con la violencia de esos años. La mediación digital de la investigación se sostuvo principalmente a través de videollamadas por WhatsApp, red social que permitió llevar a cabo entrevistas y ejercicios de photo elicitation² con fotografías analógicas para reconstruir historias de vida. Esta experiencia estimuló una serie de (re)adaptaciones y (re)aprendizajes para pensar estas videollamadas como lugares de encuentro etnográfico y como ventanas hacia la cotidianidad e intimidad de los hogares, invitando a repensar distancias y lugares de enunciación en contextos de investigación.

Palabras clave: memoria familiar, fotografía familiar, WhatsApp, etnografía digital, Perú.

¹ Carmen Victoria. Comunicación personal del 23 de abril de 2020.

² Consiste en el uso de imágenes para motivar mayores discusiones (Bignante 2010, Collier y Collier 1986).



“That Photo of Him is the One I Like the Most”. Family Photo Stories Told Over Video Calls

ABSTRACT

This article proposes methodological reflections on a digitally mediated ethnographic work that explores the family memories of police and military personnel killed in armed action during the Peruvian internal armed conflict (1980-2000). This exploration was carried out through the consultation of their domestic photographic archives (analog and digital) and from the voices of their closest relatives (widows and older sister). Thus, it was proposed to make visible other stories in relation to the violence of those years. The research digital mediation was held mainly through WhatsApp video calls. This social network allowed the conduction of interviews and photo elicitation exercises with analog photographs, to reconstruct life stories. This experience encouraged a series of (re)adaptations and (re)learnings to understand these video calls as ethnographic meeting places and as windows into the everyday and intimacy of homes, inviting to rethink distances and places of enunciation in research contexts.

Keywords: family memory, family photography, WhatsApp, digital ethnography, Peru.

INTRODUCCIÓN

Ana María, mientras sostiene el retrato de su esposo Daniel en la sala de su casa (Figura 1), me cuenta:

Esa es la foto que se hizo en marco grande, está en la sala donde nos juntamos. [...] debe ser del año 83, 84 más o menos. Sí, sale con uniforme, sino que está sonriendo, por eso la enmarcamos; la agrandamos y la enmarcamos. Ya después de que falleció fue eso (Ana María, viuda, comunicación personal, 3 de setiembre de 2020).

También me enseña otras fotos que tiene enmarcadas, de sus hijos y nietos, algunas de las cuales fueron regalos hechos por su hija y nuera. Luego, se dirige a su habitación y me muestra que, en una cómoda, ha habilitado un espacio dedicado espacialmente a sus familiares fallecidos, «mis finaditos», se refiere a ellos con cariño. «Todas las noches antes de dormir, los veo; cuando me levanto también los veo. [...] a veces cuando estoy con un poco de nostalgia se me da por verlas, son las que tengo más a mano» (Ana María, viuda, comunicación personal 3 de setiembre de 2020), me dice. En su habitación también tiene un escritorio cubierto por un vidrio, debajo del cual ha colocado fotos de otros familiares como sus hermanas, tíos y sobrinos.³ Seguimos conversando sobre sus fotos familiares y la melancolía que le genera verlas; pero también me cuenta que ahora disfruta mucho de tomar fotos con su celular a sus nietos. Sobre estas fotos me dice: «No las comparto en las redes, solamente a sus mamis vía WhatsApp; el resto es para mí» (Ana María, viuda, comunicación personal, 3 de setiembre de 2020).

Mientras conversábamos, podía notar la luz del sol entrando por la ventana de su sala en su casa en Comas (Lima), mientras en Berlín ya era de noche y hacía frío. Hacia el final de nuestra entrevista, convenimos una fecha y hora para nuestra siguiente sesión. Acordamos, como siempre, que le enviaría un recordatorio por nuestro chat en WhatsApp. Nos despedimos y ella cuelga. Yo reviso la grabación de la videollamada, guardo el archivo y una copia como *back up*. Sigo el mismo procedimiento con algunas capturas de pantalla que hice, que se convirtieron

³ Escasos meses antes de conocernos, una de sus hermanas falleció por COVID-19.

Figura 1. Fotografía de Daniel Aranda en casa de Ana María.



Fuente: *Still* de grabación de videollamada. Comunicación personal, 03 de setiembre, 2020. Imagen compartida con autorización de Ana María.

en una suerte de registro de mi observación durante mis entrevistas. Finalmente, antes de irme a dormir, en mi cuaderno de campo, realizo algunas anotaciones sobre mis impresiones de la conversación, identifico dudas y algunos datos que puedan haber quedado pendientes. Recuerdo que me hubiese gustado —y no fue la única vez— estar frente a ella para que notara mi mirada y escucha atentas cuando se puso triste (por algún recuerdo suyo y/o por alguna pregunta mía), para quizá tomar su mano o darle un abrazo. ¿Hubiese esto aliviado en algo la tristeza de los recuerdos evocados? Tal inquietud me acompañó durante gran parte de mi trabajo de campo, ante la imposibilidad de los encuentros que había imaginado y la ausencia irremediable de los familiares fallecidos.

Me pregunto igualmente si la secuencia de escenas que acabo de describir brevemente, no corresponde acaso a un encuentro, a un momento compartido. ¿No estábamos Ana María y yo conversando mientras me mostraba sus fotos en los diferentes ambientes de su casa? ¿No respondió Ana María a mis preguntas en el marco de mi investigación? ¿No reconozco, en mi interacción con ella, un proceso de construcción conjunta de relatos y conocimiento? Me animo a decir que sí. La interacción entre ambas, a pesar de las restricciones impuestas por la pandemia

por el COVID-19 (particularmente entre los años 2020 y 2021) y de las diferentes zonas horarias y geográficas donde físicamente nos encontrábamos, fue posible gracias a nuestros teléfonos celulares, a sus cámaras incorporadas y a nuestro acceso a internet. Tales dispositivos y tecnologías cotidianas (Hand, 2020; Gómez Cruz y Harindranath, 2020) no son particularmente recientes, pero las posibilidades comunicativas que me ofrecieron, frente a un estado de emergencia sanitaria de alcance global, resultaron muy reveladoras en el marco de un primer trabajo de campo realizado de manera remota, que involucró una serie de (re) aprendizajes y (re) adaptaciones.

Este artículo se enmarca en el desarrollo de mi tesis doctoral (2019-2023), la cual se pregunta por la participación de las memorias familiares en las disputas por las memorias sobre el conflicto armado interno peruano (1980-2000) (Comisión de la Verdad y Reconciliación – CVR, 2003). De esta manera, me aproximé a las memorias familiares de cuatro policías y dos militares muertos en acción de armas entre 1986 y 1993. Tal exploración tuvo lugar a través de la consulta de sus archivos fotográficos domésticos (analógicos y digitales) y a partir de las voces de sus familiares cercanas (cinco viudas y una hermana mayor); ello, como una manera de visibilizar otras historias con relación a la violencia de esos años.

Además, debido al contexto de restricciones sanitarias y sociales establecidas por el estado de emergencia en el Perú, el trabajo de campo etnográfico de la investigación inicialmente propuesto debió reformularse para ser llevado a cabo de manera remota (Postill, 2016). A través de una mediación digital por video-llamadas vía WhatsApp, la red social permitió realizar entrevistas y ejercicios de *photo elicitation* con fotografías analógicas para reconstruir historias de vida. Este ejercicio consiste en el uso de imágenes para motivar mayores discusiones (Bignante 2010, Collier y Collier 1986).

A continuación, comparto descripciones y algunas reflexiones metodológicas a partir de estas experiencias. Especialmente en lo que refiere a pensar las video-llamadas realizadas como: i) lugares de encuentro etnográfico, donde se aplicaron técnicas de observación participante, entrevista y *photo elicitation*, que generaron información y registros (visuales y audiovisuales) nuevos para la investigadora; y como ii) ventanas hacia la cotidianidad e intimidad de los hogares, invitando a repensar distancias y lugares de enunciación en contextos de investigación.

LA VIGENCIA DEL PASADO VIOLENTO EN EL PRESENTE

La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) indicó que, además de tratarse del conflicto de mayor duración y mayor costo económico, el conflicto armado interno (1980-1990) fue también el de mayor costo humano, estimando más de 69 000 víctimas, entre muertos y desaparecidos.⁴ En tal contexto, se identificó que las fuerzas del Estado (Fuerzas Armadas⁵ y Policía) fueron responsables de más del 60 % de las desapariciones forzadas y de alrededor de un tercio de las víctimas mortales (CVR, 2003); hechos por los cuales hoy enfrentan graves denuncias por violaciones a los derechos humanos. Esto sitúa a los integrantes de las fuerzas estatales como actores complejos ya que, dependiendo del contexto, por un lado, pueden presentarse a sí mismos y ser percibidos como vencedores de la guerra y héroes de la pacificación o como víctimas de acciones terroristas; y, por otro, pueden ser percibidos y denunciados como perpetradores (Boesten y Gavilán, 2023; Figueroa, 2023).

Tal complejidad es una muestra de las disputas por la verdad sobre lo sucedido durante este periodo de la historia reciente peruana que, como sociedad, seguimos afrontando. Se trata de una arena de discusión muy sensible entre diferentes sectores de la sociedad, sin posibilidad de lograr consensos (Ulfe, 2013; Dietrich y Ulfe, 2018) ni de proponer una reconciliación nacional (Ilizarbe, 2013; Reátegui, 2018). En relación con ello, es menester reconocer a las memorias sobre el pasado violento como objeto de disputa (Jelin, 2002), prestando atención al papel activo y productor de sentido de sus protagonistas (Barrantes y Peña, 2006). Tales disputas delimitan a su vez el marco discursivo y de representación desde el cual todos sus actores se desenvuelven. En estas dinámicas, sin embargo, tales actores no participan en las mismas condiciones; por lo que unas memorias son menos visibles que otras (Stern, 1999; Pollak, 2006). Tal es el caso de las memorias familiares de policías y militares fallecidos durante el conflicto armado interno.

Las familias de policías y militares fallecidos denuncian que tienen poca participación en las discusiones públicas sobre lo ocurrido en el Perú en esos veinte años. Tampoco se han sentido debidamente consideradas como sujetos de reparación por el Estado peruano durante su transición hacia la democracia. Poseen una relación tensa con sus instituciones —particularmente, en el caso

⁴ Para el año 2018, esta cifra fue actualizada a 77 552 víctimas fatales y un aproximado de 20 329 desaparecidos (Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas - DGBPD, 2018; mencionado en el Observatorio Internacional de Estudios sobre Terrorismo - OIET, 2019).

⁵ Constituidas por el Ejército, la Marina de Guerra y la Fuerza Aérea.

de la investigación: Ejército del Perú (EP) y Policía Nacional (PNP)— las cuales, si bien les otorgan cierto sentido de identificación y de orgullo por la formación dada a sus familiares fallecidos, también parece haberlas olvidado y no reconocen oportunamente sus derechos. Por esto último, se han conformado diferentes asociaciones de familiares,⁶ a partir de las cuales esperan, entre otras cosas, lograr una mayor visibilidad y una mejor gestión administrativa de sus beneficios (Figueroa, 2023).

Desde mi trabajo de investigación propongo reconstruir y hacer visibles las historias de vida de estos hombres que ya no están entre nosotros. Por un lado, porque sus historias son importantes para sus familias y hablar de ellas puede constituirse en una forma de reconocimiento. Por otro, porque espero que, desde dicho reconocimiento, puedan generarse otras reflexiones sobre las memorias del conflicto armado interno, más allá de aquellas propias de las instituciones estatales involucradas o de las que se instalan como oficiales (Broquetas, 2007; Del Pino y Yezer, 2013).⁷

Por su parte, las participantes de mi investigación son: Sandra, Mercedes, Carmen Victoria, Ana María, Carmen Katyuska y Diana. Se trata de seis mujeres que, al momento del trabajo de campo, tenían entre 60 y 71 años; todas, además de viudas, son madres y abuelas.⁸ Son ellas las que conservan gran parte de sus archivos fotográficos familiares realizan las prácticas fotográficas que describo en mi tesis. Igualmente, son usuarias de redes sociales, principalmente de Facebook y WhatsApp —desde las que también circulan sus fotos familiares pasadas y actuales, así como por supuesto sus posturas políticas—. En menor medida,

⁶ Parte de estas asociaciones también incluyen integrantes que son policías y militares en retiro.

⁷ Si bien no es el objetivo de este artículo, cabe señalar algunos alcances en relación con esta propuesta de investigación. Para el caso de los familiares de policías y militares fallecidos con los que he podido conversar, que son básicamente sus viudas, aprecio una estrecha relación entre la vida familiar y la vida policial o militar. Esto, a partir de las fotos familiares que se compartieron en el marco de la investigación, así como a partir de los espacios domésticos (relativamente) observados durante las entrevistas. Sus fotografías incluyen no solo escenas cotidianas o celebraciones familiares sino también retratos y registros de estos hombres en uniforme, recibiendo condecoraciones o en entrenamiento. Estas fotos forman parte importante de sus memorias familiares, ya que son un archivo al cual recurren para recordar —de acuerdo a lo que ellas mismas señalan— no solo al hombre valeroso, sino también al padre y esposo amoroso. En resumen, el recuerdo de la vida de un hombre ejemplar (ver: Figueroa, 2023).

⁸ Cuatro de ellas son viudas de policías, una de ellas es viuda de militar y la última, hermana mayor de militar. No fue intención de la investigación generalizar las experiencias de estas mujeres hacia otras familias con características similares. Por el contrario, fue a partir del reconocimiento de la especificidad de sus pérdidas que se propusieron las reflexiones realizadas.

hacen uso de plataformas como YouTube y Zoom. Según lo comentado por ellas, el uso de estas últimas se vio incrementado por el confinamiento. Sin su disposición a participar, a pesar de las condiciones dadas por el estado de emergencia durante los primeros meses de pandemia por el COVID-19, las reflexiones que aquí presento no serían posibles.⁹

Si bien no es objeto del presente artículo, resulta pertinente mencionar brevemente la manera en que las participantes se sitúan y participan en las disputas por las memorias sobre el conflicto armado interno. Por un lado, Sandra, Mercedes, Carmen Victoria, Ana María, Carmen Katyuska y Diana admiten el discurso institucional que presenta a sus familiares fallecidos como «héroes de la pacificación nacional». Es decir, como policías y militares honorables que realizaron el mayor de los sacrificios y que personifican los valores propios de sus instituciones, como: disciplina, valentía y patriotismo, así como el honor de portar el uniforme. Por otro, incorporan esta figura heroica a sus memorias familiares, para dar cuenta igualmente del buen padre, esposo e hijo que fueron en vida. Esto es: un buen policía y un buen militar a la vez que un buen hombre de familia. En definitiva, el recuerdo de un hombre ejemplar. Igualmente, desde las instituciones de las fuerzas del Estado y a partir de diversas actividades de conmemoración (Milton, 2018), se reconoce y conmemora esta figura heroica; lo que contribuye a legitimar las acciones cometidas en el pasado de reciente.

En contraste, cuando sus familiares murieron, al mismo tiempo que iniciaron su duelo, estas mujeres afrontaron el complicado aparato burocrático establecido por las instituciones policial y militar. Esta experiencia involucró la generación de documentación y el procesamiento de sus solicitudes, al menos, por cuatro instancias que estuvieron sujetas a cambios legislativos y de moneda nacional. Se trataba de una burocracia mayormente desconocida para ellas, que sintieron como poco empática y que a inicios de los noventa era además lenta. Sandra, Mercedes, Carmen Victoria y Diana todas tuvieron que esperar aproximadamente seis meses para hacer efectivos el cobro de sus pensiones de viudez y las de orfandad para sus hijos. Meses en los que no contaron con el soporte económico de sus esposos para la manutención de sus hogares.¹⁰ Carmen incluso contó con la entrega de víveres y juguetes de parte de los colegas de su esposo. Todas han tenido experiencias negativas, llegando a entablar, como viudas, procesos judiciales con la institución

⁹ Por motivos de espacio, me referiré a las participantes solo por sus nombres propios y/o de manera conjunta.

¹⁰ Además, las redes familiares de apoyo económico y emocional fueron diferenciadas entre todas las participantes.

policial y la militar por falta de reconocimiento, reducción y/o retrasos en sus beneficios. Es sintomático de estas interacciones que Sandra, Mercedes, Carmen Victoria y Ana María tengan aún procesos pendientes.

Por su parte, Carmen Katyuska recuerda que fue su madre quien tuvo que realizar estas tramitaciones luego de la muerte de su hermano menor. Ella recuerda esas gestiones con mucho pesar. Critica, además, la poca consideración para con los familiares de los integrantes más jóvenes del Ejército, institución que prioriza la atención a las familias que sus integrantes han conformado. Por ello, padres, madres y hermanos no suelen ser considerados como beneficiarios directos de una pensión, ni invitados principales en las ceremonias de conmemoración a los «héroes por la pacificación nacional» a diferencia de las mujeres que quedaron viudas. El hermano menor de Carmen Katyuska fallece con apenas 23 años y era soltero al momento de su muerte. Sin embargo, dejó un niño de 8 meses en la orfandad, debiendo realizarse los trámites para su pensión hasta culminar sus estudios universitarios. Al no haber contraído matrimonio, la madre de su hijo no fue considerada como beneficiaria. Como puede apreciarse en esta breve explicación, las participantes de la investigación dialogan con los discursos emitidos desde las fuerzas del Estado sobre el conflicto armado interno, al mismo tiempo que negocian y disputan su reconocimiento como familiares.

PANDEMIA: MÁS QUE UN CONTEXTO DE INVESTIGACIÓN

Inicialmente, me propuse acercarme a estas memorias familiares a partir de: i) la consulta de los archivos fotográficos familiares (Ortiz, 2006; Rose, 2016); ii) el uso de la técnica de *photo elicitation* en entrevistas en profundidad (Collier y Collier, 1986; Bignante, 2010); y iii) la observación de los ámbitos domésticos donde se exhiben y conservan las fotos familiares. La consulta de los archivos familiares y las entrevistas me permitiría, al mismo tiempo, invitar a las participantes de la investigación a elegir las fotos que consideren como más significativas de la vida de su familiar fallecido. Esto, con el fin de conocer su interacción con estas fotografías y la manera en que construyen estas narrativas visuales (Silva, 1998). Todo ello implicaba visitar sus hogares, para realizar las entrevistas y conocer sus archivos fotográficos familiares, así como la observación del lugar (físico y emocional) que ocupa la foto de familia.

Con el inicio de la pandemia por COVID-19 y las estrictas restricciones sociales dadas en el marco del estado de emergencia declarado en Perú en

marzo de 2020,¹¹ fue necesario rediseñar la estrategia de trabajo de campo de modo que pudiera llevarla a cabo de forma remota (Postill, 2016; Miller 2018 y 2020). De esta manera, las entrevistas fueron realizadas mediante video llamadas de WhastApp, una de las redes sociales más usadas por las participantes de la investigación y la elegida por ellas mismas para nuestras interacciones. Tal adaptación conllevó una serie de retos éticos y metodológicos ya que, por un lado, debí conocer y contactar por primera vez a la mayoría de las participantes, así como hablar sobre temas sensibles y ver fotografías con ellas a través de dicha mediación. Por otro, porque se trató de una primera experiencia de etnografía remota por parte de la investigadora que implicó reaprendizajes en un contexto de gran crisis e incertidumbre.

Por ejemplo, en plena crisis sanitaria y unos meses después de iniciado mi trabajo de campo, la crisis política que el Perú venía atravesando durante la última década alcanzó un punto álgido el 9 de noviembre de 2020, cuando el Congreso decidió, por mayoría, destituir a Martín Vizcarra como presidente de la República por «incapacidad moral permanente», debido a las investigaciones iniciadas por la Fiscalía por indicios de presunta corrupción. Esta decisión, desencadenó el rechazo generalizado de la población, que se manifestó masivamente en las calles y a nivel nacional. En este contexto, la Policía Nacional del Perú (PNP) acude a vigilar el orden público. El 14 de noviembre, en la ciudad de Lima, hizo uso excesivo de la fuerza en parte de las manifestaciones; lo que resultó en 2 jóvenes muertos y más de 40 heridos, denuncias por secuestro y violencia sexual. A raíz de ello, circula la consigna «policía asesina» en las protestas siguientes y en redes sociales. Los dos jóvenes fallecidos fueron elevados espontáneamente a la categoría de «héroes de la democracia» por los manifestantes, generando una serie de iniciativas de conmemoración y protesta.

Frente a ello, familiares de policías en actividad y policías en retiro también salieron a calles en defensa de sus seres queridos y de la institución policial, rechazando tajantemente su calificación de «asesina». Representantes de sectores políticos y económicos que aprobaron la vacancia defendieron públicamente del accionar de la PNP. En el proceso, circuló información sobre los antecedentes penales de los jóvenes fallecidos, cuestionando su calidad de héroes; a la vez

¹¹ Sobre el anuncio de Decreto Supremo que declara estado de emergencia nacional para hacer frente al coronavirus, consultar: https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/566444/Mensaje_a_la_Naci%C3%B3n_15-03-20.pdf. Asimismo, sobre el estado de emergencia como una medida que permite la restricción de derechos, consultar: <https://idehpucp.pucp.edu.pe/notas-informativas/los-derechos-delimitados-y-el-estado-de-emergencia/>

que se resaltó la heroicidad incuestionable de los policías fallecidos durante el conflicto armado interno (1980-2000), recordando su valoración como «héroes de la pacificación nacional». Asimismo, se destaca su labor heroica en primera línea durante la pandemia. Los memoriales espontáneos dedicados a los jóvenes fallecidos y las manifestaciones sucesivas fueron desmantelados de manera clandestina e incluyeron pintas expresando: «terrorismo nunca más».

En este escenario, en el que confluyeron crisis precedentes, se activaron e interactuaron diferentes memorias sobre el pasado reciente, de la mano a su vez de diferentes repertorios. En definitiva, posicionamientos en disputa por la figura del héroe desde la institucionalidad de la PNP —y del Estado, en definitiva— que es reproducida por las familias de sus integrantes; así como desde la demanda ciudadana en el espacio público. En dicha disputa entraron en juego diferentes usos de las memorias sobre el pasado reciente, las percepciones sobre sus actores y sus agendas a futuro.

Si bien no asistieron a dicha movilización, algunas de las participantes de la investigación circularon la convocatoria en sus redes sociales, incluyendo WhatsApp. Asimismo, fue motivo de conversaciones con al menos dos ellas durante nuestras videollamadas, quienes expresaban su apoyo al accionar policial y su desacuerdo con los manifestantes al incumplir la inamovilidad social. También compartían, por la misma red social, información sobre las protestas y los fallecidos; así como sobre el desarrollo de la pandemia en el Perú. De esta manera, tales eventos evocaron las memorias sobre el pasado violento, así como el rol de las fuerzas de Estado para al restablecimiento del orden; lo cual se manifestó en las entrevistas y el proceso de selección de fotografías. Como se verá más adelante, las opiniones y actitudes frente a estos eventos también evidenciaron las distancias —no solo geográficas— entre investigadora y participantes.

En ese sentido, la pandemia no solo fue el contexto en el que realicé la investigación, sino que esta atravesó totalmente las experiencias compartidas con las participantes. En primer lugar, moldeó las decisiones metodológicas, como la mediación digital para la conversación, la observación y la consulta de fotos. También condicionó los tiempos y disposición de las participantes, ya que debieron realizar cambios profundos en su cotidianeidad. Asimismo, tanto participantes como investigadora compartieron situaciones que agudizaron la sensación de incertidumbre debido a que en nuestras familias se dieron contagios y fallecimientos por COVID-19. En tercer lugar, hizo evidente las desigualdades de acceso y calidades diferenciadas de conexión a Internet, así como adicionó consultas y reflexiones teóricas no planificadas.

CONOCIENDO HISTORIAS Y MIRANDO FOTOS FAMILIARES POR VIDEOLLAMADAS DE WHATSAPP

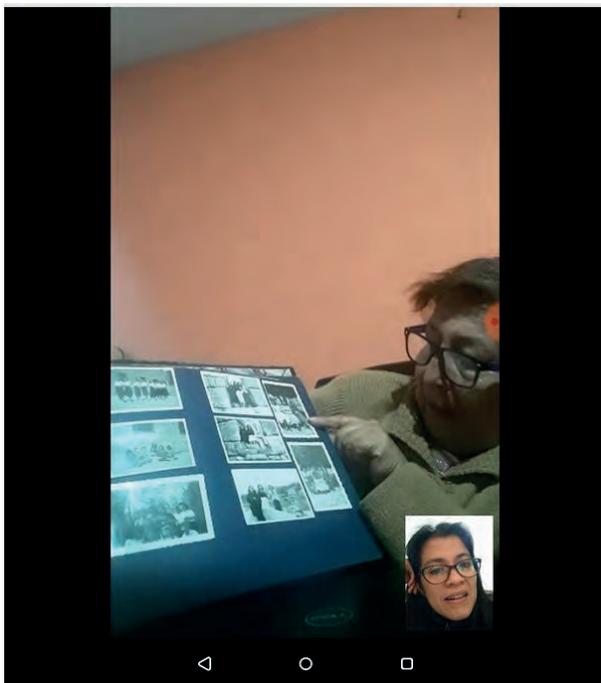
«Extrañarse de lo familiar
es fundamental de la labor etnográfica»
(Restrepo, 2018, p. 35).

Las entrevistas semiestructuradas me parecieron adecuadas como método para mi investigación porque me permitían preguntar sobre situaciones del pasado, que no pude observar directamente; así como aspectos delicados en la vida de las participantes. Además, en mi búsqueda por profundizar sobre sus memorias y fotografías familiares, debía conocer sobre sus prácticas fotográficas pasadas y actuales, así como los significados y valoraciones de las mismas. Asimismo, al tratarse de experiencias particulares, esperaba poder generar cierto vínculo de confianza para comentarlas a detalle, identificar relaciones entre los temas que había mapeado y estar atenta a la presencia de aquellos temas no previstos. Finalmente, anticipaba la expresión de emociones intensas, que esperaba poder acoger con mi escucha empática.

Con el inicio de la pandemia, los retos señalados se complejizaron aún más. La mediación digital de las entrevistas, a través de videollamadas de WhatsApp,¹² no solo fue una respuesta frente a la exigencia del trabajo de campo remoto, sino que también intentó recrear una conversación natural, profundizar en el detalle y ganar confianza. Luego de contar con la disposición de las participantes y su aprobación para realizar el registro audiovisual de las videollamadas, se pudo realizar el trabajo de campo considerando las adaptaciones necesarias a la coyuntura y las reflexiones éticas y metodológicas que ello también generaba. Esta dinámica fue posible gracias a las cámaras de nuestros celulares y nuestro uso de *WhatsApp*, dispositivos sobre los que teníamos conocimiento previo y que permitieron el intento de reproducir una conversación cara a cara, lo más fluida posible (Figura 2).

¹² Sobre WhatsApp como una tecnología presente en diferentes aspectos de nuestra vida (cotidiana, profesional, familiar), consultar: Gómez Cruz y Harindranath (2020).

Figura 2. Carmen Katyuska muestra y relata sobre el álbum de su madre.



Fuente: *Still* de grabación de videollamada. Comunicación personal, 09 de junio, 2020. Imagen compartida con autorización de Carmen Katyuska.

Además, dicha red social también fue el medio por el cual compartieron sus selecciones fotográficas; es decir, las versiones digitalizadas de la mayor parte de sus fotos elegidas. Debido a que sus familiares fallecieron entre los años 1986 y 1993, la gran mayoría de las fotos que las participantes conservan en casa son analógicas. Por ello, solían fotografiar con las cámaras de sus celulares estas fotos analógicas para enviarlas luego por WhatsApp. Por supuesto, la solicitud de fotos que consideraran como más significativas implicó un proceso de búsqueda y selección que no pude apreciar, pero sobre el cual se tuvo que preguntar. De esta manera, siguiendo las recomendaciones de Rose (2016), fuimos precisando foto por foto: no solo en cuanto a lo que cada una retrataba y su contexto de registro, sino el archivo donde se conservaban y las razones para su selección.¹³

¹³ Para ello, desde mi propio celular, no solo me comunicaba con ellas; sino que, al girar mi cámara, podía enseñarles la pantalla de mi laptop para ver las fotos que me habían enviado, ya descargadas y ampliadas, y conversar sobre ellas.

Igualmente, esta reconstrucción recontextualizaba aquellas fotos analógicas ubicadas en álbumes, sobres o cajas como insumos etnográficos en el marco de la investigación.¹⁴ Si bien las fotos familiares adquieren valoraciones en el tiempo a partir de su conservación y consulta (Keightley y Pickering, 2014), el traslado de estas imágenes desde su materialidad analógica hacia su digitalización con y en el celular y luego, hacia (su uso) en mi texto de tesis —o en resultados de investigación como este artículo— conllevó una reconfiguración también de sus significados iniciales y prácticas asociadas a estos.

Selección fotográfica como lugar de trabajo de campo

A partir de la invitación a seleccionar las fotografías familiares para contar las historias de vida de sus familiares fallecidos, las participantes de la investigación se acercan a remirar sus fotografías desde sus experiencias previas con ellas, así como desde los recuerdos que tales imágenes les evocan.¹⁵ Desde estas búsquedas y consultas, orientadas además por las preguntas de investigación, surgen discusiones interesantes. Estas preguntas estuvieron orientadas por la intención de identificar el lugar (físico y emocional) de las fotografías familiares en la configuración de sus memorias alrededor del pasado violento, incluyendo preguntas sobre la vida de las participantes y la de sus seres queridos fallecidos, así como otras preguntas relacionadas a la consulta, conservación y usos de estas fotografías. Estas indagaciones sobre y con sus fotos conllevaron, a su vez, a la

¹⁴ Debido a cuestiones de espacio y a los objetivos del presente artículo, no podrán describirse las diferentes prácticas fotográficas cotidianas identificadas entre las participantes. Sin embargo, debido a que la propuesta de la investigación involucró contar historias personales y familiares a partir de una selección de fotografías de familia y los recuerdos que activa, resulta importante mencionar que se tuvo una aproximación a estas como prácticas sociales y no solo como un tipo particular de imágenes (Rose, 2016). Brevemente, estas prácticas involucran, por un lado, la presencia material de la foto familiar en el ámbito doméstico, entendida como objeto (en álbumes y otras formas de archivo, así como colocadas y exhibidas en marcos, entre otros) y su valoración (emocional y simbólica). Por otro, las continuidades entre registros pasados (analógicos) y actuales (digitales / digitalizados) de estas imágenes familiares y su relevancia en los trabajos de memoria (Jelin, 2002).

¹⁵ Para las participantes de esta investigación, sus fotografías familiares son objetos e imágenes valiosas; su conservación misma resulta en una práctica afectiva. Por ello, a partir de su consulta, se evocan recuerdos sobre momentos compartidos, se conmemoran vidas perdidas y se expresan emociones y sentimientos. Todo ello, hace que las fotos sean importantes para las memorias familiares; repercutiendo, a su vez, en las diferentes valoraciones y resignificaciones que tienen a través del tiempo.

expresión de los diálogos y negociaciones con los discursos de las fuerzas del Estado anteriormente mencionados.

Las fotos elegidas por las participantes nos muestran lo que, para ellas en particular como esposas/viudas y hermana, resulta más significativo. Esto es, pensando en sus familiares fallecidos como individuos particulares a la vez que desde el vínculo familiar mismo que ellas tenían (y mantienen) con ellos. Las fotos elegidas dan cuenta de la historia familiar que la mayoría de estas mujeres tuvieron con sus esposos, refieren a la familia que formaron juntos, la cual se vio prontamente interrumpida por el fallecimiento de estos hombres en acción de armas entre 1989 y 1993. Las selecciones fotográficas realizadas han sido ordenadas cronológicamente: algunas se inician con fotos cuando estos hombres aún eran solteros o parejas de sus entonces futuras esposas, incluso durante sus entrenamientos de formación policial o militar; otras, con su foto de matrimonio. Esta foto en particular muestra un momento importante en la historia personal de estas mujeres y marca el inicio de la familia que iniciaron con sus esposos.¹⁶

Luego, continúan otras fotos que muestran a estos hombres con sus hijos cuando eran muy pequeños, en cumpleaños, bautizos y reuniones familiares; imágenes de eventos que, podríamos decir, habitualmente conforman un álbum de familia y que refuerzan —en su registro y conservación— la unidad familiar y su continuidad (Bourdieu, 2003; Kim, 2005; Ortiz, 2006; Rose, 2016). Estas imágenes familiares interactúan con escenas del trabajo de Roberto, Marco, Arsecio, Daniel y Maximiliano; ya no solo se trata de sus entrenamientos y formación cuando eran solteros, sino de su labor como policías y militares en diferentes partes del país. Son imágenes que también forman parte de la memoria y álbumes familiares. Su inclusión en estas selecciones fotográficas da cuenta de su valor, las razones por las que se han conservado y cómo se han resignificado en el tiempo. La presencia del uniforme en diferentes escenas familiares o cotidianas es una de las primeras señales de cómo la vida policial o militar se encuentra estrechamente relacionada con la vida personal y familiar (Figuroa, 2023).

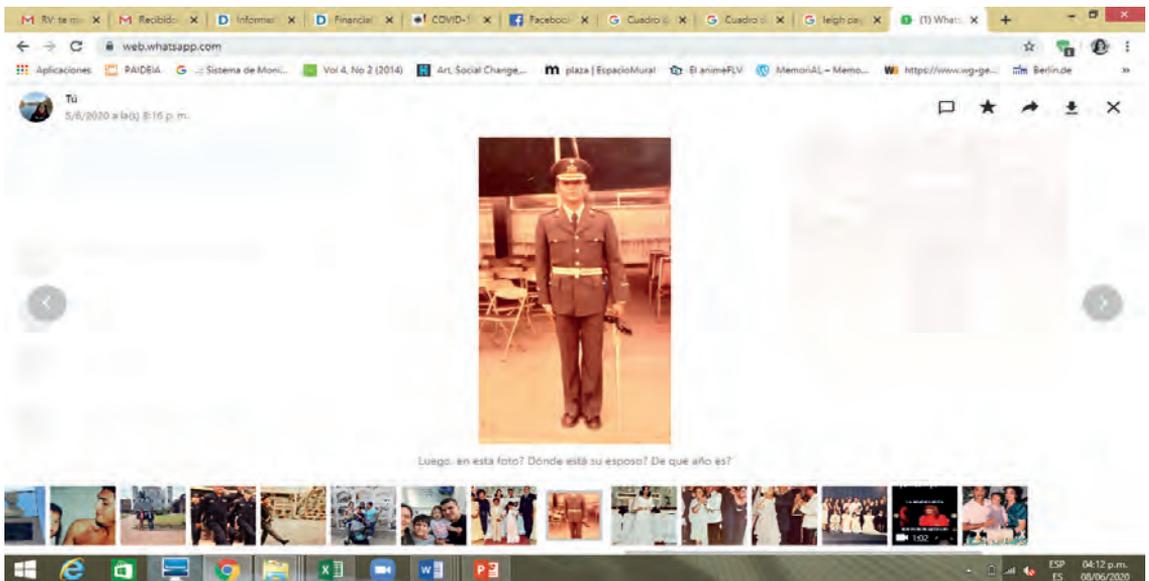
¹⁶ La foto de matrimonio, además, evidencia un vínculo que se mantiene a través del tiempo. Las participantes que perdieron a sus esposos durante el conflicto armado interno se posicionan como viudas y mujeres de familia en sus narrativas familiares, pero también frente a las instituciones de las fuerzas del Estado que las consideran beneficiarias de los derechos laborales de sus integrantes fallecidos y que le son transferidos por ley. Al respecto, ver: Figuroa (2023).

Figura 3. Fotos de padres e hijos compartidas por las participantes.



Fuente: Izquierda, Daniel y su primer hijo de un año, antes de iniciar un partido de fútbol con colegas de trabajo. Lima, enero 1991. Derecha superior, Maximiliano con su hija de 6 meses. Arequipa, 1988. Derecha inferior, Roberto con su hijo de 7 meses. Piura, 1987. Fotos compartidas con autorización de Ana María, Diana y Sandra.

Figura 4. Captura de pantalla que muestra la selección de fotografías realizada por Sandra.



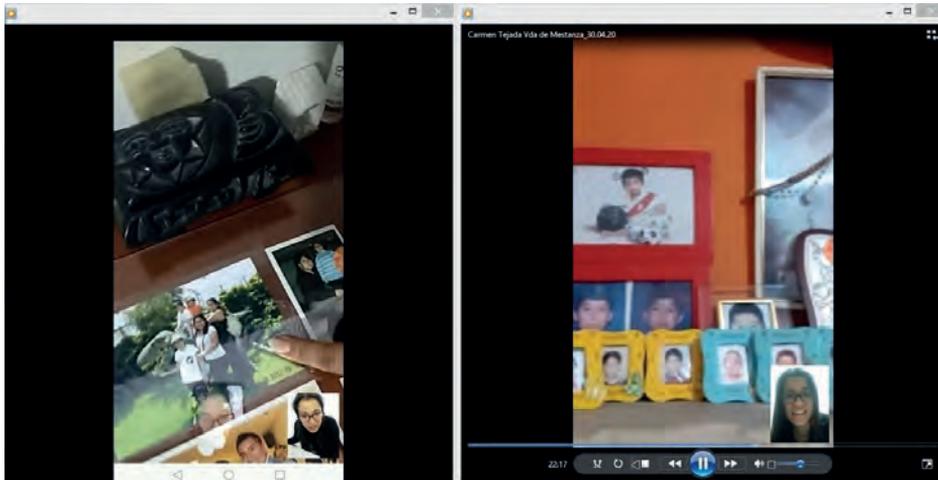
Fuente: Elaboración propia, 2023. Imagen compartida con autorización de Sandra.

De esta manera, la selección fotográfica siguió siendo un lugar de observación para la investigación y pudo generar un ejercicio de *photo elicitation*: mediante el cual las participantes evocan más y otros recuerdos al (re)mirar sus fotos. Esta dinámica, considero, también le otorgó continuidad a la investigación, permitiendo varios registros (generados tanto por las participantes como por la investigadora) a la vez que la delimitación —aunque no necesariamente una definitiva— del trabajo de campo en términos de situaciones metodológicas, de entradas y salidas. Durante las entrevistas, también hice preguntas sobre lo que significan las fotos familiares para las participantes y sus familias, por qué y cómo las conservan, con qué frecuencia las revisan. En este punto, fueron ellas quienes tomaron la iniciativa de girar sus celulares para mostrarme, a través de sus cámaras, las fotos que también tenían expuestas en casa: en marcos de diferentes tamaños, fotos con ampliaciones o pequeños altares domésticos, entre otros. Esto me permitió preguntar por estas otras fotos, explorar por su significado y valoraciones. El hecho de que me mostraran sus álbumes familiares y otras fotos que tienen en casa, posibilitó un cierto encuentro con una cultura material relevante para mi investigación.

En este punto, noté que, en cierto modo, estaba observando sus entornos domésticos; espacios que había descartado ante la digitalización de nuestros encuentros. Estas observaciones no se dieron solo durante las entrevistas ya que algunas participantes me enviaron pequeños videos o fotos de los ambientes de sus casas donde tenían fotos familiares (Figura 5). De esta manera, pude observar también los lugares donde se exhiben otras imágenes, notando la presencia cotidiana de los retratos de sus familiares (o la presencia de su ausencia cotidiana). Estos primeros recorridos fueron interesantes y reveladores. Si bien dependían del manejo de la cámara de los celulares por parte de las participantes¹⁷ y de la calidad de nuestras conexiones, sentí que estaba siendo llevada por los diferentes ambientes de esas casas; una nueva forma, desde mi experiencia previa como investigadora, de «estar ahí». Asimismo, al recibir sus archivos, «fuera» del marco temporal de realización mismo de las videollamadas, sentía que estaba siendo trasladada al campo nuevamente, colocándome —a veces sorpresivamente— en situaciones metodológicas que merecen ser contempladas más profundamente.

¹⁷ A pesar de utilizar el teléfono inteligente para hacer fotos, el hecho de girar el móvil y no poder ver la pantalla les dificultaba mucho hacer un buen encuadre.

Figura 5. Capturas de videollamadas.



Fuente: Izquierda, Ana María mostrándome las fotos que guarda debajo de un vidrio sobre su cómoda. Captura de pantalla de videollamada, 03-09-2020. Derecha, fotos en marco que se exhiben en la habitación de Carmen Victoria. Captura de pantalla de videollamada, 30-04-2020. Imágenes compartidas con autorización de Ana María y Carmen Victoria.

Tales situaciones plantean reflexiones no solo en relación a la configuración misma del campo sino en relación con la cualidad etnográfica de la data generada en marcos temporales diferenciados entre investigadora y participantes. Estos datos, generados en esas condiciones, continúan siendo etnográficos debido al posicionamiento y mirada de la investigadora ante tales imágenes, compartidas en el marco de una agenda de investigación (Ferguson y Gupta, 1997; Marcus 2001). Además, por supuesto, debido a las reflexividades de las propias participantes, involucradas en sus selecciones fotográficas y el acto mismo de compartirlas.

Igualmente, al hacer uso de mi celular y cuenta de WhatsApp personales, mi posicionamiento como investigadora se evidenciaba visual y materialmente en las conversaciones con las participantes, que se encontraban incrustadas entre otras conversaciones de corte personal y familiar. Es decir, la posibilidad de identificar las conversaciones con las participantes entre tantas otras fue expresión de mi posicionamiento e interacción con ellas. Además, cada conversación con las participantes se constituyó en material y fuente de consulta, en los que podía verificar fechas de envío, algunas opiniones emitidas y, por supuesto, mantener otro repositorio de las fotografías compartidas. En definitiva, las conversaciones

con cada una de las participantes configuraron archivos particulares que registraban la interacción y data etnográfica generada.¹⁸

Celulares como lugar y mediación de encuentros etnográficos

La propuesta de Edgar Gómez Cruz (2017) en relación con una «etnografía celular» parte por reconocer que los métodos en investigación social deben ser, a la vez: «soluciones creativas que respondan a los retos específicos de cada proyecto, y apuestas críticas que ayuden a replantear nuestras preguntas sobre fenómenos emergentes. [...] La renovación de nuestro arsenal metodológico debería ser una cuestión en constante evolución» (2017, p. 80). En ese sentido, tal reconocimiento resulta útil para repensar los objetivos desde otras perspectivas, así como para ampliar nuestras preguntas y teorías. Así, la «etnografía celular» se plantea como una reflexión aun transitoria, en diálogo. De un lado, por la mediación misma del trabajo de campo a partir del uso de teléfonos celulares; de otro, considerando las metodologías como fluidas e incluso temporales, más que como un modelo rígido a ser seguido o imitado. En ese sentido, esta propuesta se presentó como acorde a mi propia aproximación: que fue tomando forma (aunque ninguna fija) en cada videollamada y envío de fotografías.

En contraste, el uso del teléfono celular resulta ser uno de los más extendidos entre las tecnologías digitales además de tener un lugar relevante en la investigación etnográfica digital. Gómez Cruz propone la noción de «etnografía celular»¹⁹ no solo como aquella que hace uso del teléfono celular para la recolección de datos o que estudia cómo dicha tecnología es utilizada y percibida por las personas. Para el autor, se trata de:

Aquella que relaciona, a través de diversos dispositivos teóricos y metodológicos, a la pregunta sobre la relación entre diversas células (visualidad,

¹⁸ Esto se complejiza con la consideración misma del celular como archivo fotográfico familiar o álbum de familia. De acuerdo con lo señalado por Sandra, las fotos familiares en las que aparece su difunto esposo han sido digitalizadas por sus hijos y compartidas por el grupo de WhatsApp que han conformado entre ellos. Tal plataforma es muy utilizada entre ellos porque viven en ciudades diferentes, pero también porque a través de esta comparten las fotos mencionadas, comentándolas y mirándolas, de alguna manera, todos juntos. Así, se reconfigura la práctica misma de conservar y consultar las fotografías familiares.

¹⁹ El autor concibe la idea igualmente con una doble acepción: i) en referencia al teléfono celular como objeto, instrumentos y campo; ii) su propio nombramiento: «teléfonos *móviles* o *inteligentes*, esa unidad interconectada pero independiente, reticulada y escalable, unitaria pero múltiple: lo celular» (2017, p. 86, cursivas del autor).

movilidad, espacialidad, conectividad, sensorialidad y automatización, etc.). [...] unidades de observación/acción/conjuntos de prácticas que pueden formar la base del trabajo etnográfico (Gómez Cruz, 2017, p. 87).

El celular en mi investigación fue objeto a la vez que herramienta, haciendo posible la interacción con las participantes a la vez que, en el proceso, tanto sus celulares como el mío, nos posicionaron en situaciones de trabajo campo etnográfico. Asimismo, fue sinergia entre campo y objeto, y se constituyó en método a partir del cual pude observar las prácticas de las participantes en línea —incluidas nuestras propias interacciones por videollamada— así como tener conocimiento sobre sus archivos fotográficos familiares, sus prácticas fotográficas conmemorativas y valoración de sus fotos. Igualmente, hizo posible la co-construcción de los relatos sobre sus familiares fallecidos y una comprensión sobre la forma en que sus memorias participan de las disputas por la verdad sobre el pasado violento. Además, al hacer posible el intercambio y circulación de fotografías, contribuyó a la conformación de otros archivos como lugares de observación (Figura 4).

Finalmente, el registro de data etnográfica tampoco fue el previsto: además del audio de las entrevistas, realicé capturas de pantalla y grabaciones de las videollamadas²⁰, que incluyen mi propio rostro y generan discusiones sobre la presencia (y distancia) del/a investigador/a. De manera similar a la presencia de mis interacciones con las participantes entre las diferentes conversaciones presentes en mi cuenta personal de WhatsApp, mi rostro puede apreciarse claramente y está incrustado en el registro del desarrollo mismo de mis entrevistas (Figuras 1, 2 y 4). Verme gesticular y entonar, expresar emociones y performar la aplicación misma de las técnicas propuestas fue novedoso, incluso extraño, con relación a experiencias previas. Pero, sobre todo, tal apreciación evidenció la presencia del investigador en los datos mismos que genera. No es posible que pensar al investigador como fuera de ellos.

REFLEXIONES FINALES

La pandemia por COVID-19 fue más que el contexto de esta investigación ya que atravesó las diferentes experiencias de la investigadora, así como de las participantes. La interacción con ellas siempre fue pensada como un reto complejo, por las diferentes distancias entre nosotras. Por un lado, porque se trata de mujeres

²⁰ Con las implicancias técnicas que ello implica: calidad de conexión, caída de aplicación, capacidad de dispositivo, entre otros.

entre 60 y 70 años con quienes, por ejemplo, no comparto posturas políticas ni acuerdos plenos sobre la participación de las fuerzas estatales durante el conflicto armado interno. Por otro, debido a los temas delicados a tratar con ellas durante la investigación, como la pérdida de un ser querido muy cercano y el maltrato institucional, así como por la intimidad que también retratan las fotos familiares, los vínculos afectivos, escenas de lo cotidiano y de lo privado. Con el inicio de la pandemia y sus restricciones sociales, dicho reto adquirió otras complejidades. Por ello, creo que es realmente importante reconocer que la mayoría de estas adaptaciones no habrían sido posibles sin la colaboración de las participantes. No solo por la cantidad de horas que le han dedicado a mi investigación; sino también porque aceptaron participar utilizando estos canales, mostrándome sus fotos y compartiendo anécdotas familiares, así como recuerdos dolorosos.

Es importante reiterar que la disponibilidad de teléfonos celulares y servicios de Internet fue determinante para poder llevar a cabo el trabajo de campo; ambos aspectos, como se anotó, delinearón igualmente el perfil de las participantes. Asimismo, nuestros celulares y el uso de WhatsApp, además de la disposición de las participantes para conversar y su conocimiento previo con estos dispositivos, hicieron posibles todas nuestras interacciones durante el trabajo de campo: compartiendo experiencias, viendo fotos juntas, riendo y llorando acompañadas. Asimismo, el teléfono celular fue objeto, medio y «lugar» de encuentro etnográfico. Admito mi sorpresa (y reconozco la importancia) en relación con su manejo de redes sociales y de la cámara de sus celulares, lo que hizo posible este desarrollo. También lo permitió la iniciativa de su parte de realizar registros de la presencia de fotos en sus entornos domésticos para compartirlas conmigo. El teléfono celular fue, además, el soporte de las aplicaciones usadas para poder realizar las entrevistas por videollamadas y su registro; por ello, se configuró también como un repositorio de los intercambios realizados con las participantes (pudiendo consultar fechas de interacción y datos puntuales, entre otros) así como de las imágenes compartidas por las participantes.

La red social WhatsApp también fue medio y «lugar». Así, durante el desarrollo de las entrevistas pude explicar previa y adecuadamente mis objetivos, plantear mis preguntas en diferentes sesiones temáticas y apreciar parte de los archivos fotográficos. También pude absolver dudas, reconocer las agencias (y agendas) de las participantes y tener una aproximación empática a sus memorias y experiencias. La continuidad de las mismas contribuyó, nuevamente, a generar confianza y comodidad entre nosotras; lo cual considero fundamental para abordar estos temas delicados. En definitiva, pude tener claridad sobre el

proceso de co-construcción de conocimiento que se estaba generando con ellas y con orientación de las preguntas de investigación.

Adicionalmente, WhatsApp no solo fue el medio que hizo posible las interacciones y la construcción de un conocimiento relacional, fue la herramienta que permitió otra circulación de estas fotos familiares, así como la generación de otras imágenes no esperadas: capturas de pantalla y breves registros audiovisuales. En estas, mi presencia adquiere igualmente otra dimensión, al encontrarse mi rostro, mi propia imagen, visualmente incrustada en los registros como parte de estos, como oyente, como sujeta y como investigadora, como parte del contexto de la expresión misma de estas memorias.

Cabe reconocer igualmente que las posibilidades metodológicas y de abordaje etnográfico que permitieron nuestros teléfonos celulares y conocimiento previo sobre redes sociales involucran su condición de tecnologías vitales. Esto es, que se trata de dispositivos y tecnologías digitales que atraviesan los diferentes ámbitos de nuestra vida (trabajo, familia, educación, entre otros) y contribuyen a que podamos gestionarlos. Entre tales ámbitos, se encuentra el hacer memoria familiar. En relación con ellos, para fines de las reflexiones de este artículo, destaco que el teléfono celular permite una mayor continuidad en el registro de escenas familiares en la actualidad, así como la digitalización de imágenes originalmente analógicas y la conformación de otros archivos. WhatsApp y otras redes sociales son, a su vez, espacios en los que estas imágenes son compartidas digitalmente y en los que otros familiares o amistades pueden verlas y comentarlas.

Asimismo, la aplicación de grabación en pantalla posibilitó registros audiovisuales que no estaban previstos y exige una reflexión metodológica, no solo sobre la forma en que se están recogiendo los datos empíricos, sino también sobre la naturaleza de los datos en sí mismos (su registro, transcripción y tratamiento). Se trata de aspectos que también me invitan a repensar mi presencia y posición como investigadora.

Finalmente, el uso de estas mediaciones también requiere otras reflexiones que no podrán profundizarse aquí pero que, considero, merecen ser mencionadas. La primera está relacionada al manejo de las emociones que acompañan las narraciones dolorosas sobre las muertes y la ausencia de sus seres queridos. Frente a ello, me pregunto también por el manejo de las propias. En segundo lugar, más allá de la discusión que los trabajos de investigación en redes sociales generan sobre lo público y lo privado, me animaría a decir que estas mediaciones también permiten problematizar sobre la esfera íntima y cotidiana, así como la presencia misma de los/las participantes. Esto, debido a que, en algunas de las entrevistas

con las participantes, pude notar su comodidad al estar en sus habitaciones, echadas en sus camas o incluso comentando lo que en ese momento también estaban viendo por televisión.

REFERENCIAS

- Barrantes, R. y Peña, J. (2006). Narrativas sobre el conflicto armado interno en el Perú: la memoria en el proceso político después de la CVR. En F. Reátegui (Coord.), *Transformaciones democráticas y memorias de la violencia en el Perú* (pp.16-40). IDEHPUCP. <https://doi.org/10.4000/books.iheal.10678>
- Bignante, E. (2010). The use of photo-elicitation in field research. Exploring Maasai representations and use of natural resources. *EchoGéo*, (11). <https://doi.org/10.4000/echogeo.11622>
- Boesten, J. y Gavilán, L. (2023). *Perros y promos. Memoria, violencia y afecto en el Perú posconflicto*. IEP. <https://doi.org/10.4000/books.iheal.10678>
- Bourdieu, P. (2003). *Un arte medio: ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*. Gustavo Gili.
- Broquetas, M. (2007). Fotografía y Desaparecidos. En Montevideo (Dept.) Intendencia Municipal. Centro Municipal de Fotografía, *Segundas Jornadas sobre Fotografía. La fotografía y sus usos sociales* (pp. 181-205). Intendencia de Montevideo. <https://doi.org/10.7764/tesisuc/art/1806>
- Collier, J. y Collier, M. (1986). *Visual Anthropology: Photography as a research Method*. University of New Mexico Press.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. CVR. <https://doi.org/10.1080/13260219.2005.10426817>
- Del Pino, P. y Yezer, C. (Eds.). (2014). *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú*. IEP / IFEA. <https://doi.org/10.7476/9789978105740.0005>
- Dietrich, M. y Ulfe, M. (2019). Contra Narrativas. Antropología Visual y «Activismo de la Memoria» en el Perú. *Forma: revista d'estudis comparatius. Art, literatura, pensament*, (18), 81-105, <https://raco.cat/index.php/Forma/article/view/360898>
- Ferguson, J. y Gupta, A. (1997). Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology. En J. Ferguson y A. Gupta (Eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science* (pp. 1-46). University of California Press. <https://doi.org/10.2307/jj.5973134.4>
- Figueroa, M. (2023). «Él dio su vida por nosotros». Reflexiones sobre el recuerdo de policías y militares a partir de sus fotos familiares. *Argumentos*, 4(1), 83-110. <https://doi.org/10.46476/ra.v4i1.148>

- Gobierno del Perú (2020). *Anuncio de Decreto Supremo que declara Estado de Emergencia Nacional para hacer frente al Coronavirus*. https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/566444/Mensaje_a_la_Naci%C3%B3n_15-03-20.pdf
- Gómez Cruz, E. y Harindranath, R. (2020). WhatsApp as ‘technology of life’: Reframing research agendas. *First Monday*, 25(12). <https://doi.org/10.5210/fm.v25i12.10405>
- Gómez Cruz, E. (2017). Etnografía celular: una propuesta emergente de etnografía digital. *Virtualis*, 8(16), 77-98. <https://doi.org/10.2123/virtualis.v8i16.251>
- Hand, Martin 2020. Photography meets Social Media: image making and sharing in a continually networked present. En Pasternak, G. (ed.) *The Handbook of Photography Studies* (pp. 310-326). Bloomsbury.
- Instituto de Democracia y Derechos Humanos – IDEHPUCP (16 de marzo de 2020). *Los derechos delimitados y el estado de emergencia. El estado de emergencia es un estado de excepción que permite la restricción de ciertos derechos*. IDEHPUCP. <https://idehpucp.pucp.edu.pe/notas-informativas/los-derechos-delimitados-y-el-estado-de-emergencia/> <https://doi.org/10.47919/fimga.oc20.0023>
- Ilizarbe, C. (2013). Nos alcanzó el futuro. *Ideele Revista*, (233), 39-40. https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/1870_digitalizacion.pdf
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Kim, Y. (2005). *The family album. Histories, Subjectivities and Immigration in Contemporary Spanish Culture*. Bucknell University Press.
- Keightley, E. y Pickering, M. (2014). Technologies of memory: Practices of remembering in analogue and digital photography. *New Media & Society*, 16(4), 576-593. <https://doi.org/10.1177/1461444814532062>
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702209> <https://doi.org/10.24850/j-tyca-2017-05-06>
- Miller, D. (2018). Digital Anthropology. En F. Stein (Ed.), *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. University College London. <https://doi.org/10.29164/18digital>
- Miller, D. (3 de mayo de 2020). *¿Cómo hacer una etnografía durante el distanciamiento social?* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=NSiTrYB-0so>
- Milton, C. (2018). *Conflicted Memory: Military Cultural Interventions and the Human Rights Era in Peru*. University of Wisconsin Press.
- Ortiz García, C. (2006). Una lectura antropológica de la fotografía familiar. En P. Amador, J. Robledano y R. Ruiz (Eds.). *Cuartas Jornadas Imagen, Cultura y Tecnología* (pp. 153-166). Editorial Archiviana. <https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/9430>.

- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de las identidades frente a situaciones límite*. Ediciones Al Margen.
- Postill, J. (2016). Remote Ethnography: Studying Culture from Afar. En L. Hjørth, H. Horst, A. Galloway, y G. Bell (Eds.), *The Routledge Companion to Digital Ethnography* (pp. 61-69). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315673974>
- Reátegui, F. (2018). *La innecesaria reconciliación*. En: Noticias IDEHPUCP, 16 de enero. <http://idehpucp.pucp.edu.pe/opinion/la-innecesaria-reconciliacion-felix-reategui>. <https://doi.org/10.2307/j.ctv8bt2p8.8>
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <https://doi.org/10.17126/joralres.2021.077>
- Rose, G. (2016). How to Look at Family Photographs: Practices, Objects, Subjects and Places. En G. Rose, *Doing Family Photography: The Domestic, the Public and the Politics of Sentiment* (pp. 11-24). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315577890-2>
- Serranò, A. (5 de julio de 2019). *Las heridas aún abiertas por el conflicto armado interno en Perú: la incesante vulneración del derecho a la justicia de las víctimas*. Observatorio Internacional de Estudios sobre Terrorismo – OIET. <https://observatorioterrorismo.com/actividades/las-heridas-aun-abiertas-por-el-conflicto-armado-interno-en-peru-la-incesante-vulneracion-del-derecho-a-la-justicia-de-las-victimas/>
- Silva, A. (1998). *Álbum de familia. La imagen de nosotros mismos*. Norma.
- Stern, S. (1999). De la memoria suelta a la memoria emblemática: Hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998). En E. Jelin (Comp.), *Las conmemoraciones: Las disputas en las fechas «in-felices»* (pp. 11-33). Siglo XXI. <https://doi.org/10.17141/iconos.18.2004.3130>
- Ulfe, M. E. (2013). *¿Y después de la violencia que queda? Víctimas, ciudadanos y reparaciones en el contexto post-CVR en el Perú*. CLACSO. <https://doi.org/10.4000/books.iheal.10663>

Representaciones sociales del insulto entre estudiantes de la Institución Educativa Mariscal Cáceres en Ayacucho, Perú

Juan B. Gutiérrez Martínez

 <https://orcid.org/0000-0001-8352-4106>

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga – Ayacucho, Perú

juan.gutierrez@unsch.edu.pe / juangutimart@gmail.com

Violeta Zaga Llantoy

 <https://orcid.org/0009-0004-4152-9821>

Dirección Regional de Educación – Ayacucho, Perú

viozaga-74@gmail.com

RESUMEN

El principal objetivo de esta investigación fue analizar las representaciones sociales sobre los actos de insulto verbal entre los estudiantes del tercer grado de secundaria en la Institución Educativa Mariscal Cáceres, ubicada en el distrito de Ayacucho en Perú. La información empírica se obtuvo a través de la encuesta y su respectivo instrumento: el cuestionario de percepción y valoración —que incluyó preguntas cerradas y abiertas—, el cual fue aplicado a un total de 64 estudiantes, tanto varones como mujeres. Los resultados revelan que el 95 % de los estudiantes encuestados manifiestan haber sido víctimas de los actos de insulto verbal. A pesar de esto, definen y categorizan dichos actos como una simple «falta de respeto», seguido, en menor medida, de otras categorías: violencia, agresión e incluso lo consideran como algo normal. Para enfrentar esta situación, los estudiantes toman diversas decisiones y acciones: quejarse con sus padres y profesores, responder con violencia física, intercambiar insultos, guardar silencio o simplemente dejarse llevar por la situación. Por tanto, los estudiantes no son meros espectadores o agentes pasivos frente al problema que experimentan, sino que poseen y despliegan la capacidad de agencia.

Palabras clave: insulto, institución educativa, representaciones sociales, estudiante, agencia.



Social Representations of Insults Among Students of The Mariscal Caceres Educational Institution in Ayacucho, Peru

ABSTRACT

The main objective of this research was to analyze the social representations on the acts of verbal insults among third grade high school students at the Mariscal Caceres Educational Institution, located in the district of Ayacucho in Peru. The empirical information was obtained through the survey and its respective instrument: the perception and valuation questionnaire—which included closed and open questions—, that was applied to a total of 64 students, both male and female. The results reveal that 95 % of the students surveyed stated that they had been victims of verbal insults. Despite this, they define and categorize such acts as a simple “lack of respect”, followed, to a lesser extent, by other categories: violence, aggression and even considered as something normal. To cope with this situation, students take various decisions and actions: complaining to their parents and teachers, responding with physical violence, exchanging insults, remaining silent or simply letting themselves be carried away by the situation. Therefore, students are not mere spectators or passive agents in the face of the problem they experience but possess and deploy their capacity for agency. Keywords: insult, educational institution, social representations, student, agency.

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo de investigación se centra en determinar si el acto del insulto verbal es categorizado y valorado como violencia o no en la representación de los estudiantes del tercer grado de educación secundaria en la Institución Educativa Mariscal Cáceres, ubicada en el distrito de Ayacucho en Perú.

La mencionada institución educativa es una de las más representativas de la región debido a su larga trayectoria. En la actualidad, cuenta con aproximadamente cuatro mil estudiantes, la mayoría de los cuales provienen de sectores populares de la ciudad de Ayacucho y otras provincias de la región. De otro lado, una minoría pertenece a la clase media emergente de la localidad. Este centro educativo está organizado en grados académicos y secciones, que se determinan según las edades de los alumnos. El número de secciones por grado depende de la cantidad de estudiantes matriculados.

Para iniciar, consideramos que en las instituciones educativas no solo se transmiten conceptos y habilidades técnicas, sino también se promueven diversas formas de actividad, estilos de interacción y modos de organización. Todo esto sucede en un ambiente social particular que incide con efectividad en la experiencia escolar de los alumnos. Dicho de otro modo, la escuela no es un simple vehículo de transmisión y circulación de ideas, también es un escenario de prácticas sociales.

En ese sentido, es importante estudiar el salón de clase como un espacio donde circulan múltiples voces entre los participantes. Tales interacciones se producen a través de intercambios verbales entre los miembros, ya sea como emisores o receptores. Por consiguiente, la escuela es considerada como un espacio de construcción de identidades. Sin embargo, lo que acontece en dicho lugar es un reflejo de lo que ocurre fuera: en las relaciones familiares, en la calle, en la comunidad o en la región.

Para desarrollar la investigación, hemos formulado una pregunta general: ¿Cómo son las representaciones sociales de los estudiantes del tercer grado de educación secundaria en la Institución Educativa Mariscal Cáceres sobre los actos de insulto verbal? Asimismo, se formularon dos preguntas específicas:

¿Qué sentidos y significados otorgan dichos estudiantes a los actos de insulto?
 ¿Qué decisiones y acciones toman los mencionados estudiantes frente a los actos de insulto verbal?

Hemos planteado como objetivo general de investigación analizar las representaciones sociales de los actos de insulto verbal entre los estudiantes del tercer grado de secundaria en la Institución Educativa Mariscal Cáceres. Los objetivos específicos fueron conocer los sentidos y significados de los actos de insulto verbal otorgados por dichos estudiantes e identificar las decisiones y acciones que toman frente a los actos de insulto verbal los mencionados estudiantes.

2. AJUSTES CONCEPTUALES: INSULTO ESCOLAR Y REPRESENTACIONES SOCIALES

Antes de enfocarnos en la consecución de los objetivos del estudio, es preciso abordar ciertos conceptos importantes: el insulto escolar y las representaciones sociales.

2.1. *Insulto escolar*

Como una de las primeras acciones, nos propusimos delimitar el concepto de insulto en el contexto escolar. Para ello, realizamos una exploración bibliográfica y la revisión del marco normativo existente. Consideramos que esta problemática podría afectar la convivencia escolar, ya que no ha sido estudiado de manera independiente como un elemento que puede provocar violencia. Hasta ahora se ha abordado como parte del fenómeno del acoso escolar o —en términos generales— como *bullying*, que se traduce al castellano como maltrato entre escolares o iguales.

Olweus (1998) define al *bullying* de la siguiente manera:

Agresiones institucionales continuas que ejercen algunos estudiantes con mayor poder a razón de su fuerza, popularidad o capacidad para manejar e influir en sus pares o sobre otros estudiantes que son considerados incapaces para defenderse, estas acciones tienen la intención de generar daño y temor en las víctimas (p. 26).

Asimismo, Alsaker y Vilén (2010) manifiestan que:

El *bullying* verbal se lleva a cabo a través del lenguaje hablado y consiste en ser malo o hiriente hacia alguien; es una forma de agresión y hostigamiento

repetitivo y constante a través del uso de la palabra que se materializa en insultos, amenazas y humillaciones hacia otras personas (pp. 129-164).

En términos generales, se ha dicho que el insulto consiste en «ofender a alguien provocándolo e irritándolo con palabras o acciones. Es decir, el insulto es un acto verbal que tiene la intención de irritar, en mayor o menor medida, al receptor que —en este caso— es la víctima». En el caso de Perú, esta definición se reconoce en la *Ley N° 29719. Ley que promueve la convivencia sin violencia en las instituciones educativas* (Congreso de la República, 2011). Dicha Ley señala como su objeto: «... establecer los mecanismos para prevenir, sancionar, evitar y erradicar la violencia, el hostigamiento, la intimidación y cualquier acto considerado como acoso entre los alumnos de las instituciones educativas» (artículo 1). De la misma forma, fija una serie de obligaciones para el Consejo Educativo Institucional (CONEI), el Ministerio de Educación (MINEDU), los docentes, los padres y apoderados, las entidades del Estado (como la Defensoría del Pueblo) y el Instituto Nacional de Defensa de la Competencia y Protección de la Propiedad Intelectual (Indecopi), a fin de abordar de la mejor manera el problema en cuestión (Trucco e Inostroza, 2017).

En otras palabras, el acoso y la intimidación mediante el insulto son considerados como actos de agresión verbal y, por lo tanto, se enmarcan dentro de la categoría violencia. Según esta teoría, en la dinámica del *bullying* los actores involucrados son fáciles de identificar, ya que desempeñan dos roles específicos: agresor y víctima (Olweus, 1998).

En ese sentido, nos interesa abordar el concepto de violencia, tomando en cuenta que es usual observar intimidaciones, agresiones físicas, insultos verbales y otras formas de violencia en las instituciones educativas. No es nuestra intención construir una definición precisa de la compleja noción de violencia, pero sí pretendemos teorizar para no ser silenciados por las limitaciones del Código Penal peruano al momento de analizar la violencia asociada con la transgresión de normas.

La violencia es una noción compleja, ya que la designación de una acción como violenta se sujeta en valores subjetivos. En ese sentido, es común que las víctimas, los victimarios y los testigos perciban y valoren dicha acción de manera diferente. En otras palabras, lo que la víctima puede considerar como violencia, para el agresor puede tratarse de una simple reacción habitual, y los testigos también pueden tener diversas interpretaciones. Sobre el particular, Isla y Míguez (2003) manifiestan que:

Estas interpretaciones siempre están relacionadas a valores que se desprenden, no solo de normas y leyes generales, sino de su socialización según un conjunto de relaciones sociales medidas por la clase, la cultura, subculturas, la localidad, la familia e incluso también por la misma subjetividad de la persona (p. 24).

En las instituciones educativas, ciertos tipos de violencia no son percibidos por los estudiantes como actos de agresividad, sino como una forma de trato habitual y cotidiano. Esto obedece a que el término «violencia» tiene un fuerte componente cultural, haciendo que el insulto u ofensa sea considerada como «no violenta» en una región, en tanto que en otras es catalogada como violenta. Incluso, en algunas culturas, el insulto puede juzgarse con horror e interpretarse como una agresión mucho más perjudicial que una puñalada. Por tanto, lejos de ser un concepto simple y fácil de explicar, su uso transcultural resulta problemático.

Visto así, se trata de una noción basada en la definición del sujeto, es decir, a partir de la subjetividad de la persona que «es violenta». Asimismo, se considera la perspectiva de la persona que es víctima. Esta manera de relacionarse con el otro refleja un modelo de construcción social donde se reconocen, legitiman y naturalizan los motivos, los sentidos y las acciones de intimidación entre escolares como una de las formas habituales de interacción entre pares. Así, las prácticas sociales conforman una sociedad acostumbrada a soportar la intimidación, el insulto, el maltrato y el acoso entre individuos, los cuales muchas veces se manifiestan de modos creativos y ofensivos.

La naturalización de la intimidación, del acoso o el maltrato está íntimamente relacionada con las respuestas y actitudes adoptadas por los sujetos involucrados. Por ejemplo, para algunos docentes y alumnos, la amenaza, el chantaje y las humillaciones forman parte de un modelo social aprendido fuera de la escuela, en donde los padres, los hermanos mayores, la familia en general y los vecinos son quienes imparten y reproducen tales enseñanzas.

En efecto, la intimidación a través del insulto verbal es un comportamiento aprendido socialmente, más que un deseo de dominar y agredir a otros. El foco de atención se sitúa en el aprendizaje que los niños tienen en su contexto familiar, vecinal y local; que, muchas veces, se reproduce y amplifica en las instituciones educativas a modo de una caja de resonancia.

Por ello, es preciso reconocer la existencia de niños y adolescentes que, además de ser víctimas, también intimidan a sus compañeros. En consecuencia, es importante no perder de vista esta posible dualidad en la participación del maltrato escolar.

2.2. Representaciones sociales

En las instituciones educativas no solo se transmiten conceptos y habilidades técnicas, sino también prácticas escolares que promueven formas de actividad, estilos de interacción y modos de organización. Todo esto forja un particular ambiente social donde se desarrolla la experiencia escolar de los alumnos y sobre quienes incide de manera efectiva. Esto quiere decir que la escuela no es un simple vehículo que transmite y circula ideas, es también un escenario de prácticas sociales. Al respecto, Pierre Bourdieu (2005) indica que «la escuela debe ser pensada como un espacio social de dominación y a la vez reproductora de la ideología como acción» (p. 133).

Asimismo, Wentzel y Looney (2006) señalan que el sistema educativo tiene como objetivo brindar una formación académica centrada en los contenidos curriculares e informales propicios para el aprendizaje de conocimientos sociales. Por ejemplo, para desenvolverse correctamente en la escuela, es imprescindible adquirir habilidades específicas como la capacidad de coordinar, regular el comportamiento para interactuar con los demás, etc.

La escuela es el espacio donde los alumnos reflexionan sobre los actos de insulto entre compañeros de clase, tratando de entender y explicar las causas de su ocurrencia. Desde el punto de vista de Giddens (2011), esto se refiere a la capacidad de agencia que tienen los individuos. Es decir, al actuar, los estudiantes registran reflexivamente su propia acción, pero también la de otros; además, son capaces de explicar lo que hacen: pueden informar sobre su propia acción y la de demás.

Con ello nos referimos al punto de vista de los estudiantes sobre el insulto, el cual suele diferir generalmente. Por ejemplo, para algunos alumnos, cierto evento puede ser considerado como no violento por el agresor, en cambio, para la víctima sí lo es. Se entiende que, desde temprana edad, todos los individuos interiorizan ciertos valores, esquemas de percepción y comportamientos que luego se reproducen en sus prácticas cotidianas (Bourdieu y Passeron, 1996).

Por esta razón, Sánchez (2013) plantea que —en la investigación sobre la violencia— es preciso enfocarse en las relaciones como fuente de conocimiento, en vez del individuo. Esto quiere decir que el ser humano no es portador de una verdad interna que crea situaciones, sino que son las interacciones las que generan todo cuanto es significativo en el mundo, empleando el lenguaje como principal herramienta.

Estudiar la violencia verbal como una forma de relación social resulta cada vez más relevante, ya que tiene una fuerte incidencia en la vida pública y privada

de los actores. La violencia está arraigada y modelada en la cultura, se halla internalizada en nuestras mentes y se expresa en las prácticas sociales a modo de cultura dominante. En las escuelas, el tipo de intimidación más común es el verbal, que se materializa en insultos, burlas, apodosos y comentarios que descalifican. Estas formas de violencia son muy utilizadas por los alumnos, llegando a ser naturalizadas en toda la sociedad ayacuchana. De esta manera, el sujeto se constituye a partir de sus experiencias —influenciado por las tradiciones— y avanza en la comprensión del mundo, interactuando en estrecha relación con los demás en un marco histórico social determinado (Pérez, 2016).

De acuerdo con la teoría de las representaciones sociales, los acontecimientos son escenarios privilegiados porque las personas, al interactuar, producen conocimiento y aprendizaje sobre los modos de construir la realidad, además le dan sentido. Así, en las experiencias cotidianas, las imágenes y respuestas —como el insulto y la intimidación— para enfrentar situaciones específicas se reconstruyen o refuerzan.

En este sentido, Moscovici (1979) plantea que las representaciones sociales son un conjunto de ideas y conocimientos, mediante los cuales las personas comprenden, interpretan y actúan en la realidad. Según los fundamentos de esta teoría, los individuos construyen imágenes y emiten valoraciones sobre ciertos hechos a partir de referentes culturales «patriarcales»; por lo tanto, permiten un modo de emocionar que facilita el compartir valores, ideas, comportamientos y modos de actuación entre los alumnos.

Dicho de otro modo, las representaciones culturales del patriarcado legitiman y naturalizan la violencia verbal, que se manifiesta en insultos, humillaciones, ejercicios de autoridad y subordinación basados en prejuicios de superioridad e inferioridad. La naturalización y familiarización de la intimidación y el maltrato, mediante el insulto verbal, se constituye en vía para hacer aceptable e internalizar la cultura patriarcal, que reconoce, resignifica y reproduce la agresión, el control y la competencia como formas de relacionarse en el mundo con los demás y ejercer el poder.

Teniendo en cuenta lo anterior, en este trabajo, consideramos al insulto verbal como una forma de relación social entre estudiantes y compañeros de clase. Por tanto, el estudio se aborda desde teorías que se enfocan en comprender las interacciones sociales en las experiencias cotidianas de los sujetos, así como en la construcción de significados.

Partimos de una idea: la realidad social es compleja y refleja la dinámica de las interrelaciones sociales entre los sujetos. En consecuencia, el sustento teórico

se basa en el interaccionismo simbólico de Blumer (1981), para quien la interrelación social se genera a partir de la percepción que los individuos tienen de ciertos objetos, a los cuales otorgan significados. Por otro lado, Goffman (2001) plantea que la interacción se produce en el intercambio cara a cara, donde hay una fuerte influencia mutua entre los sujetos que se encuentran presentes en ese espacio físico.

Entonces, podemos deducir que las interacciones entre los sujetos surgen como resultado de acciones que efectúan con la intención de relacionarse y compartir significados semejantes. Es decir, la interacción con los demás le permite al sujeto interpretar su actuación y la de los otros, produciendo así significados particulares y colectivos de la situación.

Respecto a los actos o las acciones, Weber (1998) se hace presente con su método comprensivo para enfocarse en el sentido subjetivo que el individuo actuante otorga a su propia conducta. Sin embargo, la acción se vuelve social cuando el significado subjetivo toma en cuenta el comportamiento de los demás. Por consiguiente, la intención del investigador es comprender el fenómeno, tal como sugiere Weber, con el fin de interpretar los significados elaborados por los sujetos durante la interacción. Apelando a Goffman (2006), diríamos que el encuentro cara a cara entre los sujetos posibilita la creación de significados y símbolos compartidos.

Al hablar de violencia e insulto, no podemos dejar de lado el rol de la familia como núcleo fundamental en la socialización primaria de los individuos y de donde aprenden diversas habilidades para relacionarse con los demás. Así, el hogar no solo es un lugar donde se inculca el deber ser y deber hacer, sino que —al igual que la escuela— desempeña un papel en la construcción de la violencia entre sus hijos. Sin embargo, muchas veces, ellos no suelen considerar el insulto verbal como una forma de violencia, debido a que no lo reconocen como tal o porque se ha normalizado en sus formas de vida.

Por esta razón, los sujetos de investigación indicaron que no se sienten violentados por los insultos, pese a que teóricamente sí constituyen actos de violencia. Para ellos, los insultos forman parte de los contextos en los que pasan gran parte del día; por lo tanto, no lo perciben como una de las formas de la violencia. Sin embargo, debe quedar claro que la violencia no es un mecanismo idóneo para dialogar, interactuar socialmente o ejercer autoridad.

Así, se entiende que el sujeto particular genera significados a partir de la socialización y de lo aprendido. Lo mismo sucede con los actos violentos, que son «adoptados» en la cotidianidad y forman parte de su práctica aprendida,

asimilados de diversas formas. Finalmente, las normas de convivencia pueden no ser claras y, pese a serlo, no siempre se acatan, creando conflictos entre la ética y la violencia: dos conceptos que se repelen mutuamente.

3. DISEÑO Y MÉTODO

Para abordar este trabajo, acudimos al empleo del método mixto (cuanti-cualitativo) que es apropiado para investigaciones que se fundamentan en el concepto de representaciones sociales. La información empírica se obtuvo mediante una encuesta y su respectivo instrumento: un cuestionario de percepción y valoración que incluyó preguntas cerradas y abiertas, aplicado a un total de 64 alumnos (42 varones y 22 mujeres). El universo poblacional estuvo conformado por la totalidad de los estudiantes matriculados en la Institución Educativa Mariscal Cáceres de Ayacucho, durante el período lectivo 2019.

La recolección de datos se centró en cuatro puntos. En primer lugar, buscamos registrar las experiencias de los estudiantes respecto a los insultos verbales, a través de la pregunta: ¿Alguna vez has sido víctima de insultos verbales?; en segundo lugar, solicitamos que categoricen y valoren dicho acto entre compañeros de clase, mediante la pregunta: ¿Cómo defines el insulto verbal?; en tercer lugar, pedimos que identifiquen lugares y circunstancias donde sucede el maltrato entre compañeros; y, por último, solicitamos que elaboren una imagen o representación del sujeto agresor. El cuestionario se aplicó en noviembre del año 2019. La metodología nos permitió acceder a la perspectiva de los estudiantes, quienes son los sujetos de estudio en relación con el tema abordado; por tanto, brinda el sustento empírico a la investigación.

Por último, es necesario mencionar que el ámbito de estudio correspondió a los salones de clase del tercer grado de educación secundaria en la Institución Educativa Mariscal Cáceres, especialmente las secciones «Q» y «R». Este espacio social es muy «peculiar», ya que se produce una estrecha convivencia escolar y una activa socialización entre los diversos actores involucrados en el proceso educativo: estudiantes, padres de familia y docentes.

4. TRABAJO DE CAMPO Y ANÁLISIS DE DATOS

El material recolectado se organizó, de manera general, de acuerdo con la estructura del cuestionario aplicado. Un análisis minucioso de las representaciones sociales obtenidas —sobre los actos de insulto verbal— revela el uso diferenciado

de palabras y frases según cada sexo. Por ejemplo, para afrontar el insulto entre compañeros de salón, los varones optan por emplear la agresión física como mecanismo de respuesta; mientras que las mujeres informan a sus padres y profesores. Sin embargo, lo que más resalta en ellas es el hecho de confiar y comentar a sus amigas sobre lo experimentado.

5. RESULTADOS

5.1. *Las relaciones agresivas y la normalización del insulto*

En un salón de clase —y especialmente en una institución educativa estatal, con estudiantes de diversos orígenes y procedencias— se establece una variedad de relaciones sociales. Estas relaciones pueden abarcar aspectos como la competencia, la colaboración, la envidia, los obstáculos, el estímulo, la humillación, la deshonra, el aislamiento, entre otros.

Resulta importante estudiar el salón de clase como un espacio donde circulan múltiples voces: la de sus actores. Estos intercambios verbales, como se ha dicho anteriormente, ocurren entre miembros de ese espacio escolar que actúan como emisores o receptores; de este modo, se produce la interacción verbal. Además, no hay que perder de vista que la escuela es un espacio de construcción de identidades. Sin embargo, lo que sucede en el entorno escolar es un reflejo de lo que acontece fuera: en las relaciones familiares, en la calle, en la comunidad o en la región.

En efecto, las interrelaciones que se dan entre estudiantes se producen y reproducen a partir de las experiencias previas de cada uno, que son producto de sus interacciones con el mundo externo, pero también con los sujetos de su mismo grupo. Sin embargo, como dicen Bourdieu y Passeron (1996), la escuela selecciona y legitima un sistema de hábitos y prácticas sociales impuestas por una determinada clase social; de manera que ciertos valores y normas culturales se presentan como si fueran universales. Bajo estas consideraciones, el trabajo pretende interpretar el insulto verbal como un ejercicio comunicativo que da lugar a la construcción y deconstrucción de las relaciones sociales; especialmente entre compañeros de salón de clase de la citada institución educativa.

Hasta ahora, la mayoría de las investigaciones sobre la violencia escolar se han centrado fundamentalmente en el fenómeno de *bullying*, traducido al español como «acoso escolar entre iguales». No obstante, se trata de solo uno de los tipos de violencia que ocurre en las instituciones educativas, ya que existen otros que

no se circunscriben en ese concepto, pero pueden tener consecuencias igualmente graves; entre ellos están la violencia interpersonal y de género.

El acopio de la información empírica sobre las experiencias de ofensas e insultos verbales entre compañeros de clase, ya sea como víctimas o victimarios, se realizó mediante el cuestionario de encuesta, con preguntas cerradas y dos alternativas de respuesta.

Hecho el análisis respectivo, los resultados revelan lo siguiente: el 63 % del total de estudiantes varones reconoció haber sido ofendido e insultado por sus compañeros (que incluye tanto varones como mujeres) del salón de clase y solo el 3 % negó haber recibido tales ofensas e insultos. Asimismo, el 32 % del total de mujeres encuestadas sostuvo haber recibido insultos verbales de parte de sus compañeros; mientras que solo el 2 % negó haber recibido tales insultos. Esto se visualiza mejor en la siguiente tabla:

Tabla 1. *Alguna vez ha sido víctima de insultos verbales*

	Sí	%	No	%	Total	%
Varones	40	63	2	3	42	66
Mujeres	21	32	1	2	22	34
Total	-	-	-	-	64	100

Fuente: Elaboración propia a partir de la base de datos.

Esto demuestra que, en contextos amistosos y familiares como la institución educativa y el hogar, el insulto verbal se constituye como un medio para crear lazos de identificación con un grupo determinado, a través del uso del habla. Aunque el insulto es considerado agresivo, en ocasiones puede ser utilizado en las conversaciones coloquiales como un elemento que da seguridad y fortalece la identidad de un sujeto; en este caso, mediante la organización de jóvenes. Esto demuestra que, entre los compañeros de clase, los actos de insulto verbal forman parte de un trato normalizado, generalizado y cotidiano. En otras palabras, no es un hecho aislado, tampoco es un tabú ni mucho menos algo ilegítimo.

Por otro lado, una preocupación central del trabajo radicó en determinar la definición y categorización de los actos de insulto verbal en la representación social de los citados estudiantes, tal como se muestra en la siguiente tabla:

Tabla 2. *Percepción sobre el insulto verbal*

Alternativas de respuesta	Varones	%	Mujeres	%
Falta de respeto	29	69	15	68
Violencia	6	-	3	-
Agresión	4	-	2	-
Normal	3	-	2	-
Total	42	-	22	-

Fuente. Elaboración propia a partir de la base de datos.

De la tabla anterior, se deduce que los estudiantes varones encuestados definen, categorizan y valoran el acto de insulto verbal en los siguientes términos: 29 (69 % del total) lo consideran como falta de respeto; 6, como violencia; 4, como agresión; y, 3, como algo normal. Por otro lado, las mujeres lo hacen del siguiente modo: 15 (68 % del total) lo entienden como falta de respeto; 3, como violencia; 2, como agresión; y, 2, como algo normal.

Esto quiere decir que, del total de la muestra, la mayoría (44 estudiantes) considera al insulto verbal como una falta de respeto. Asimismo, se observa que una minoría no tiene una clara posición o un conocimiento preciso sobre el significado de insulto verbal, tal como reflejan las últimas respuestas. Habría que decir, también, que dichos estudiantes divagan en sus respuestas, considerándolo como violencia, agresión o incluso como algo normal o naturalizado. De otro lado, el insulto verbal es percibido como un problema menos grave en comparación con la violencia, la cual —desde su punto de vista— es mucho más seria.

Aproximarnos a las representaciones de los mencionados estudiantes sobre los actos de insulto verbal, y no solo en términos de discurso, permite comprender que las distintas interpretaciones del fenómeno son resultados de formas particulares de representación de la realidad, es decir, desde una experiencia y un razonamiento propios. Así, las representaciones individuales analizadas forman parte de recuerdos sobre eventos de vida, que fueron contados a partir de la construcción social de la realidad y de experiencias sobre el insulto, vividas y compartidas con los compañeros de clase. Así es como la autobiografía personal cobra sentido.

Sin embargo, una comprensión personalista de la representación dejaría completamente fuera a toda forma de violencia verbal, que son gravitantes en nuestras culturas. Aunque dichas formas no representan violencia física, inciden en el tejido social, incluso, mucho más fuerte que una agresión directa.

Por consiguiente, es necesario otras aproximaciones como el reconocimiento de visiones plurales y contratos.

De esta manera, los resultados de la Tabla 2 muestran la existencia de distintas interpretaciones del fenómeno estudiado, es decir, un consenso generalizado es una idea lejana. Creemos que el empleo de otras categorías para referirse a la violencia no constituye la meta, sino que más bien es un punto de partida para abordar la violencia en contextos escolares. Es decir, dichos entendimientos deberían permitirnos avanzar hacia análisis e interpretaciones mucho más profundas.

Por otro lado, pedimos a los estudiantes que determinen las circunstancias y el lugar donde normalmente ocurren los actos de insulto verbal. Las respuestas revelan lo siguiente: el 100 % de varones (42 estudiantes) indicó al salón de clase; de los cuales 8 agregaron la calle; 5, el campo deportivo; y, 1, el baño. En cambio, las mujeres se manifestaron en los siguientes términos: 22 (100 %) apuntaron al salón de clase, seguido de 2 alumnas que aludieron al baño, y 2 más al campo deportivo y el patio de la institución educativa. Es decir, según ellos, en estos espacios se expresan los insultos verbales. Como se ha manifestado, las ofensas y los insultos verbales se presentan como algo normal en el salón de clase, produciéndose en todo momento, en ausencia o presencia del docente; seguido del baño, el campo deportivo y el patio del colegio.

El corpus empírico del estudio evidencia y corrobora que el insulto verbal no es considerado como un asunto ilícito o violento en la representación social de los estudiantes de la muestra. Por el contrario, se trata de una cuestión normalizada, permitida y aceptada por ellos, e incluso por la autoridad: el docente.

Asimismo, en ningún caso se habla sobre el insulto y las ofensas como actos o eventos aislados, sino como un asunto entramado y enraizado en los espacios cercanos y cotidianos. Están sedimentados y cristalizados en la vida de los adolescentes, así como en sus espacios: casa, escuela y barrio. De esta manera, cuando se habla de la escuela, se pone de manifiesto toda una malla que expresa discriminaciones por el aspecto físico, las elecciones personales, los apodosos que disgustan, las arbitrariedades cometidas por los maestros y las situaciones de maltrato institucional.

Por último, pedimos a los estudiantes de la muestra que determinen el momento o la circunstancia en que se producen regularmente las ofensas o los insultos verbales entre compañeros de clase. Para ello, lanzamos una pregunta abierta, es decir, sin alternativas de respuesta.

Tabla 3. Lugares de ocurrencia de los actos de insulto verbal

Lugar	Varones	Mujeres	Total
Salón de clase	28	16	44
La calle	8	-	-
Campo deportivo	5	-	-
El baño	1	2	-
Patio del colegio	-	4	-
Total	42	22	64

Fuente. Elaboración propia a partir de la base de datos.

Obtuvimos una respuesta recurrente entre los varones, la cual señala que tales actos ocurren en todo momento, ya sea durante las clases, en el recreo y la salida. Asimismo, sucede con mayor frecuencia en situaciones de aburrimiento, a modo de recreación y distracción. El siguiente consolidado de respuestas es muy revelador:

- Es de todos los días.
- En el salón de clase.
- Cuando los profesores pasan lista.
- Desde la entrada hasta la salida.
- En el recreo y la salida.
- En todo momento.
- En las horas de clase.
- En cualquier lugar.
- Cuando se empieza a molestar.
- Cuando todo se pone aburrido.
- Se insultan para causar risa.¹

La versión de los varones es corroborada por las mujeres, tal como se muestra en el siguiente consolidado de respuestas:

- Es de todos los días.
- En momentos en que no está el profesor.

¹ Encuesta realizada en noviembre de 2019.

- En horas de clase.
- Recreo.
- Todos los días.
- En horas de clase.²

5.2. La palabra como toma de conciencia

Aquí analizamos una serie de decisiones y acciones que toman los estudiantes de la muestra para enfrentar a los actos de insulto verbal. En el contexto de la investigación, entendemos como «acción» a la «experiencia vivida» del actor al momento de realizar un «acto»; además, se trata de una acción contemplada reflexivamente (Agar, 1998, p. 117).

Frente a los actos de insulto verbal, las decisiones se plasman en dos acciones concretas: quejas ante las autoridades encargadas de vigilar la integridad de los estudiantes (profesores) y medidas adoptadas fuera de la familia y la escuela como «golpear», «no decir nada» o «seguir la corriente». Con esto, entendemos que el estudiante es un actor social independiente, que posee capacidad de agencia para enfrentar el problema de insulto verbal (Giddens, 2011, p. 54)

Ahondando al respecto, diremos que los estudiantes que conversan sobre la violencia, pero también la critican y denuncian, se constituyen en sujetos políticos que conocen sus derechos y se autoconstruyen como ciudadanos en la acción misma de ejercerlo: son sujetos que piensan. Esto evidencia que los estudiantes conocen la realidad; al mismo tiempo, se reconocen en sus familias, en las relaciones con sus amigos, en la institución educativa y en la sociedad, donde transitan entre lo violento y lo naturalizado.

Por lo tanto, los actos de insulto verbal entre compañeros de clase en el tercer grado de educación secundaria han generado diversas reacciones a modo de respuestas: agredir físicamente, informar a sus padres y profesores, intercambiar insultos —profiriendo «apodos» o «chapas»— o simplemente optan por «no responder»; además, estos se conciben como estrategias para mantener el orden. Esto supone que el estudiante no es un sujeto espectador, pasivo o inactivo en el mundo, sino que está en constante diálogo consigo mismo, con el mundo físico y simbólico.

² Encuesta realizada en noviembre de 2019.

Vale decir que, en la práctica social, el sujeto es capaz de interaccionar el lenguaje y la acción. Esto significa que los mundos objetivo, social y subjetivo son construidos a partir de la intersubjetividad. Los sujetos también crean y usan la racionalidad que no es una realidad objetiva que se impone, y siempre deja margen para la acción. Así, los sujetos que actúan dialogando son capaces de criticarse mutuamente.

Sin lugar a dudas, podemos afirmar que los estudiantes perciben con claridad los actos y las conductas relacionadas con el maltrato y la violencia. Sin embargo, no logran encausar en un camino resolutivo favorable. Las situaciones mencionadas están dadas y son recurrentes, y muchos adolescentes se desenvuelven en ese contexto; no obstante, tales hechos se muestran como «algo» que debe enfrentarse de modo más comprometido. Respecto a las prácticas para afrontar el problema de insulto verbal entre compañeros de clase, tenemos un consolidado de respuestas:

- He golpeado.
- He comunicado al profesor.
- He comunicado a mis padres.
- Le dije su chapa, su apodo.
- También le insulté.
- No le respondí.³

Como se evidencia en la cita, las acciones realizadas por los estudiantes para afrontar el problema de insulto verbal nos permiten concluir en que todo hecho violento responde a una acción violenta previa. Esto indica que la violencia verbal genera otro tipo de violencia: la física. Dicho de otro modo, no hay violencia «originaria» y tampoco una acción original o primordial, sino que toda acción responde a otras acciones, sean inmediatas o mediatas, expresas o tácitas, consumadas o puramente simbólicas (Mier, 2013). Dichas acciones fueron configuradas más allá o fuera de los dispositivos institucionales modernos. Por tanto, las subjetividades de los adolescentes no dependen de las prácticas y los discursos institucionales, puesto que emergen en el seno de las prácticas sancionadas por las instituciones tradicionales como la escuela y la familia.

Un grupo amplio informó a sus padres y profesores sobre las experiencias de agresión. Otros señalaron que enfrentan mediante insultos verbales, profiriendo

³ Encuesta realizada en noviembre de 2019.

los sobrenombres y apodos de sus agresores. El insulto se ha convertido en una agresión mutua y forma parte de las relaciones sociales. Dicho de otro modo, en sus manifestaciones no extremas llega a ser cotidiano e inherente a las prácticas sociales. Como tal, involucra una tensión permanente entre el cumplimiento del orden establecido y su transgresión.

Por otro lado, frente al insulto verbal que experimentan, las adolescentes optan por algunas acciones. A este respecto, presentamos el siguiente consolidado de respuestas:

- Comunicaron a sus padres.
- Comunicaron a sus docentes.
- Solo contaron a sus amigas.
- No dar importancia/ignorarlos.
- Seguir la corriente y les ofenden más fuerte.⁴

Según la cita, las adolescentes prioritariamente informan a los adultos (padres y profesores), quienes ocupan posiciones de autoridad y suelen abordar el problema.

En las líneas que siguen, ponemos en relieve algunas formas de destitución simbólica de las instituciones tradicionales. Se advierte que, en todos los casos, tanto la figura paterna como materna, pero también la escuela, fueron despojados de su autoridad: hay una pérdida de autoridad del padre y de la escuela.

Esto es sugerente en el caso de las estudiantes de la muestra, ya que frente a la ausencia de la autoridad institucional y la ruptura del eje paterno-filial, emerge la fraternidad amical para enfrentar el problema de insulto y agresión verbal. En estas situaciones, la figura del padre está ausente; en cambio, la madre aparece impotente y con una fuerte presencia afectiva.

A juicio de Duschatzky y Corea (2009), dicha fraternidad o relación entre pares no supone el advenimiento de una nueva situación frente a otra; es decir, de la familia en franca desaparición. Más bien, se configura como posibilidad emergente frente a la ineficiencia simbólica del modelo tradicional. De esta manera, las formas de protección e identificación —que se ejercen dentro de los grupos o las bandas— parecen anunciar la construcción de historias o experiencias marcadas fuera de los dispositivos institucionales. Esta no es la única forma mediante la cual los adolescentes se desvinculan; de la misma forma, construyen su propio

⁴ Encuesta realizada en noviembre de 2019.

espacio generacional sin aislarse y relacionándose de otra manera, a través del chat, la música, los videojuegos, etc.

Por lo tanto, más que la familia o la escuela, el grupo de pares aparece como portador de patrones de identificación y protección, que se refleja en una expresión: «nos cuidamos». En este sentido, la convivencia escolar aporta pautas culturales que el adolescente considera habitual, tales como las descalificaciones, los golpes, las amenazas y las agresiones, que —en la cotidianidad escolar— se convierten en comportamientos normalizados que emergen cuando el sujeto se siente amenazado. Sin embargo, también optan por «ignorarlos» o «seguir la corriente». Es decir, en el mensaje, se está aceptando tácitamente esa forma de relación para evitar problemas mayores.

En cuanto a la conducta, concluimos que las mujeres tienden más a comportamientos de exclusión, aislamiento y uso de maltrato verbal; mientras tanto, los varones emplean mayormente la violencia física y simbólica. Esta generalización no implica que las mujeres no utilicen la violencia física, pero parecen hacerlo en menor grado.

De esta manera, la violencia aparece como un modo de interacción en condiciones de impotencia institucional de la escuela y la familia. Es decir, parecemos estar en una época donde parece haberse perdido el potencial enunciativo de los discursos de autoridad y el saber de los padres y maestros, que anteriormente tuvieron la capacidad de interpelar, formar y educar.

Ahora veamos los resultados acerca de la relación existente entre víctimas y agresores. Se podría deducir que las víctimas son sujetos pasivos y sometidos, físicamente más débiles, con pocas habilidades sociales, cohibidos y sumisos; en consecuencia, carentes de amigos y apoyo. Mientras que los agresores son poderosos y corporalmente más fuertes, además de poseer como escudos el poder económico y sus complejos culturales.

No obstante, en este trabajo cuestionamos la tesis anterior porque, como señalan Duschatzky y Corea (2009), —en la escuela— la violencia no es experimentada por sus protagonistas como un acto de agresividad, sino como un modo de trato habitual y cotidiano. Esto quiere decir que cada cultura reconoce, señala, nombra y consolida diversos patrones sociales de interacción. Además, les confiere diversos grados de necesidad y cierta inscripción en su constelación simbólica.

En la actual situación, el poder no es fácilmente localizable; además, los espacios masculinos y femeninos no son estables ni determinados. Uno y otro son distintos, incluso la naturaleza de esa diferencia ha mutado enormemente.

Lo específico de sus diferencias ya no radica en torno a los problemas de poder y ley, nexo implícito sobre el cual se sostiene la doctrina de los géneros.

Por último, los estudiantes varones encuestados reconstruyen la imagen del par que insulta verbalmente en el salón de clase; es decir, representan a dicha persona en su cotidianidad escolar. Sobre el particular, mostramos el siguiente consolidado de respuestas:

- Seguro que tienen problemas y se desquitan con sus compañeros.
- En su casa, nunca le enseñaron los modales.
- Tal vez en su casa recibe lo mismo, o sus padres no hablan y no le orientan.
- Son maleados o se creen superiores.
- Pienso que sus papás no le dan una buena educación y control.
- Pienso que es falta de respeto.
- Le maltratan en su casa.
- Tienen problemas en su casa.
- Se creen los papacitos, como se dice vulgarmente.
- Se creen mejor que los demás.
- Viene de casa.
- Falta de amor de padre y madre.
- Tienen baja autoestima, por eso ofenden a los demás.
- Que necesitan más atención y comprensión.⁵

Conocer las percepciones, valoraciones y apreciaciones estudiantiles sobre sus pares que insultan nos permite comprender —entre otras regularidades sociales— los mecanismos a través de los cuales se distingue a los iguales en comparación a quienes son diferentes, distinción que se evidencia en el interior de la escuela. Estos contrastes se efectúan en las prácticas cotidianas (recorridos, charlas y gestos), las cuales, además de llevarse a cabo, se exhiben o muestran. Es decir, se evidencian frente a los otros para demostrar algo y que lo vean de algún modo, o los conozcan de cierta manera.

Las prácticas vinculadas al insulto verbal, muchas veces, cumplen la función de reproducir valores y prácticas sociales. También sirven para distinguir, clasi-

⁵ Encuesta realizada en noviembre de 2019.

ficar y calificar, tanto positiva como negativamente, a quienes no comparten las mismas costumbres.

De esta manera, además de implicar una posición, las referidas prácticas asumen una fuerza social con la cual se dispone de pertenencias e identidades grupales. Es decir, funcionan como emblemas (frente a los «iguales») o estigma (frente a «los otros»), pero también a modo de etiquetas y distintivos que dan sentido a las acciones y elecciones. Estas guían y organizan las relaciones sociales y las formas de comunicación al interior de la escuela, adicionalmente suelen reproducirse o recrearse.

Se responsabiliza a los progenitores sobre la conducta de los adolescentes, por no saber educarlos. Sin embargo, en la casa de los victimarios, muchas veces el padre es violento, agresivo y golpea a la madre; en consecuencia, también la madre agrede y golpea al hijo, y este reproduce dicha violencia en la escuela, agrede y golpea a uno de sus compañeros. Se trata de una conducta social.

A saber, ningún caso de *bullying* surge espontáneamente o de la nada. Es más, la familia refuerza en sus hijos este comportamiento violento y agresivo. En algunos casos, incluso tanto el padre como la madre amenazan con golpearlo si no se defiende como *hombrecito* o «macho». A este respecto, existe una frase popular y ampliamente difundida: «el macho no llora».

Por tanto, la categoría de violencia constituye una forma de nombrar y calificar moralmente las prácticas «ajenas». Así pues, el etiquetar como «violenta» a una persona o práctica determinada dependerá —en buena medida— de criterios sumamente sensibles, así como de diferencias y contrastes en las experiencias de socialización de los actores involucrados en el contexto escolar.

En este nivel de imputación, la violencia será siempre y necesariamente atribuida a alguien y desde la posición de alguien. Por eso hay distintas respuestas ante la misma pregunta sobre la violencia en la escuela. En este sentido, no se puede hablar de violencia más allá de las calificaciones de los distintos actores sociales. Por el contrario, creemos que los usos «nativos» de la categoría de violencia no constituyen la meta, sino más bien un punto de partida para analizar la problemática en las escuelas. Esta debería permitirnos interpretar y construir una intervención mucho más analítica.

De otro lado, todo individuo es una entidad alrededor del cual es posible estructurar una historia, convirtiéndose así en objeto de una biografía. Todo lo que el individuo ha realizado y puede ejercer se incluye en su historia y narración, que siempre es una. Es decir, los hechos verdaderos de su actividad no pueden ser contradictorios ni inconexos entre sí. Esta unicidad totalizadora de su línea

vital está en claro contraste con la multiplicidad. Estas se descubren en el individuo cuando se le observa desde la perspectiva de su rol social, donde puede sustentarse con bastante habilidad.

Ahora veamos cómo las mujeres reconstruyen la imagen del compañero o compañera que insulta verbalmente. Para ello, tenemos el siguiente consolidado de respuestas:

- No tienen educación, no respetan a los demás.
- Hacen mal porque, al hacer eso, le podemos hacer mucho daño.
- Yo también algún día sufrí eso.
- Que se cree la gran cosa, que por lo que hace estos dan miedo, por lo que pueden poner apodos e insultar.
- Pienso que tienen problemas en su casa o no tienen atención.
- Falta de amor de sus padres.
- No hay comprensión de sus padres hacia sus hijos.
- Tienen mala autoestima.⁶

Las anteriores expresiones verbales evidencian las marcas de insulto en el imaginario social de las estudiantes, que las forma y define. De este modo, el habla se constituye en uno de los modos más comunes de identificación. En su pronunciación y uso, por ejemplo, se muestra mucho lo que se tiene en común y cuánto se tiene de diferente. El «cómo se dice» es lo primero que se juzga, al momento de elaborar una descripción ajustada sobre los otros (Elbaum, 1994).

En otras palabras, representa la falta de educación como estigma social. Goffman fue el pionero de lo que se conoce como microsociología, en su libro *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (2008) señala que la información acerca del individuo ayuda a definir la situación; además, permite a uno —como persona— saber de antemano lo que espera de otros y lo que ellos pueden esperar de él. Así, informados, los otros sabrán cómo actuar para obtener de él una respuesta determinada. Por tanto, un individuo está desacreditado cuando su calidad de estigmatizado ya es conocida o resulta evidente en el acto; en cambio, es desacreditable cuando dicha calidad no es conocida por quienes lo rodean ni es inmediatamente reconocida por ellos (Goffman, 2006).

Uno de los motivos desencadenantes del *bullying* puede estar relacionado con la carencia de modelos educativos positivos, haciendo que niños y adolescentes

⁶ Encuesta realizada en noviembre de 2019.

no tengan referencias para fortalecer los valores y minimizar la intolerancia. El semejante es la creación de un sujeto educado. Ahora bien, percibir en el otro a un semejante no es ver la alteridad, sino algo o alguien que puede devenir en su igual. La idea de que la educación podía transformar a los «bárbaros» en «civilizados» o sus «semejantes», hacía que el otro fuera siempre una potencia posible de educabilidad. De manera similar, un discurso cívico de la nación, sostenía que los niños son los hombres del mañana.

Hoy, la violencia en la escuela puede ser leída como un síntoma de agotamiento del dispositivo pedagógico moderno. A diferencia de la violencia en fiestas y ritos, lo que ocurre en la escuela está fuera de lugar; o sea, es una irrupción que resulta inconsistente con la representación de una escuela como lugar eficaz para controlar las interrupciones y moldear la moralidad del sujeto.

En fin, las formas de producción de la subjetividad no son universales ni atemporales, sino que se inscriben en condiciones sociales y culturales específicas. El semejante no es una construcción espontánea que nace del vínculo entre dos sujetos y que siempre resulta igual al otro, que se establece frente y mediante un tercero. Las maestras se quejan de que los chicos no entienden cuando se les reitera «no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan». Lo que ocurre es que, para que esto se comprenda o a lo mejor se incorpore como mandato, es necesario percibir al otro como semejante.

6. CONCLUSIONES

Antes de abordar el problema de estudio, se ha definido el concepto de insulto verbal en el contexto escolar con el propósito de contrastar y establecer relaciones con el punto de vista de los estudiantes sobre el tema. En efecto, el insulto verbal se considera como una forma de agresión verbal y, por lo tanto, se clasifica como un tipo de violencia.

El 95 % de los estudiantes —tanto varones como mujeres— del tercer grado de educación secundaria en la Institución Educativa Mariscal Cáceres, ubicada en el distrito de Ayacucho, manifiesta haber sido ofendido e insultado por sus compañeros de clase; mientras que el 5 % restante reporta no haber sido insultado por sus compañeros. Esto demuestra que los actos de insulto verbal son generalizados y muy frecuentes entre compañeros de clase y en el entorno escolar.

Según la representación social de los estudiantes de la citada institución educativa, los actos de insulto verbal se definen y categorizan mayormente

como una falta de respeto, seguidos —en menor medida— de estas categorías: violencia, agresión e incluso se considera como algo normal. Esto se debe a que, en contextos escolares y en el hogar, el insulto verbal sirve para establecer vínculos de identificación.

Por otro lado, los actos de insulto verbal entre compañeros de clase han generado una variedad de reacciones y estrategias para mantener orden: agresiones físicas, comunicación con padres y profesores, intercambios verbales —que incluyen el uso de apodos— y no responder. Con base en estos datos, podemos afirmar que los estudiantes no son meros espectadores o agentes pasivos en el mundo, sino que dialogan e interactúan activamente con él tanto a nivel físico como simbólico. Es decir, poseen y despliegan su capacidad de agencia.

Para culminar, se atribuye la responsabilidad de ciertos comportamientos adolescente a los padres, por no saber educarlos. Al mismo tiempo, en el hogar de los agresores muchas veces el padre es violento, agresivo y golpea a la madre; mientras que la madre también agrede y golpea al hijo. En consecuencia, ese adolescente adopta una actitud agresiva y ejerce violencia de diversos tipos contra alguno de sus compañeros. Así se recrea y reproduce la violencia.

REFERENCIAS

- Agar, M. (1998). Hacia un lenguaje etnográfico. En C. Geertz y J. Clifford (Eds.), *El surgimiento de la antropología posmoderna* (4.ª ed., pp. 117-140). Gedisa.
- Alsaker, F. D. y Vilén, U. L. (2010). Bullying en la escuela infantil. En R. Ortega (Ed.), *Agresividad injustificada, bullying y violencia escolar* (pp. 129-164). Alianza.
- Blumer (1982) el interaccionismo simbólico: Perspectiva y método. Hora S.A.
- Bourdieu, P. (2005). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Passeron, J.C. (1996). *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (2.ª ed.). Distribuciones Fontamara. <https://doi.org/10.35305/rece.v0i9.215>
- Congreso de la República. (25 de junio de 2011). Ley N° 29719, Ley que promueve la convivencia sin violencia en las instituciones educativas. <https://www.gob.pe/institucion/congreso-de-la-republica/normas-legales/118447-29719> <https://doi.org/10.51431/bbf.v7i4.502>
- Duschatzky, S. y Corea, C. (2009). *Chicos en banda: los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Paidós.

- Elbaum, J. (1994). Los bailaneros. La fiesta urbana de la cultura popular. En M. Margulis (Ed.), *La cultura de la noche: la vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires* (pp. 181-210). Espasa Galpe. <https://doi.org/10.18294/pm.2003.592>
- Giddens, A. (2011). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración* (2.ª ed.). Amorrortu.
- Goffman, E. (2006). *Estigma: la identidad deteriorada*. Amorrortu.
- Goffman, E. (2008). *La representación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Goffman, E. (2009) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Isla, A. y Míguez, D. (2003). De las violencias y sus modos. Introducción. En A. Isla y D. Míguez (Coords.), *Heridas urbanas: violencia delictiva y transformaciones sociales en los noventa* (pp. 1-32). FLACSO.
- Mier, R. (2013). Modalidades de la violencia: Régimen cultural y condiciones pragmáticas de la interacción. En M. Olmos (Ed.), *Fronteras culturales, alteridad y violencia* (pp. 23-74). Departamento de Estudios Culturales de El Colef. <https://doi.org/10.31819/9783954878345-003>
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Huelmul.
- Olweus, D. (1998). *Conductas de acoso y amenaza entre escolares*. Morata.
- Sánchez, P. V. (2013). El bullying como construcción social, más allá de las víctimas, los agresores y los testigos... la familia, los docentes y la sociedad. *Latinoamericana de Estudios de Familia*, 5, 222-247. <https://doi.org/10.2/JQUERY.MIN.JS>
<https://doi.org/10.36576/summa.28326>
- Trucco, D. e Inostroza, P. (2017). *Las violencias en el espacio escolar*. UNICEF / CEPAL. <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/a4a9a2cc-c1a3-4931-a729-e0106c42e85a/content>
- Weber, M. (1998). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu.
- Wentzel, K. y Looney, L. (2006). Socialization in School Settings. En J. E. Grusec y P. D. Hastings (Eds.), *Handbook of Socialization: Theory and Research* (pp. 382-403). The Guilford Press.

Cultura: ¿un derecho para todxs? Propuesta de investigación-acción en derechos culturales desde el lenguaje *clown* en jóvenes de Lima, Perú

Martha Pacheco Mariselli

 <https://orcid.org/0000-0003-2022-635X>
Pontificia Universidad Católica del Perú
pacheco.mm@pucp.edu.pe

Germán Díaz Díaz

 <https://orcid.org/0000-0003-4245-4070>
Pontificia Universidad Católica del Perú
german.diaz@pucp.edu.pe

Samanta Romero Rodríguez

 <https://orcid.org/0009-0003-8140-7506>
Pontificia Universidad Católica del Perú
samanta.romero@pucp.edu.pe

Allisson Rita Reynel Joyja

 <https://orcid.org/0009-0001-4854-6737>
Pontificia Universidad Católica del Perú
reynel.allisson@pucp.edu.pe

Milos Lau Barba

 <https://orcid.org/0000-0001-9163-3222>
Pontificia Universidad Católica del Perú
mlau@pucp.edu.pe

Cristian Basilio Saldaña

 <https://orcid.org/0009-0004-3926-0958>
Pontificia Universidad Católica del Perú
c.basiliosaldana@gmail.com



RESUMEN

El presente artículo se propone reflexionar, desde la Antropología, sobre un retador proceso de creación artística de escritura colectiva, surgido de una investigación académica, a partir del cual se construyó un hecho escénico clown. La puesta en escena, a su vez, se trasladó desde su formato original de performance en vivo hacia otro audiovisualmente registrado. El tránsito desde una situación de presencia simultánea del clown y su audiencia, hacia otra donde la participación corpórea, sensorial, emotiva de las audiencias es «mediada» por las decisiones de producción que «componen» una «mirada» desde la cámara que, en tanto «narradora» diferida ante una audiencia anónima, asume la conducción de un proceso de comunicación expresiva de los valores y emociones humanos definidos por una cultura. Ante el reto inicial de encontrar maneras expresivas significativas de «traducir» el discurso jurídico —abstracto, con un sesgo de supuesta universalidad asumida como homogénea— sobre derechos humanos y ciudadanía, se desarrolló progresivamente una propuesta que intuitivamente combinó, al interior de una lógica general de investigación-acción, la creación colectiva, la investigación artística de performance, concretamente clown, y el diseño de una propuesta audiovisual que sirviera para explicar amigablemente los derechos culturales —componente del conjunto de los derechos humanos— entendidos como base del pleno ejercicio de ciudadanía, cuya definición ampliada parta de la diversidad cultural y se estructure desde los derechos culturales.

Palabras clave: derechos culturales, derechos humanos, cultura, diversidad cultural, identidad cultural, performance cultural, clown.

Culture: A Right for Everyone? Action Research Proposal on Cultural Rights from the Clown Language in Young People from Lima, Peru

ABSTRACT

This article aims to reflect on a challenging process of artistic creation of collective writing from an anthropological perspective, arising from academic research, around which a clown performance event was built. This scenic event, in turn, proceeded to be transferred from its original live performance format to an audiovisual recording format of that same performance. The transition from a situation of simultaneous presence of the clown and his audience, to another where the corporeal, sensory, emotional participation of the audiences is “mediated” by the production decisions that “compose” a “gaze” expressed by the camera that, as deferred “narrator,” assumes the leadership of an expressive communica-

tion process about the human values and emotions defined by a culture, in front of an anonymous audience. Confronting the initial challenge of finding significant expressive ways to “translate” the legal discourse (abstract, with a bias of supposed universality assumed to be homogeneous) on human rights and citizenship, a proposal was progressively developed, one that intuitively combined within a general logic of action research, strategies of collective creation, artistic performance research, specifically clown, as well as the design of a technical proposal for audiovisual media that suggests an explanation of cultural rights (core part of the human rights set) as basis for the full exercise of an also expanded definition of citizenship; one based on cultural diversity, and its mark in the identity generation processes.

Keywords: cultural rights, human rights, culture, cultural diversity, cultural identity, cultural performance, clown.

Ser *clown* significa estar *clown*. Percibir, sentir, accionar y relacionarse desde el estado payaso, que consiste en estar contigo mismo, tendiendo un puente hacia los demás a través de la mirada.

(Jara, 2014, p. 81).

I. INTRODUCCIÓN

Hacer arte y gestar creaciones culturales en el Perú es complicado, más aún cuando no se conocen, ejercen y tampoco se difunden los derechos culturales. La presente investigación-creación busca generar un proceso de creación que pueda sensibilizar a distintos públicos y reflexionar sobre cómo se pueden abordar estos procesos de creación como formas de comunicar y sensibilizar a distintos públicos sobre un tema específico (Valenzuela, 2020). Nuestro objetivo se desarrolla a través de una ruta definida por la búsqueda de vínculos emocionales y conexiones cercanas a la vida cotidiana, de modo que consigan motivar cambios de comportamiento del público.

Esta investigación-creación¹ opta por esta manera de aproximarse para generar reflexión, conciencia y diálogo sobre los derechos culturales; derechos que se constituyen como elemento articulador de los derechos sociales, políticos y económicos, en síntesis, de los derechos humanos. De esta manera, se buscan visibilizar los derechos culturales y promover su discusión como parte de los derechos humanos, utilizando el lenguaje *clown* en seis episodios audiovisuales lúdicos y pedagógicos, emitidos por la plataforma YouTube. En los episodios se reflexiona sobre cuáles son estos derechos, cómo se ejercen y cuáles son sus implicaciones prácticas.²

¹ Proyecto ganador del Concurso de Investigación-Creación 2021, organizado por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Revisar Ficha Técnica de la Investigación-Creación en el anexo 1.

² Para mayor información sobre los objetivos de la investigación-creación «Cultura: un derecho para todís» se puede revisar el anexo 1.

En este sentido, la investigación implica un esfuerzo creativo para ofrecer un material audiovisual que pueda operar como material pedagógico que forme y sensibilice en derechos culturales. Para esto, se optó por trabajar una investigación-acción con el formato de relato/puesta en escena *clown*, con la finalidad de abordar temas social, político y culturalmente sensibles, a partir de las experiencias de los mismos participantes de la creación. Nuestra creación se orientó por tres directrices principales: acceso, participación y contribución cultural, así como por los siete derechos culturales encontrados en la Política Nacional de Cultura 2030, que sirvieron como ejes de los procesos de creación.

Tratar de promover conciencia y discusión ciudadana sobre estos derechos vitales requería salir del formato convencional de las consabidas cartillas explicativas, las charlas informativas o las conferencias doctas, con el fin de crear elementos que logren abrir diálogos con, en y sobre la cultura, el sector y las políticas culturales en el Perú. Con ello, se lograría una ampliación de audiencias y quizá propiciar la construcción de nuevas narrativas.

En este artículo se comparte el proceso de creación de la investigación-creación para generar una reflexión sobre cómo los derechos culturales dialogan con una propuesta artística que busca la visibilización, comprensión y mayor acceso a los derechos culturales. Esperamos aportar a la comunidad cultural en los ámbitos del conocimiento, de la apropiación y de una futura demanda de acceso a un derecho que resulta fundamental para el desarrollo personal, social y económico de todo país.

Nuestro trabajo busca enfrentar el estado de desatención que en Perú padecen el sector cultural y los derechos culturales, constantemente postergados como componentes de desarrollo. Esta situación de abandono se agravó en el contexto de pandemia, ya que el Estado dirigió sus esfuerzos a sectores tradicionalmente considerados como productivos y factores de crecimiento económico, olvidando sectores como el cultural. La postergación del sector cultural en Perú se evidencia, por ejemplo, en las reducidas cifras de la inversión pública para el sector.³ Otro hecho significativo al respecto es que el Ministerio de Cultura fue uno de los últimos en crearse. El abandono del sector se muestra también en que no existe en el país un mapeo actualizado de espacios y agentes culturales. Frente a esta situación de desamparo estatal, no obstante, es importante mencionar ciertas

³ En el marco del Proyecto de la Cuenta Satélite de Cultura en los países del Área Andina, se determinó que en el Perú aportaron el 0.87 % del Producto Bruto Interno (2012-2017) Ministerio de Cultura del Perú (2020). Política Nacional de Cultura al 2030.

iniciativas desde el sector cultural: pasacalles para exigir el 1 % para el presupuesto en cultura (TVRobles, 2017), la creación del Registro Nacional de Trabajadores y Organizaciones de la Cultura y las Artes (Rentoca) (2021), informes y diagnósticos realizados por los mismos agentes culturales.

Por las razones expuestas, el programa «Cultura: un derecho para todos» resalta la importancia de tomar conciencia y apostar por una auténtica valoración de las diversas miradas y saberes sobre la vitalidad de la cultura para la sociedad, de la conciencia y el ejercicio de los derechos que la amparan. Nuestro trabajo es articulado bajo la perspectiva racional con una auténtica implicación emocional, ya que esta aproximación artística busca, a través de los personajes, que el espectador descubra y se identifique con la cultura y sus derechos culturales.

II. MARCO TEÓRICO - CONCEPTUAL

Para desarrollar las etapas creativas, se deben comprender primero los conceptos de los derechos culturales en el Perú y cómo se desarrollan estos en el campo de las artes escénicas.

Derechos culturales

Considerando a la humanidad en igualdad de derechos y dignidad, en un esfuerzo por ordenar, sistematizar y entender los derechos humanos, su importancia y diferencias, la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) (1948) genera tipologías, iniciando así los derechos económicos, sociales y culturales. Es relevante enfatizar que todos estos derechos son necesarios para el desarrollo como seres humanos y, por lo tanto, de la comunidad. Sin embargo, no todos estos derechos se encuentran desarrollados de igual forma, ya que suelen calificarse como una «categoría subdesarrollada» (Symonides, 1998, p.1.), porque «no han alcanzado el desarrollo, contenido jurídico, reconocimiento y efectivización en igual medida que los demás» (como se cita en Política Nacional de Cultura, 2020, p. 8). Debido a ello, la investigación se centra en los derechos culturales, que la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) define como:

Los derechos culturales son parte integrante de los derechos humanos, que son universales, indisociables e interdependientes. El desarrollo de una diversidad creativa exige la plena realización de los derechos culturales (...)

Toda persona debe, así, poder expresarse, crear y difundir sus obras en la lengua que desee y en particular en su lengua materna; toda persona tiene derecho a una educación y una formación de calidad que respete plenamente su identidad cultural; toda persona debe poder participar en la vida cultural que elija y ejercer sus propias prácticas culturales, dentro de los límites que impone el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales (2001, p. 5).

En este sentido, es necesario entender la tipología de los derechos culturales. Cabe precisar que se han revisado los siguientes documentos para la identificación y descripción de los derechos culturales: *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (1966), *Declaración de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural* (2001), *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales* (2005) y la *Declaración de Friburgo sobre Derechos Culturales* (2007). Sin perder de vista los documentos mencionados, se determinó que la Política Nacional de Cultura al 2030 (PNC al 2023), presentada por el Ministerio de Cultura del Perú en el año 2020, englobaba y sistematizaba la información contenida en los anteriores documentos, por lo que este artículo se basará en la PNC al 2030 para conceptualizar los derechos culturales y sus implicancias.

Tipología de los derechos culturales

Según la PNC al 2030, los derechos culturales se dividen en tres ámbitos: (i) acceso a la vida cultural, referido a los derechos que nos permiten acceder a nuestra cultura y la de otros; (ii) participación en la vida cultural, referido a la libre elección y ejercicio de la identidad cultural, y a participar en la vida política y toma de decisiones de su cultura; y (iii) contribución a la vida cultural, es decir, los derechos que permiten la creación de manifestaciones culturales y la contribución a las políticas culturales. A partir de estos tres ámbitos, se pueden encontrar siete derechos culturales, que son los ejes de las creaciones escénicas que realizamos como parte de nuestro proceso creativo.

Estos conceptos brindan una primera mirada a los derechos culturales, a partir de los cuales se realizó la creación de material audiovisual —desde un lenguaje *clown* y la creación colectiva— que permita la difusión y comprensión de los mencionados derechos.

Tabla 1. *Tipología de los derechos culturales.*

Derecho cultural	Descripción
Derecho a la identidad cultural	El que tiene toda persona de elegir libremente su identidad cultural, a partir de sus costumbres, tradiciones, prácticas, lugar dónde viven, de dónde son sus padres y familiares, etc.
Derecho a la educación y formación cultural	El que tiene toda persona a acceder a la formación en expresiones artísticas, dar y recibir una enseñanza de y en su idioma, y aprender sobre los derechos culturales, su cultura y la de otros. Con el fin de que contribuya al desarrollo de su identidad cultural y diversidad cultural.
Derecho a la información y comunicación	Las personas deben tener la libertad de buscar, recibir y transmitir información libre y pluralista en los idiomas de su elección, a contar con posibilidades de difusión por cualquier medio tecnológico y a obtener rectificaciones en caso de información errónea sobre sus culturas.
Derecho al patrimonio cultural	Toda persona tiene derecho a aprovechar sosteniblemente los patrimonios culturales, acceder a estos a través del ejercicio de los derechos a la educación e información, y a conocer y respetar su cultura y la de otros.
Derecho a las expresiones culturales	Las personas tienen derecho a participar y disfrutar de los bienes, servicios y actividades culturales, tanto propias como de otros individuos. Asimismo, buscar, desarrollar y compartir sus conocimientos y expresiones culturales con otros.
Derecho a la creación cultural	Derecho que tiene toda persona a contribuir con la creación de manifestaciones culturales, a obtener protección de los intereses morales y materiales de sus obras, y a la libertad de expresión, creación artística y acceso a medios para su difusión.
Derecho a la cooperación cultural	Derechos de las personas a participar, democráticamente, en el desarrollo cultural de su comunidad, en las decisiones relacionadas al ejercicio de sus derechos culturales y en la puesta en práctica y desarrollo de políticas culturales que contribuyan al bienestar cultural de las comunidades.

Fuente: Elaboración propia a partir de la PNC al 2030 (2020).

III. CREACIÓN COLECTIVA E IMPROVISACIÓN

La creación colectiva nace de la necesidad de asumir la creación teatral de forma más colaborativa, participativa e inclusiva. Contamos, afortunadamente, con no pocas definiciones de creación colectiva, podemos encontrarlas en Augusto Boal (2013), Enrique Buenaventura (1985), Santiago García (1989) y otros más. Desde estos autores entendemos la creación colectiva como una alternativa del proceso creativo «tradicional», en la que se involucran todos los miembros del equipo para conformar una sola pieza teatral enfocada en un tema en particular, que converse con el entorno social.

Aunque Buenaventura subraya la importancia del método: «solo si el método es conocido y manejado por todos los integrantes del grupo y aplicado de modo colectivo, se garantiza una verdadera creación colectiva» (como se cita en Cardona, 2009, p. 115), Cardona señala que si bien el método es una hoja de ruta para la creación, cada obra reclama su propio camino, a partir de las investigaciones, lecturas, exploraciones, diálogos, sensaciones, improvisaciones, entre otros. Por esta razón, nuestra investigación se basó en una metodología complementada con los procesos de creación para números *clown*, para la creación de los textos de los episodios audiovisuales.

Es importante mencionar también que, en nuestro proceso creativo, la improvisación cumple un rol fundamental, ya que es el punto de partida, el impulso que permite correr y llegar hacia una creación, una escena, una acción, una canción, un texto, un sinfín de posibilidades. Improvisación, que es aún más vital en una creación colectiva en clave *clown*. Si bien se profundiza en su concepto en líneas posteriores, es importante mencionar que la improvisación es una herramienta recurrente y fundamental dentro de un sinnúmero de teorías, sistemas y estilos de actuación. En su sentido más amplio se la puede definir como actuar con espontaneidad sin previo conocimiento de lo que se hará (Duarte Soldevilla, 2018).

La improvisación como técnica teatral es entonces la construcción de historias en tiempo real, en la cual se trabaja y entrena la escucha, la mirada, el impulso y el trabajo constante con el compañero o compañera de escena. Sin embargo, en el formato en clave *clown* se utiliza esta improvisación y sus habilidades (lo que implica su propio entrenamiento), para crear y repetir hasta poder fijar. Esto sería luego un número *clown*, pero con un enfoque más centrado en el público, ya que este por esencia busca el humor y hacer reír a quien lo ve.

La improvisación clásica es casi siempre el eslabón inicial, en una cadena que concluye en la obra acabada: «La técnica que hace del acto mismo de improvisar

un hecho artístico o de divertimento, es mundialmente conocida como Impro o Improv» (Argentino, 2013, p. PAG). Entonces, los números *clown* creados a partir de improvisaciones, principalmente y dentro de una creación colectiva, logran mezclar estos impulsos tan sinceros de lo que se quiere hablar con la capacidad de repetir esos números en diferentes momentos o escenarios. De esta manera, la comedia tan propia del *clown* mantiene también ese carácter transgresor del cual nace el humor. Esta capacidad crítica de forma lúdica se usa también para desarrollar los temas en torno a los derechos culturales.

Cabe precisar que se eligió a la creación colectiva como método principal de creación, debido a que se buscaba registrar y aprovechar todas las visiones del equipo creador sobre los derechos culturales. Este tema, en particular, requería que las piezas, números y situaciones narradas no provengan solamente de una visión (de la dirección), sino, principalmente, de las experiencias y percepciones de las actrices creadoras.

La creación colectiva, en combinación con técnicas de la creación de números *clown* desde la improvisación, es la que se utilizó para el proceso creativo de los episodios audiovisuales sobre los derechos culturales. En las siguientes secciones, se detallan los conceptos detrás de la técnica del *clown*.

IV. CLOWN: SER CLOWN SIGNIFICA ESTAR CLOWN

Definir clown es un proceso complejo, subjetivo, de diversos enfoques y no alcanzaría una sola investigación para alcanzar una definición última. Además, su carácter místico necesita de una sensibilidad profunda para comprenderlo. Hacer una creación en clave *clown* implica utilizar esta técnica para su creación, es decir, es una herramienta artística, al igual que el teatro clásico, la improvisación, el teatro físico, entre otros.

El payaso [...] forma parte del teatro, y el teatro es casi tan antiguo como el propio ser humano. Sus raíces se encuentran en las necesidades de este, en sus anhelos, sus miedos, sus creencias. Fertilidad, caza, fuerzas naturales, dioses y cosechas derivan hacia la ceremonia, el rito, las danzas y celebraciones culturales de todo tipo. Al tener estos como base lo cotidiano, aparece, ineludiblemente, la imitación, la pantomima; y en cuanto se afloja la severidad cultural, se produce la burla y, como consecuencia de esta, la risa (Jara, 2014, p. 25).

En ese sentido, el *clown* no solo tiene un carácter artístico, sino también un enfoque humanístico y social. De esta forma, se puede afirmar que el *clown* es un reflejo también de la sociedad, sus manifestaciones, sus rituales y cultura.

Desde que la Antropología realiza trabajo de campo —inicios del siglo XX— sus estudios identificaron el influyente rol social del humor y el papel de institución autorreflexiva y crítica que su práctica representa. Bajo el complejo teórico de las *clown societies*, la literatura refiere al rol ritual que cumplían los *entertainers* en grupos humanos distintos, con casos documentados que van desde la antigua Grecia hasta grupos étnicos que los mantienen vigentes hasta hoy (Castro, 2017).

Es importante mencionar que en esta investigación-creación, se usa *clown* y payaso con el mismo significado, dado que payaso es la traducción al español de *clown*. Aunque algunos autores los diferencian o han asociado ciertos rasgos más modernos que distinguirían al *clown* del payaso «clásico», para esta investigación, en relación con los derechos culturales, toma mayor fuerza el uso indistinto de ambos términos. Antes de profundizar en el concepto, es importante mencionar que el *clown*, desde sus inicios, tiene una asociación negativa, ya que es visto como lo último del teatro, el patito feo de las artes, los que «no son actores». Según Jara se habla de gente no muy bien considerada oficialmente: «ademanos ridículos, género más bajo, mamarracho, tramposo» (2014, p. 23). Personas que hacen *clown* han sido censuradas, rechazadas, despreciadas e incluso perseguidas y condenadas en otras épocas; y solo han sido ensalzadas en momentos concretos de la historia.

Por otro lado, Dream menciona que «la mayor parte de la sociedad moderna todavía considera que los payasos no son artistas» (2012, p. 23). Esta resistencia hacia el *clown* se relaciona con la visión de su función como acto de «mostrar con groserías aquello que se considera equivocado en el comportamiento social de las personas, para lo cual ponían en escena versiones cómicas de comportamientos cotidianos reñidos con las normas morales» (Castro, 2017, p. 18). El humor nace como mecanismo de crítica social y de cuestionamiento a los regímenes opresores y las injusticias. Por esta razón, reducir el *clown*, una de las muchas formas del humor, al uso de groserías es una visión simplista y mediocre para un arte tan complejo. El *clown*, desde la comedia, usa todas sus herramientas escénicas para el cuestionamiento constante de los roles sociales. Es así que «existe una función normativa entonces en el acto del *clown* que por la vía de la ridiculización censuraba conductas impropias y antisociales» (Castro, 2017, p. 18).

De esta manera, es innegable el carácter transgresor del *clown*, pues, al utilizar el humor como principal fuente de acción, permite cuestionar las formas en las que una sociedad se desarrolla. Es así que el concepto del *clown* es imposible de entender sin su aspecto artístico como técnica teatral. Para ello, es necesario comprender quién puede hacer uso en escena de esta técnica: el *clown* (como personaje). Paloma Reyes de Sá, *clown*, docente y directora de teatro, nos menciona que:

El *clown* es bien complejo de definir... el *clown* como un personaje que está dentro de un estado de juego que el artista crea a partir de sus propias experiencias, sus emociones, sus historias, lo que le molesta, lo que no, es un personaje que sale de uno, es como si pusiéramos una lupa encima con todas las características más visibles de una persona que se vuelve un payaso, más o menos por ahí (Comunicación personal, 9 de junio de 2022).

¿Entonces el artista es el *clown*? Sí, pero en un estado de juego permanente y en entrenamiento constante que le permita estar dentro de ese estado de escucha y de mirada honesta. Como menciona Reyes de Sá, el *clown* es cambiante pues parte de la persona y las personas cambian siempre, ya sea lo que sentimos o lo que creemos.

Para Dream:

El arte del *clown* como todas las artes, exige que seas un canal de expresión creativo. Es tu esencia, tu experiencia vital y tu visión personal del universo lo que expresas como *clown*. Por ello, para descubrir tu *clown* (...) el único requisito esencial es el de estar preparado para compartir quién eres, con humildad y humanidad, sabiendo que este singular aprendizaje no tiene final previsible (2012, p. 24).

En resumen, ser payaso no es un camino corto, sino que recorre la vida del artista, es un camino que debe ser disfrutado en cada una de sus etapas. Estar en esa dimensión de juego implica también comprender la complejidad de la risa. Lo que trae consigo, lo que genera. En este sentido, se eligió la técnica del *clown* por el estado de juego constante que propone como forma de creación, que colabora para una mejor comunicación de los derechos culturales, en un lenguaje lúdico, divertido, crítico y sencillo de entender. Pero, sobre todo, por ser una herramienta de crítica social que permite mirar desde lo lúdico los aciertos, los errores y las formas de vida para invitar a una reflexión constante de cómo la sociedad se relaciona en torno a los derechos culturales.

V. PROCESO DE CREACIÓN

Nuestro proceso de creación aplicó una metodología de investigación-acción en artes escénicas en la que se investigó el lenguaje de los derechos culturales desde la revisión de literatura y normativas existentes sobre el tema. A partir de ello, los participantes de la creación exploraban e improvisaban alrededor de la definición de un derecho cultural, sobre su significado, sus características, sus implicaciones y relaciones. Desde este juego creativo se proponía un cambio en las nociones de estos derechos y sugerían alternativas para explicarlos, desde el lenguaje *clown*. Este proceso se repetía varias veces hasta fijar la construcción del texto, la estructura general del material creativo y la estructura interna de los episodios. Así, una vez que se contó con los guiones, se buscó expresarlos en el formato audiovisual y fijar las propuestas creativas en una secuencia de imágenes que ayudaran al espectador a comprender mejor, de forma más práctica y lúdica, los derechos culturales. En las siguientes líneas, se desarrolla en qué consiste cada etapa de creación y cómo se fue construyendo la *performance* cultural en clave *clown* en el marco de la investigación-acción en Artes Escénicas.

Etapa de inmersión

El primer paso del trabajo desarrollado lo constituye la etapa de inmersión. Inicialmente, se realizó una exhaustiva revisión bibliográfica sobre los derechos culturales; no obstante, no se lograban determinar adecuadamente los conceptos teóricos, pero sobre todo los alcances, dimensiones e implicancias prácticas de estos derechos. Esta investigación-creación pretendía, precisamente, a través de los procesos de creación y grabación de los episodios, ser un nuevo canal de comunicación que contribuya a la comprensión y difusión de los conceptos y teoría encontrada sobre los derechos culturales.

Para perfilar mejor las ideas, se complementaron las lecturas con entrevistas y asesorías de expertos en cultura y gestión cultural, quienes ayudaron a entender qué es cultura, qué son los derechos culturales y hasta dónde abordarlos. Este acercamiento a los expertos fue necesario, debido a que, durante la revisión bibliográfica, fue notorio que la información sobre los derechos culturales estaba dispersa, no sistematizada y en un lenguaje poco asequible. Así, documentos como la Declaración de Friburgo, que sirvió como elemento base, y la Política Nacional de Cultura al 2030, fundamental para entender la tipología de los derechos culturales, se «tradujeron» en diálogos de las *clown* Panquequita y

SamyMiau, protagonistas del material audiovisual, quienes dieron voz y cuerpo a la información encontrada.

Paralelamente a las cuestiones conceptuales y de producción artística, el periodo de inmersión, de aprendizaje constante y un proceso nutritivo de conocimiento, se convirtió en el impulso para iniciar la creación artística, desarrollarla y sostener sus etapas.

Planificación y etapa exploratoria

¿Cómo iniciar? Esta fue la primera pregunta que surgió luego de la etapa de inmersión, cómo se podría sintetizar la gran cantidad de información sobre cultura y derechos culturales aportada por la bibliografía y, sobre todo, cómo se podría hacerla más digerible para nuestro público objetivo. El equipo de dirección se planteó entonces una estructura de creación, que tomaba como base las teorías sobre creación colectiva de Enrique Buenaventura (1985) y Mario Cardona (2009), las que se combinaron con el método de creación «semilla», desarrollado por Paloma Reyes de Sá. A partir de esta unión se forma el siguiente esquema de acción:

Tabla 2. *Fases de creación colectiva comparada con el método semilla*

Fase de creación	Etapas	Método semilla
Planificación	Exploración inicial Definición de ejes de acción	Preparación
Investigación	Acumulación sensible y exploración temática	Terreno Siembra Riego
Laboratorio de creación	Experimentación, repetición y ensamblaje	Germinación Apreciación Poda
Escritura	Bocetos dramáticos y fijación de diálogos y ajustes de escenas	Poda Florecimiento
Montaje	Ensayos con la versión final de los textos	Cosecha

Fuente: Elaboración propia a partir de Buenaventura (1985), Cardona (2009) y Reyes de Sá (2023).

Con base en esta estructura, se establecieron los objetivos por cada fase de creación, con la finalidad de construir eficazmente los episodios propuestos dentro del marco de los propósitos de la investigación-creación. A partir de ello, se definieron los siguientes ejes a trabajar, propuestas en la PNC 2030: acceso, participación y contribución a la cultura. En ese sentido, se inició la creación con una presentación general de los miembros del equipo creativo —director, asistente de dirección y payasas—, y se planteó el propósito de la investigación-creación, los productos a los que se llegaría, las etapas del proceso creativo y el método de trabajo que se utilizaría.

Se empezó con una exploración inicial con juegos de improvisación y dinámicas, para evaluar el ritmo en el lenguaje cómico y de *clown*, así como su despliegue entre las actrices en escena. Se utilizaron diferentes juegos de improvisación que tenían como objetivo poner a prueba la energía, conexión, personajes, confianza, *status*, entre otros, de las actrices. Algunos ejercicios que se utilizaron en esta fase fueron adaptados hacia el enfoque y temas culturales, con el fin de no perder la atención sobre el objetivo principal de la investigación-creación.

Esta fase de exploración continuó con ejercicios y ensayos más específicos en torno a los derechos culturales, por lo que se indagó con el equipo, como punto de partida, sobre la motivación personal de cada uno respecto a los derechos culturales. Asimismo, se utilizaron ejercicios de la técnica *clown* en relación con la cultura, como leer una noticia cultural y luego presentarla a la otra actriz en clave *clown*.

Cabe precisar que se dedicaron varios ensayos a la reflexión sobre los conceptos de cultura, diversidad cultural, derechos culturales e identidad cultural, para lo cual se partía de la pregunta «¿qué es cultura?», con el fin de examinar, desde la realidad de los interrogados, las ideas y malentendidos sobre el significado de cultura. Asimismo, se utilizó un mapa memoria, con el objetivo de que las actrices puedan identificar sus raíces culturales en un mapa del Perú, como método de introspección con el fin de conocer lo que significan los términos relacionados con la cultura para cada persona del equipo creativo. Esto permitió contrastar la idea que tenemos sobre cada concepto cultural frente a los conceptos de la teoría académica, cuya comprensión no es sencilla, lo que dificulta su difusión y visibilización.

A partir de estas exploraciones se pidió a las actrices traer un número de *clown* sobre derechos culturales y diversidad cultural. Estas *performances* devinieron en «El reggaetón cultural» y «la danza contemporánea de Flor de Retama», que fueron utilizados finalmente en el primer episodio de «Cultura: un derecho para todos».

Desde el inicio de los ensayos, se pidió al equipo creativo revisar la bibliografía sobre derechos culturales, así como casos o noticias culturales que sirvieran de insumo para las improvisaciones, ejercicios y números *clown*. El propósito de esta actividad fue contar con información oficial y actual sobre eventos vinculados a los ejes principales de la creación —acceso, participación y contribución cultural—, a partir de los cuales se pueden desglosar los siete derechos culturales descritos en los siete episodios: identidad, educación, información, patrimonio, expresiones, creación y cooperación cultural.

Es necesario también indicar que se utilizaron ciertos referentes para dar forma a los elementos centrales de la creación artística: «Aprendo en casa» para la estructura de los episodios, «Pataclaun» para la utilización de recursos en las improvisaciones y «Whose Line is it Anyway» para la exploración de segmentos o números. Es así como, a partir de esta primera exploración, se obtuvo la estructura general de los episodios como un «programa cultural», que se prestaba como el mejor formato para ser utilizado en la creación.

Finalmente, es preciso mencionar que los ensayos, ejercicios, juegos e improvisaciones a lo largo de todo el proceso creativo fueron registrados en videos, papelotes, imágenes y bitácoras, los cuales sirvieron, a su vez, de medios para la siguiente etapa de acumulación sensible.

Etapa de investigación y acumulación sensible

Esta etapa funcionó como un espacio dedicado a la creación de los números payasos. La improvisación representó el eje motriz de la creación, ya que, a partir del reconocimiento de ciertos estímulos, se crearon diversas posibilidades de escenas. El equipo de dirección cumplió la función de guiar los diferentes juegos para la creación. Por ejemplo, en uno de los ensayos se pidió a las actrices definir «cultura» desde el estado *clown*, lo que permitió que las payasas representaran diferentes situaciones como turistas, dictadoras, conductoras de noticias, cocineras, entre otros, sin perder la esencia del espectro *clown*; decir y dejarse sentir sin filtros. La definición de cultura de una de las actrices fue:

Cultura es comer pachamanca de todos los sabores, cultura es viajar por el Perú, cultura es respetar a los demás, cultura es hablar quechua, cultura es que respeten tu forma de vestir, cultura es que respeten tu forma de ser, cultura es comer, cultura es bailar... —y bailábamos— (Malory Vargas, comunicación personal, 16 de noviembre de 2023).

Cada una de las etapas, en especial la de acumulación sensible⁴, permitió que el equipo explore, procese y abrace aquello que le divertía, tal como sucedió con la creación del reggaetón cultural y la *performance* de la Pachamama.

Durante un ensayo, se solicitó a las actrices traer una tarea sin ninguna restricción. Las indicaciones fueron: «hagan un número sobre qué es cultura, derechos culturales o identidad cultural y que no dure más de tres minutos». Ambas payasas presentaron diferentes números artísticos. La actriz que interpretaba a la *clown* SamyMiau mostró un reggaetón denominado «El reggaetón cultural», donde se explicaba musicalmente qué es cultura y los derechos culturales de forma simple y sencilla:

Es derecho cultural acceder
Participar, contribuir, entender
Que tú eliges tu vida cultural
Y la puedes expresar con libertad
La sociedad no te debe marginar
Tu identidad eres libre de expresar

Para crear el número, se eligió un *beat* libre de derechos. Básicamente, lo que la actriz buscaba mediante las rimas era transmitir, de manera clara y con palabras cotidianas, la definición de derechos culturales y sus aplicaciones. Se escribió ese texto más de 15 veces siguiendo una secuencia de ciertos pasos propios: cantar, escribir, borrar, volver a cantar, borrar, borrar más, escribir y rapear.

La primera vez que presentó el número se olvidó la letra, se rio, improvisó. Algunas frases quedaron y otras no. Respiró y pidió volver a empezar. La creación, y más aún en el complejo *clown*, siempre es probar, descartar, fijar, volver a probar, repetir y sentir.

Tienes derecho a disfrutar del patrimonio
de monumentos históricos hermosos
pero cuídalos, no seas un baboso
El derecho te ayuda a todo eso
A que nadie te falte el respeto

La parte del coro fue una realidad que se identificó durante las largas conversaciones en cada ensayo, por ejemplo, diálogos sobre la existencia en el Perú de culturas tan diversas, las cuales se conocen y valoran poco entre sí y cuyas dife-

⁴ Acumulación sensible es definida por Miguel Rubio como «un espacio donde los actores pueden aproximarse al tema abriendo su sensibilidad frente a lo que este les plantea, usando todas las asociaciones que les vengan a la mente en el momento» (2008, p. 22).

rencias no son respetadas. En los ensayos se abrazó lo conversado y reflexionado en torno a la diversidad cultural y se elaboró una frase coro emblemática, una de las que más resalta la esencia de los todos los videos:

Aquí la diversidad no es aceptada
Aquí la diversidad ¡es celebrada!

Simple y sin pretensiones, sin darnos cuenta, teníamos uno de los números ya creados, SamyMiau presentó un primer boceto que luego con algunos ajustes se tenía terminado. No se sabía en qué momento iría, pero sabíamos que iba.

No todas las tareas, exploraciones o improvisaciones en una creación colectiva quedan o se muestran al público; muchas veces algunas sirven de insumos, otras cambian completamente y otras jamás ven la luz, pero todas son parte de la acumulación, de llenar esa mochila de posibilidades para crear. Ese fue el caso del número de Panquequita. Ella presentó una *performance* sobre la Pachamama, esta no llegó a mostrarse en los videos, ya que como se mencionó algunos números creados se deben soltar. Este número inicial fue la base para crear posteriormente el número payaso «Flor de Retama en danza contemporánea».

En la creación hay diferentes formas de abordar números, algunos nacen de impulsos, como en el caso del reguetón: SamyMiau siguió el impulso de rapear, mientras que Panquequita no contaba con un impulso inicial, pero utilizó un talento propio para la creación de su número. Paloma Reyes de Sá menciona que cuando un payaso usa uno de sus talentos para la creación de un número este se denomina número virtuoso, como fue el caso de Flor de Retama. Panquequita presentó una secuencia de movimientos alineados a los significados de la canción. Luego, se repitió, probó, descartó y fijaron los movimientos y traslados finales. Como parte de la experimentación del número, SamyMiau se unió al final para jugar a que ella era la «producción» detrás de la danza contemporánea y así darle ese toque de comedia que se quería mostrar.

Y ahora, un baile, una mixtura de
derechos condensados en la siguiente
creación, acerca de una danza,
representativa, a la que ustedes pueden
acceder, que es parte de nuestro país,
pero resignificada por ella...

Asimismo, SamyMiau realizó una presentación del número en la que describe la canción, qué representa y cómo se configura en la identidad peruana en la que

se reivindica el acceso de los peruanos a las diferentes expresiones culturales, que es la esencia de los derechos culturales.

La representación en danza contemporánea inspirado en La Flor de Retama, uno de los huaynos más representativos y queridos del Perú. Escrito en 1969 por Ricardo Dolorier e interpretado por Martina Portocarrero, a partir de la sangrienta represión policial a los pobladores de Huanta, Ayacucho, por exigir la gratuidad de la educación básica estatal. Cuánta lucha.

Para cada número se explora, se lee, se recopilan imágenes, elementos, olores, textura, todo aquello que pueda alimentar el número. Por ejemplo, se tenía que entender qué significa la canción, quién la creó, a qué está asociada —respetando también la carga emocional que tiene cada composición—, qué se quiere transmitir con cada movimiento y con cada elemento usado. Esta es la diferencia entre un número improvisado y un número *clown*, donde el primero nace por motores del momento y se expone en tiempo real a un público, mientras que el segundo se crea a partir de diferentes motores, pero se trabaja y repite hasta fijar la mejor versión. En ese sentido, la improvisación en la técnica del *clown* es un impulso, un primer intento o boceto de lo que luego se convierte en un número o escena creada para la presentación, que se ensaya y se repite en cada función o grabación. Hay grandes números nacidos desde la improvisación, desde la espontaneidad payasa.

Luego de la primera etapa, en la que creamos los números de «El reggaetón cultural» y «Flor de Retama», empezamos a construir los siguientes números, no sin antes comprender los conceptos de derechos culturales, cultura y diversidad cultural.

Definir cultura es un proceso tan complejo, en un país tan diverso, que no podía ser de una única manera. Primero, se exploró el concepto de «cultura», que se encuentra escrito en un lenguaje académico y poco accesible. Concepto que suele ser abstracto y complicado de entender, es decir, no se encuentra en un lenguaje amigable para todas y todos los peruanos. De esta forma, se decide jugar con la definición:

Es el conjunto de rasgos distintivos, espirituales, materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una persona o grupo social. Ella engloba, además de las artes y letras, los modos de vida, derechos fundamentales al ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y creencias (UNESCO, 1982, p. 1). (Fragmento del episodio 1).

De adoptar solo esta definición, el objetivo de la creación no se hubiese logrado. Por ello, Panquequita y SamyMiau propusieron ejemplos con danzas, climas, tradiciones, costumbres, entre otras expresiones, de cómo se manifiesta la cultura; a partir de estos ejemplos se definió la cultura. Es decir, se tradujo el concepto académico en elementos y acciones cotidianas con las que las y los peruanos se pueden sentir representados e identificados con facilidad, lo que se reforzó constantemente a lo largo de todos los episodios.

En este sentido, el proceso de creación de números para esta investigación-creación se estructuró de manera inconsciente, pero luego se tomó conciencia de que esa fue la forma de trabajo en la creación. Lo que faltaba era saber dentro de qué se colocarían estos números, cómo hacer para que todos se complementen, pero que a la vez mantengan versatilidad y singularidad. La forma de encontrar esos vasos vinculantes fue hacer un «programa cultural», donde las payasas jugaron a ser presentadoras de un programa. Para ello, las actrices se apoyaron de un elemento de escenografía: una ruleta que condensaba los siete derechos culturales, además de las definiciones de «cultura» y «diversidad cultural» y «derechos culturales», como se puede visualizar en la siguiente imagen:

Figura 1. *La ruleta de los derechos culturales.*

Fuente: *Still* del primer episodio del programa «Cultura: un derecho para tod@s». Elaboración propia, 2022

De esta forma, en cada programa se hablaba de uno de los conceptos que la ruleta seleccionaba al girar. Con el «programa cultural» como plataforma, se empezaron a estructurar cada uno de los episodios, y así se estructuraba también la creación.

Etapa de laboratorio de creación y ensamblaje

Para esta etapa, primero se elegía un derecho o concepto del cual el equipo creativo empezaba a nutrirse: tenían sesiones de mesa, donde se leía e informaba sobre el derecho elegido, además de buscar noticias relacionadas. De manera paralela, se empezaba a improvisar, a jugar en escena, a escuchar los impulsos que nacían a partir de lo que se quería comunicar. De esta serie de improvisaciones, se seleccionaba cuáles podrían ser números que sean parte de la estructura de cada episodio. Se ensayaban, se repetían, se transformaban, algunos quedaron y otros se eliminaron. Se fueron agrupando y ordenando por episodio, y así se crearon seis episodios, cuyo contenido fue el siguiente:

- Episodio 1: Derechos culturales.
- Episodio 2: Identidad cultural.
- Episodio 3: Educación y formación cultural.
- Episodio 4: Información y comunicación.

- Episodio 5: Patrimonio y cooperación cultural.
- Episodio 6: Expresiones y creación cultural.

A partir de la lógica de «un programa cultural» como propuesta escénica, se inició una serie de improvisaciones de las payasas en las que ponían a prueba esta estructura, con el fin de integrar los números creados anteriormente. Esta estructura se repitió varias veces, lo que permitió seleccionar las escenas que funcionaban y descartar aquellas que no.

Se tomaron en cuenta los siguientes criterios para esta selección: la pertinencia, referida a qué tan alineado estaba la propuesta con el tema, el tiempo y el ritmo de la escena para captar la atención del público. Repetir y fijar son conceptos que se enlazan en la creación de números payasos y, en este caso, una estructura que une varios números configura, lo que sería el primer episodio.

El método de creación utilizado para construir el contenido de cada episodio fue un proceso de experimentación conducente a una metodología, que se fue descubriendo a partir de la forma de trabajo del equipo e inspirada por los procedimientos creados por Paloma Reyes de Sá («método semilla») e investigaciones desarrolladas por Enrique Buenaventura (1985), Mario Cardona (2009), Ítalo Panfichi y José Lázaro de Ortecho (1992), Raxá De Castilla (2019) y Claudia Tangoa y Rodrigo Benza (2021). El proceso que se construyó para el ensamblaje de la creación fue el siguiente:

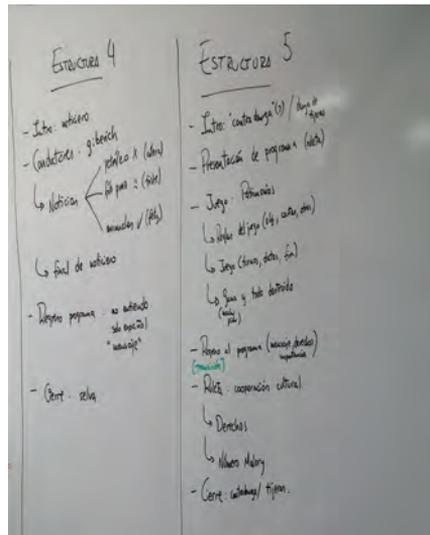
- Lluvia de ideas.
- Exploración de números e improvisaciones.
- Construcción y prueba de escaleta.
- Construcción y prueba de estructura.
- Escritura.
- Pasada de cierre.
- Pasada de texto.

Primero, el equipo creativo se reunía en la sesión de «lluvia ideas», que tenía como objetivo sentar las bases de los contenidos del video. En la primera parte, el equipo de dirección efectuó una selección de los derechos por episodio. Por ejemplo, se decidía hablar sobre el «derecho al patrimonio cultural», con la base teórica de la Política Nacional de Cultura al 2030, complementada con otras fuentes. A partir de ello y junto con las actrices, se buscaba expresar estas definiciones en los términos de usos cotidianos propios del equipo de creación,

es decir, comunicar lo que se entendía por «patrimonio», qué tipos existían, cómo se reconocen, cuáles son sus valores y qué tipo de relación tienen con asuntos de la vida diaria. A veces estas ideas eran difíciles de explicar en palabras y eso era lo más valioso, ya que con todo lo conversado se empezaba a improvisar en escena, lo que abría un abanico de posibilidades.

A partir del cierre de la etapa de improvisación y repeticiones, empezó la etapa de fijar una posible escaleta, es decir una primera propuesta que, luego de repetirla y eliminar todo aquello que escape de los objetivos del episodio, se convertía en una primera «estructura» base:

Figura 2. Estructura planteada para la creación del derecho cultural al patrimonio.



Fuente: Foto tomada durante los ensayos. Elaboración propia, 2022.

Etapa de escritura y montaje

Posteriormente, las payasas escribieron los textos que aparecían en las improvisaciones de la estructura, esto pasaba a analizarse constantemente en escena. Se revisaban, se agregaban y se fijaban coreografías, tiempos, movimientos, uso de objetos, traslados para que estén alineados con las intenciones y al *timing* de las escenas. En otras palabras, se ponía a «prueba» la creación; lo que facilitaba un primer borrador del texto que, tras la revisión primero por la dirección y luego de manera conjunta por el equipo, permitió elaborar un primer «texto final».

En términos prácticos, fue un proceso iterativo para los distintos episodios, que incluso se prolongó hasta el momento de grabación con la intención de ajustar no solo los componentes, sino la propuesta integral. Nunca una creación está «tallada en piedra», pues debe estar en constante adaptación en función de los contextos y necesidades. Con esos «textos finales» como base (sometidos a constante actualización), se pasó al trabajo de elaboración de guiones técnicos, labor compartida con el equipo audiovisual.

Es importante precisar que, si bien esta secuencia de creación se repite para todos los episodios, cada uno tuvo un ritmo de creación distinto. En algunos, se proponía, exploraba, jugaba y se fijaban más rápidamente que en otros. Un ejemplo de esto lo constituye el Episodio 2: Derecho a la identidad cultural, que tuvo que ser creado hasta tres veces, puesto que la propuesta inicial no coincidía con lo que el equipo quería comunicar. En ese primer planteamiento, cada payasa tenía el rol de ser una papa peruana, pero el texto derivado de ese juego no convenció al equipo, debido a que no funcionaban en escena, en términos de ritmo, representación de las identidades culturales, por lo que se decidió empezar de nuevo. Esta situación se suele denominar bloqueo creativo por la complejidad del ejercicio. Como consecuencia, el equipo a lo colocó como último derecho a trabajar.

Al final, esto derivó en una secuencia de escenas que representaban el racismo, clasismo y discriminación cultural que se experimentan en el país, lo cual resultó en la propuesta más fructífera para el equipo. Como en todo proceso de creación, hay momentos de esfuerzo que no se llegan a mostrar al público, hay números que nunca verán la luz y como parte de la técnica del payaso, hay que aprender a dejar ir. Decidir lo que se quiere mostrar o no, es parte importante de la creación. Paloma Reyes de Sá (2023) menciona este momento como el de la «poda» en un proceso de creación de números payasos.

Una vez creados los episodios, se hizo una prueba piloto con un pequeño público conformado por expertos en derechos culturales para verificar que los objetivos de cada uno se entiendan de manera correcta, lo cual dio oportunidad de seguir afinando la creación hasta el día de grabación.

Detrás de las decisiones creativas

Es preciso señalar las decisiones artísticas que se tomaron desde las distintas áreas de esta investigación-creación: dirección, dirección de arte y propuesta audiovisual.

Sobre la dirección, se plantearon tres pilares fundamentales para la construcción de la propuesta: el estado de juego del *clown*, la utilización de diferentes recursos escénicos y la importancia de la diversidad cultural. En primer lugar, sobre las payasas y el estilo de actuación, es importante destacar la técnica del *clown* como la ideal para describir y explicar los derechos culturales. Esto, debido a que al ver un espectáculo *clown*, uno puede identificarse más con los personajes, al hacer un paralelo de las desgracias y problemas propios en una situación trágicamente divertida. Hay un factor de empatía muy potente que solo el payaso permite tener en su máxima expresión, lo que generará una mayor conexión, entendimiento y valorización del contenido mostrado y escenificado en los episodios.

En segundo lugar, se utilizaron diversos recursos escénicos, con el fin de contar con varias estrategias para definir, describir y ejemplificar cada derecho cultural. Es así que, utilizamos canciones, danza contemporánea, rap, juego de títeres (papitas), cartas, fábulas, como la del zorro y el cóndor, y otros más. Finalmente, esto se complementó con mostrar no solo una cultura o una región del Perú, sino intentar visibilizar varias culturas, regiones, prácticas y costumbres culturales de nuestro país, ya que tuvimos como propósito destacar la relevancia de la diversidad cultural, para que no solo sea aceptada, sino también celebrada, como señaló SamyMiau.

Otros aspectos que se tomaron en cuenta para la propuesta general fueron el espacio y la música. Para configurar el espacio, se estableció un set de televisión como espacio principal para las payasas, con el fin de que desde dicho lugar puedan «saltar» a distintas situaciones. Al igual como sucede en un programa cultural, las conductoras payasas podían ir hacia otra «locación» ambientada de otra forma, según se necesitara hablar sobre un derecho cultural u otro.

El aspecto musical se compone de tres momentos: la musicalización de los episodios, el sonido directo y la posproducción de sonido. El primero, hace referencia a la composición de música específicamente para la creación, con el objetivo de que vaya alineada a la propuesta general del programa y acompañe al espectador en el viaje de cada episodio. El segundo, se refiere a la grabación de las voces y sonidos en el set de rodaje, que debía ser óptima, ya que la gran mayoría de la información de los videos se conocía a través de la palabra oral. Y, finalmente, la posproducción de sonido buscaba limpiar la grabación, mezclar la música compuesta y los efectos de sonido, para que elevaran la propuesta y dieran ritmo a los cortes de edición. Es preciso señalar que la música debía abarcar dos

puntos principales: debía ser lúdica, para que vaya en consonancia al lenguaje *clown*, y debía ser música de la cultura peruana.

Sobre la dirección de arte, la propuesta tenía como objetivo fusionar el mundo del *clown* con elementos de la cultura peruana, e incluía las áreas de escenografía, vestuario y utilería. Se dio bastante importancia al color, por lo que se buscó que el escenario fuera colorido, pero no en demasía. Se optó por contrastar rojos y verdes, amarillos y rosados; colores que se complementan entre sí.

Respecto al vestuario, se decidió el amarillo y el rojo para las payasas Panquequita y SamyMiau, respectivamente, de acuerdo con la personalidad de cada payasa. A partir de ello, se empezó a construir el universo en el que iban a estar, por lo que la escenografía y objetos escénicos se encontraban dentro de la cosmología andina, con un estilo de dibujo animado, no muy realista. Asimismo, en el caso del episodio 2, en que las payasas juegan con papitas, se realizó un vestuario para cada una, para que visualmente sea mucho más atractivo y apoye en la situación contada por las payasas. Se trató de que siempre se visualicen distintas partes del Perú en la escenografía, vestuario, aplicaciones, etc., algo que se puede apreciar, por ejemplo, en los elementos vistos en los episodios: La ruleta de saber, Las papitas o Las cartas del duelo payaso.

Sobre la propuesta audiovisual, a partir de la propuesta del formato de creación, se decidió jugar con un set en vivo, en el cual podrían desenvolverse escénicamente. Sin un guion rígido y con la forma en que las payasas conducían el programa, se pudo dar pie a la improvisación, por lo que se decidió tener dos cámaras, con el fin de complementar las diferentes situaciones desarrolladas escena tras escena y que los aspectos de continuidad no sean un problema. Se jugaba con un plano general más grande donde se apreciaba la acción de ambas payasas, y otra cámara para los detalles, pues se buscaba resaltar algo más llamativo y dar mucha más personalidad a la situación. Debido a que la propuesta tenía un aspecto juguetón y espontáneo, se planteó tener, en ciertas partes, planos en movimiento y dinámicos de los episodios para mantener el lenguaje lúdico.

Asimismo, se trató de aprovechar el uso del croma para que las payasas puedan «viajar» a donde lo necesitaran, lo que permitía juegos de espacios, locación, cambios de personaje y una combinación entre el mundo real y el animado. Para la iluminación, se eligió colocar matices de colores en el fondo blanco, según la paleta de colores y la propuesta de arte.

Por último, cabe precisar que la edición final de los videos se complementó con un trabajo de traducción y subtítulo al quechua, dado que la naturaleza de la investigación-creación (derechos culturales) requería dirigirse a las y los

peruanos en sus lenguas originarias. Al ser el quechua la segunda lengua con mayor número de hablantes de nuestro país, se optó por contratar a un traductor/actor para la adaptación de los textos al quechua.

VI. REFLEXIONES FINALES

Conclusiones de la investigación

La investigación-creación «Cultura: un derecho para todxs» se generó como una propuesta que contribuya a la visibilizar los derechos culturales y promover su discusión como parte de los derechos humanos. Buscó sistematizar la información sobre estos derechos y así transformar el lenguaje técnico-legal, encontrado en la literatura, a uno más accesible que pueda llegar a una mayor cantidad de personas. Para ello, se partió de tres directrices: acceso, participación y contribución a la cultura; desde las cuales se determinaron los siete derechos culturales que fueron ejes para el proceso de creación de los seis episodios. Asimismo, se optó por una revisión de diferentes fuentes de información, tales como literatura y referencias bibliográficas, experiencias de agentes culturales de diversas expresiones culturales y varias regiones del Perú, y como las memorias de las actrices-creadoras. De esta manera, se propuso encontrar un lenguaje idóneo y alineado al tipo de audiencia elegido, con el fin de promover la visibilización y discusión de los derechos culturales.

El desarrollo de cualquier proyecto comunicativo-expresivo sobre los derechos culturales debe basarse en un concepto ampliado de cultura. Ampliado en el sentido de que trasciende su definición jurídica inicial, ahistórica e indiferente a las diversidades locales, desplazándose hacia otro, de perspectiva antropológica, que permita, partiendo de los derechos individuales, superar los límites jurídicos y ahistóricos, para abordar una mirada de derechos colectivos. Debe resultar coherente con una constitución de ciudadanías participativas y equitativas, reconocedoras de las diversidades nacionales, críticas y constitutivamente contrarias a cualquier proceso de exclusión.

La mirada ampliada de cultura permitió, en nuestro proyecto, un proceso de escritura creativa de guiones dramáticos que plantease, a manera de ejemplares, ciertas circunstancias cotidianas en las que se resalta con claridad expresiva la naturaleza, relevancia y amenazas de los derechos culturales de las y los peruanos, y algunas de las graves consecuencias derivadas de su falta de conocimiento y ejercicio, así como de la falta de garantías para su cumplimiento.

La exploración sobre cómo dar forma expresiva a estas situaciones, llevó al descubrimiento de la relevancia de la *performance* escénica para ello, pues esta convoca racional y emocionalmente a los espectadores. Esto tiene una relevancia enorme en el caso de la *performance clown*, por su capacidad de plantear críticas en tono de corrosión irreverente y bufa de los cimientos de un orden social (y de poder), con el que convive la payasa. Todo esto, ante un público ante el cual no esconde sus fragilidades y contradicciones, sino que, por el contrario, las expone en una suerte de dinámica de juego serio y elocuente para realizar iniciativas pedagógicas y difusión.

Si el trabajo previamente descrito resulta en un serio esfuerzo de producción escénica, su «traducción» a un formato audiovisual implica otro gran esfuerzo por encontrar las formas y el lenguaje que adapten este contenido amplio a lógicas compatibles con las redes sociales existentes, y las lecturas que de estas hacen sus usuarios. Además, es necesario mencionar que la mayor cantidad de información relacionada con los derechos culturales está escrita en español, en un país donde gran parte de la ciudadanía se comunica en lenguas originarias. Esto motivó que, como parte del propósito de la investigación-creación, se realice una traducción y subtítulo de los guiones al quechua, como un primer intento de abrir un espacio a todas las lenguas que se hablan en nuestro territorio.

Conclusiones de la creación

Se optó por la creación colectiva y la técnica del *clown* como la estrategia más óptima para la presente investigación, por su lenguaje cotidiano y fácil de entender, desde el juego y la comedia. La creación colectiva permite un trabajo colaborativo y diverso, mientras que el *clown* trabaja con empatía y conexión con el otro desde la cotidianidad, prácticas que se conjugan con el objetivo de visibilizar y promover la discusión de los derechos culturales entre los jóvenes del Perú.

El método de trabajo del equipo para el proceso de creación de cada episodio consistió en sesiones de diálogo y discusión sobre derechos culturales. La aproximación racional a la teoría no es suficiente para la creación, por lo que la acumulación sensible permitió activar otros saberes experienciales desde las vivencias culturales de cada creadora.

En el proceso del *clown*, el jugar con el error y la improvisación contribuyó esencialmente al proceso de cada episodio. Es en esta instancia donde lo racional pasa por un proceso sensible y los saberes se empiezan a fusionar para crear.

El proceso de constante aprendizaje fue grupal y cooperativo. Todas las decisiones creativas no solo apuntaron a mostrar elementos conocidos a nivel cultural del Perú, sino a darle voz e imagen a toda la diversidad posible. Por ejemplo, mostrar que no solo se trata de presentar a Machu Picchu (patrimonio internacionalmente reconocido), sino también mostrar la riqueza de diversos patrimonios culturales a lo largo y ancho del territorio peruano. La creación fue firme en el esfuerzo por descentralizar la atención sobre las tradiciones y costumbres culturales. Asimismo, cada episodio es un reconocimiento de la memoria cultural individual, pero también colectiva, familiar y comunitaria del país. Esta investigación-creación recomienda que se exploren diferentes expresiones artísticas, lenguajes creativos y otras formas de comunicar sobre derechos culturales para maximizar el alcance, no menos importante es hacerlo en diferentes lenguas.

La presente investigación-creación partió de la premisa de que la cultura es un derecho para todos, que los derechos culturales son sumamente importantes, parte esencial de los derechos humanos y contribuyen al desarrollo social de un país. No obstante, en el Perú se han visto desplazados y no son conocidos ni valorados. El programa «Cultura: un derecho para todos» es un primer paso para la visibilización, promoción, discusión y valorización de los derechos culturales en el Perú, con el propósito de que más disciplinas puedan investigar, formar, informar, educar y expresarse en torno a la identidad cultural y la gran diversidad cultural que nos caracteriza como país.

REFERENCIAS

- Argentino, O. (2013). *Del salto al vuelo. Manual de Impro. Improtour*.
- Asamblea General de las Naciones Unidas (1966). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. ONU. https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/ProfessionalInterest/cescr_SP.pdf <https://doi.org/10.18356/33d4ce49-es>
- Boal, A. (2013). *Teatro del oprimido*. Alba Editorial.
- Buenaventura, E. (1985). Actor, creación colectiva y dramaturgia nacional. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 22(04), 42-46.
- Cardona, M. (2009). El método de creación colectiva en la propuesta didáctica del maestro Enrique Buenaventura: anotaciones históricas sobre su desarrollo. *Revista Historia de la Educación Colombiana*, 12(12), 105-121. <https://doi.org/10.22267/rhec.192222.52>

- Castro, R. (2017). «En Asu Mare todos somos protagonistas»: rituales de clase y distinción en el nuevo cine de entretenimiento peruano. Repositorio de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/69828/Cuaderno%20N39%20CASTRO%20cra%20c3%bal.pdf?sequence=1&isAllowed=y> <https://doi.org/10.26439/ulima.tesis/3654>
- Cipriano, L. (2015). *Los derechos culturales: un análisis crítico* [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires]. https://www.academia.edu/25679037/_Los_derechos_culturales_un_an%C3%A1lisis_cr%C3%ADtico_
- Cultura un Derecho para Todos (18 de octubre de 2020). *Todos los episodios* [Videos]. Youtube. <https://www.youtube.com/playlist?list=PLXXJZL3Hz9SY4Sn5eXa3jYHKB5cO7xjyG>
- De Castilla, R. (2019). *El ritmo en el lenguaje del clown como herramienta para la identificación emotiva con el público. El caso de Avner the Eccentric*. [Tesis de doctorado, Universitat de Barcelona]. Catalan Open Research Area.
- Declaración de Friburgo (2007). *Los Derechos Culturales*. https://culturalrights.net/descargas/drets_culturals239.pdf
- Dream, C. (2012). *El payaso que hay en ti: sé payaso, sé tú mismo*. Ediciones Clown-Planet.
- Duarte Soldevilla, M. (2018). *La improvisación teatral como herramienta para la formación del actor: Caso del Taller/Laboratorio de improvisación dirigido a un grupo de estudiantes egresados del Nivel I del XXV Taller de Formación Actoral de Roberto Ángel* [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio PUCP. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/12086> <https://doi.org/10.7764/pel.60.3.2023.8>
- García, S. (1989). La situación, la acción y el personaje. En S. García (Ed.), *Teoría y práctica del teatro* (pp. 203-223).
- Jara, J. (2014). *El clown: Un navegante de las emociones*. Octaedro.
- Ministerio de Cultura del Perú (2020). *Política Nacional de Cultura al 2030*. https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/1025961/PNC_VERSI%C3%93N_FINAL_2.pdf?v=1595329988
- Ministerio de Cultura del Perú (2021). *Registro Nacional de Trabajadores y Organizaciones de la Cultura y las Artes* [Web]. <https://rentoca.cultura.pe/que-es>
- Naciones Unidas (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. ONU. <https://www.un.org/es/about-us/udhr/history-of-the-declaration> <https://doi.org/10.2307/j.ctv86dh99.8>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura – UNESCO (2001). *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*. <https://>

www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/universal-declaration-cultural-diversity

- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura – UNESCO (2005). *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000142919>
- Panfichi, I. y Lázaro de Ortecho, J. (1992). *El Teatro de Creación Colectiva en Lima: Veinte años después*. [Monografía para optar el Diploma de Actor Profesional en teatro. PUCP]. Repositorio de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/170990> <https://doi.org/10.3989/revliteratura.2010.v72.i143.207>
- Reyes de Sá, P. (25 de febrero de 2023). *Método semilla. Creación de números*. [Conferencia Virtual]. Taller de Internado Testimonial, Lima, Perú.
- Rubio, M. (2008). Grupo, memoria y frontera. *Revista Teatro/CELCIT*, (34), 20-34. <https://www.celcit.org.ar/publicaciones/revista-teatro-celcit/28/34/>
- Symonides, J. (1998). Derechos culturales: una categoría descuidada de derechos humanos. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 11(5), 1-20. <https://doi.org/10.5354/0718-2279.2018.49162>
- Tangoa, C. y Benza, R. (2021). *Ausentes: Proyecto Escénico*. PUCP.
- TV Robles (21 de octubre de 2017). *Hoy se realiza pasacalle artístico por los derechos culturales*. La Mula. <https://tvrobles.lamula.pe/2017/10/21/hoy-se-realiza-pasacalle-artistico-por-los-derechos-culturales/tvrobles/>
- Valenzuela, E. (2020). El arte como un llamado a la acción por el clima y los bosques. *Periférica Internacional. Revista para el análisis de la cultura y el territorio*, (21), 218–221. <https://doi.org/10.25267/Periferica.2020.i21.18>

ANEXOS

Anexo 1. Ficha técnica

Nombre de la investigación-creación	«Cultura: un derecho para todos»
Resumen	<p>Es una investigación-creación que busca visibilizar y revalorizar los derechos culturales como parte de los derechos humanos, para la población joven en proceso de formación en el Perú. Para ello, se logra traducir el lenguaje jurídico y administrativo de los derechos culturales al lenguaje escénico y audiovisual. La investigación ofrece un material audiovisual que pueda operar como material pedagógico para formar y sensibilizar en derechos culturales. Se optó por trabajar con el formato de relato/puesta en escena <i>clown</i>, en una apuesta por el humor como vehículo para el tratamiento sensible de temas de naturaleza relevante y difícil.</p> <p>El lenguaje del humor tierno, desenfadado y crítico de la <i>performance clown</i>, se constituye en el medio y el mensaje para promover niveles de conciencia y discusión ciudadana sobre estos vitales derechos, desafiando lenguajes pedagógicos convencionales como cartillas explicativas, charlas informativas o conferencias doctas. Sacar el discurso sobre los derechos culturales de los reductos académicos es un intento de ampliar las audiencias sobre ellos y propiciar la construcción de nuevas narrativas que permitan su apropiación y ejercicio ciudadano generalizado.</p> <p>En ese sentido, el material audiovisual elaborado permite que las y los jóvenes puedan afianzar la percepción sobre la cultura y sus derechos, y difundir e incentivar a la reflexión sobre la revalorización de los derechos culturales: origen, tipología, relaciones con otros derechos e implicaciones prácticas.</p>
EQUIPO INVESTIGACIÓN	
Investigadora principal	Pacheco Mariselli, Martha
Co-investigadores	Díaz Díaz, Germán Rómulo Romero Rodríguez, Susy Samanta Reynel Joyja, Allison Rita Lau Barba, Milos Basilio Saldaña, Cristian Alonso

EQUIPO DE ARTE ESCÉNICAS

Creación colectiva	Germán Díaz Samanta Romero Malory Vargas Paulo Cárdenas
Dirección escénica	Germán Díaz
Asistencia de dirección	Paulo Cárdenas
Actrices	Samanta Romero Malory Vargas

EQUIPO AUDIOVISUAL, ARTE, ESCENOGRAFÍA

Dirección audiovisual y edición	Lorena García
Dirección de fotografía y edición	Kathia Romero
Dirección de arte	Connie Calderón
Sonido y posproducción de sonido	Ohmar Cachay
Diseño y realización de escenografía	Paulo Cárdenas

EQUIPO DE PRODUCCIÓN

Producción general	Samanta Romero Cristian Basilio
Asistencia de producción	Analu Martínez
Colaboradores en producción	Valeria Orellana Juan Arce
Luminotécnicos	Jairo Susanibar Capelo y Sebastián Chávez Otero
Fotografía <i>making of</i>	Charlotte Bejà
Video <i>making of</i>	Rodrigo Romero

Anexo 2. Episodios de «Cultura: un derecho para todos»

Producto	Título del producto	Descripción	Link del producto
001	Episodio 01: Derechos culturales	SamyMiau y Panquequita dan la bienvenida al nuevo programa cultural «Cultura: un derecho para todos». A través de la escenificación de dos puestas en escena explican qué son los derechos culturales y cómo se manifiestan.	https://youtu.be/sCYFzByDtgo
002	Episodio 02: Identidad cultural	Al tratar de definir qué es identidad cultural, SamyMiau y Panquequita se dan con la sorpresa de lo difícil que es entenderla. Por ello, a través de las diversidades de las papas peruanas, buscarán explicar, ejemplificar y reflexionar sobre nuestras identidades.	https://youtu.be/KBIsMF5CVPw
003	Episodio 03: Educación y formación	Un nuevo programa empieza y las payasitas están listas para explicar qué es tener educación y formación. A medida que van reflexionando sobre el estado actual, se dan cuenta que el sistema educativo peruano no brinda las condiciones adecuadas para el desarrollo de todos y todas en igualdad. «El Colegio del mañana» se convierte en el sueño de la educación que todos y todas queremos.	https://youtu.be/ur6HRlzsx0E
004	Episodio 04: Comunicación e información	El noticiero payaso comenzó y SamyMiau y Panquequita cuentan las noticias en lenguas antes no escuchadas. ¿Qué significa hablar con una lengua diferente al español?	https://youtu.be/7RgXDcTp3Ps
005	Episodio 05: Derecho al patrimonio y a la cooperación cultural	A través del duelo de payasas, SamyMiau y Panquequita ilustran los diversos patrimonios que existen en el Perú y su triste realidad.	https://youtu.be/KgBokuNmaNA
006	Episodio 06: Expresiones culturales y creación cultural	El programa está a punto de culminar y el presupuesto también. Para explicar qué son las expresiones culturales y creación cultural, SamyMiau y Panquequita, presentan una escenificación de la situación actual de los y las artistas culturales.	https://youtu.be/SL1QkXV1E4A

Anexo 3. Registro fotográfico del detrás de cámaras del proyecto «Cultura: un derecho para todis»⁵



⁵ Las fotos registradas fueron realizadas por Charlotte Bejà.







Ganaderos, colonos y la deforestación de bosques primarios en Morona, Ecuador

Eduardo Bedoya Garland

 <https://orcid.org/0000-0002-6218-3602>

FLACSO Quito | Pontificia Universidad Católica del Perú
ebedoya@pucp.pe

Sara Gómez de la Torre

 <https://orcid.org/0009-0005-5585-282X>

FLACSO Quito
sara.gomezdelatorre@gmail.com

Susana Anda Basabe

 <https://orcid.org/0009-0009-9648-6634>

FLACSO Quito
gsanda@flacso.edu.ec

RESUMEN

El objetivo del artículo es describir y analizar las características productivas, así como el correspondiente impacto ambiental de la pequeña y mediana ganadería extensiva practicada por colonos-mestizos y por pobladores del grupo étnico Shuar, en el cantón Morona, ubicado en la Amazonía ecuatoriana. Es indiscutible que existen formas de ganadería extensiva más sostenibles que otras, pero el volumen de tierras desboscadas constituye un problema en sí mismo que debe ser abordado. Tal sistema productivo se basa en la circulación del ganado entre los potreros de una finca debido, entre otros aspectos, al bajo potencial nutritivo del denominado pasto gramalote. Dicha actividad genera deforestación en extensiones amplias de terreno. Entre los factores que acentúan tales niveles de desbosque se encuentran, por un lado, el mayor tamaño de las unidades agropecuarias y la necesidad de compensar la pérdida en el potencial nutritivo de los pastizales y, por otro lado, la percepción crematística de los bosques. La ganadería extensiva ha demostrado, especialmente entre los colonos, tener una gran capacidad de resiliencia durante los últimos cuarenta años, a pesar de las fluctuaciones en la demanda urbana de carne y de su impacto



ambiental sobre el bosque. Los ganaderos de la región han mantenido a la ganadería como una fuente de ingresos, un mecanismo de capitalización, una actividad viable en un contexto de relativa escasez de mano de obra y un medio de obtener status social en un contexto de frontera. En fin, una forma de reproducir su economía familiar.

Palabras clave: Amazonía, ganadería extensiva, deforestación, agricultura de subsistencia, Ecuador.

Cattle ranchers, colonists and deforestation of primary forests in Morona, Ecuador

ABSTRACT

The objective of this article is to describe and analyze the productive characteristics and the corresponding environmental impact of the small and medium extensive cattle ranching practiced by colonists-mestizos and settlers belonging to the Shuar ethnic group in the Morona canton, located in the Ecuadorian Amazon. It is undisputable that there are forms of extensive livestock farming that are more sustainable than others, but we believe that the volume of land cleared is a problem that must be addressed. This production system is based on the movement of cattle between pastures on a farm due, among other things, to the low nutritional potential of the gramalote grass. This activity generates deforestation in large extensions of land. Among the factors that accentuate such levels of deforestation are, on the one hand, the larger size of the agricultural units and the need to compensate for the loss in the nutritional potential of the pastures and, on the other hand, the chrematistic perception of the forests. Extensive livestock farming, especially among the colonists, has shown a great capacity for resilience over the last forty years. This is despite fluctuations in urban demand for meat and its environmental impact on the forest. Cattle ranchers in the region have maintained cattle ranching as an important source of income, a capitalization mechanism, a viable activity in a context of relative labor scarcity, and as a means of obtaining social status in a frontier context. In short, as a way of reproducing their family economy.

Keywords: Amazon, extensive cattle ranching, deforestation, subsistence agriculture, Ecuador.

INTRODUCCIÓN

Desde los años sesenta, los ocho países que conforman la cuenca amazónica han experimentado un incremento del número de cabezas de ganado de 5 millones a un mínimo de 70 millones (Walker *et al.*, 2009; Veiga *et al.*, 2002). Tal aumento vino acompañado de un considerable impacto sobre los bosques. No obstante, la percepción que existe sobre la actividad ganadera no es homogénea entre todos los actores sociales. Para los medianos y grandes ganaderos, representa *status* y más ingresos monetarios. Por el contrario, para los ambientalistas significa la destrucción de la biodiversidad, de los servicios ecosistémicos de los bosques, la ruptura de los flujos energéticos que dependen del bosque intacto para su regeneración e igualmente la emisión del peligroso gas metano (Angelsen y Kaimowitz, 2001; Faria *et al.*, 2023; Watson *et al.*, 2018).

El hecho es que la ganadería era y es una actividad muy importante tanto en términos de ocupación del espacio como también de transformación de uso del suelo y destrucción de los bosques. Abarca mucho territorio y también deja una profunda huella ecológica (Walker *et al.*, 2009). Su impacto ambiental en la cuenca amazónica ha sido analizado desde hace más de treinta años desde la economía política, en especial en Brasil (Hecht, 1993). Recientemente, Skidmore *et al.* (2021) comprobaron, luego de estudiar a 113 000 fincas en los tres estados amazónicos más ganaderos del Brasil, que tal actividad se transforma en un factor proclive a generar mayores volúmenes de deforestación cuando es practicada con rebaños comparativamente pequeños, en lugares remotos, en pastizales de baja productividad y sobre todo con abundante bosque disponible. Es decir, una ganadería basada en un uso extensivo del territorio que requiere de un continuo traslado del ganado entre potreros y que, cuando es necesario, recurre a la destrucción de bosques primarios. Tal sistema productivo ha demostrado resiliencia a políticas públicas que han buscado convertirlo en un sistema más sostenible en el tiempo, con el objetivo de reducir la deforestación (Pereira *et al.*, 2020; Gibbs *et al.*, 2016; Bowman *et al.*, 2012).

La Amazonía ecuatoriana no es ajena a tal proceso de cambio de uso del suelo. Hacia el año 2013, del total de hectáreas deforestadas, aproximadamente el 75,8 % estaba cubierto con pastizales cultivados. Más aún, entre 1972 y 2013, mientras que la cantidad de tierras agrícolas creció en la indicada región de 30 000 a 178 000 hectáreas, el área cubierta con pastos sembrados se incrementó de 384 000 a 876 000 hectáreas. Es decir, en 2013, por cada hectárea dedicada a la agricultura, casi otras cinco hectáreas estaban dirigidas a la ganadería (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos – INEC Ecuador, 2013).

Varios autores han analizado la influencia del marco político y económico en la deforestación amazónica en Ecuador, relacionada a la ganadería. Entre ellos, Rudel y Horowitz (1993) estudiaron el proceso de colonización de la cuenca amazónica y su impacto en los bosques introduciendo el concepto de las coaliciones múltiples, que describe cómo diversos actores sociales confluyeron para ejecutar la ocupación del indicado espacio. Según ambos académicos, la razón que alentó la colonización fue la búsqueda de tierras que les permitiera reproducir una economía familiar basada en la agricultura de autoconsumo, acompañada de una ganadería para el mercado. Seguidamente, utilizando la metodología multiescalar de la ecología política, Buitrón (2017) analizó el desarrollo del complejo ganadero en el Alto Nangaritza en la provincia amazónica de Zamora y Chinchipe, como resultado de una confluencia de intereses entre el Estado ecuatoriano, la Iglesia y los actores locales. Investigadores como Grijalva *et al.* (2004), relatan cómo la extensión de créditos baratos en la Amazonía para la ganadería, permitida por los excedentes de la renta petrolera y complementados por el Banco Mundial, fue importante en la expansión pecuaria en conjunto con el incremento de la demanda de carne, leche y derivados en las ciudades. De igual manera, Gómez de la Torre (2020, 2011) establece un vínculo claro entre el incremento de cabezas de ganado, aumento de pastizales y deforestación en la ganadería extensiva en Cosanga en la provincia del Napo.

Un aspecto importante es que la ganadería en los países de la cuenca amazónica se asocia con una baja demanda de fuerza de trabajo por hectárea e igualmente con un reducido número de personas a nivel regional (Carr, 2004). A pesar de ello, el impacto en los bosques es considerable. El geógrafo Carr (2004) señala que las explotaciones ganaderas en la Amazonía suelen ocupar espacios bastante más grandes que las unidades productivas dedicadas a la producción de alimentos para la subsistencia, y por lo mismo, la conclusión es que en territorios con baja densidad de población también suceden dinámicas productivas altamente destructivas de los bosques. Ello en contraposición a Boserup (1984),

quien argumentaba que la densidad demográfica reducida se asociaba principalmente con agricultores de subsistencia en zonas de frontera, quienes tenían muy bajos niveles de destrucción de los bosques. Tal como lo argumentan Blaikie y Brookfield (1987), los procesos de degradación ambiental en los países del sur global suceden principalmente en zonas de baja y mediana densidad poblacional.

En ese sentido, el presente artículo sostiene que las características de un contexto regional de abundancia de tierras y de baja densidad poblacional, tal como era la provincia de Morona y Santiago¹, donde se implementaron políticas públicas y se realizaron actividades privadas que fomentaron la expansión de la frontera demográfica y económica en la Amazonía ecuatoriana (Bilsborrow, 2003), posibilitaron el desarrollo de una ganadería extensiva que modificó drásticamente el paisaje biodiverso del bosque primario en un sistema productivo basado principalmente en pastizales, pocos árboles y relativamente pocos animales. Ello provocó un extenso daño a los ecosistemas boscosos.

En ese contexto, nuestro texto describe y analiza cómo las prácticas productivas extensivas de los ganaderos en la región amazónica del cantón Morona, de la provincia de Morona Santiago en Ecuador, han conducido a la deforestación de bosques primarios (Ver Figura 1). El estudio se centra en la deforestación. Es indiscutible que existen formas de ganadería extensiva más sostenibles que otras, como la denominada «ganadería inteligente», pero creemos que el cuantioso volumen de tierras desboscadas constituye un problema en sí mismo que debe ser abordado (Ministerio del Medio Ambiente, 2017). El texto es resultado de un estudio de campo realizado durante el segundo semestre de 2014, que abarcó dicha región junto con el cantón Tena en la provincia de Napo (Ver Figura 1).²

Metodología

Para la realización de esta investigación se hizo uso de herramientas metodológicas cualitativas y cuantitativas (encuestas), entrevistas semi-estructuradas y talleres

¹ La provincia de Morona y Santiago tenía, en los años de 1974, 1982 y 1990, una densidad demográfica de 1,6, 2,1 y 2,8 habitantes por kilómetro cuadrado frente a 24, 30 y 36 habitantes por kilómetro cuadrado a nivel nacional respectivamente (Bilsborrow, 2003).

² El financiamiento del estudio vino del programa Prometeo de SENESCYT con el auspicio de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – FLACSO, Quito. Nuestro más sincero agradecimiento a Juan Ponce y a los profesores y todo el personal administrativo de Estudios Socio Ambientales, de manera muy especial a Teodoro Bustamante, Anita Krainer, Nicolas Cuvi, Ivette Vallejo, Carolina Garzón y a Carlos Espinosa, que en ese entonces era encargado de la Dirección de Investigaciones de FLACSO.

participativos. Todo ello con la finalidad de recopilar información detallada y descriptiva sobre la modalidad de uso del suelo en la ganadería extensiva, así como de las percepciones y problemáticas presentes en dichas actividades.

Nuestra metodología se deriva del enfoque multiescalar de la ecología política. Articula los procesos histórico-políticos regionales y la demanda nacional de carne con la expansión de la ganadería extensiva local y su impacto destructivo en los bosques primarios. Es decir, vincula la dinámica económica nacional con los procesos socioambientales locales y regionales. Ello no excluye el rol o «agencia» de los actores locales que son los ganaderos. Estos últimos desarrollaron estrategias productivas que fortalecieron el sistema productivo ganadero de la región de Morona. Generaron un sistema productivo con una notoria resiliencia o capacidad para sobrevivir a pesar de los cambios económicos a nivel nacional y regional. A los académicos citados (Rudel y Horowitz, 1993; Buitrón, 2017; Grijalva *et al.*, 2004) sumamos otros autores que han trabajado dentro de una perspectiva similar, denominada la ecología política regional, como Schmink (1994), Blaikie y Brookfield (1987) y, el más reciente, Gómez de la Torre *et al.* (2017). En ellos se enfatiza el uso de la denominada contextualización progresiva como un método de análisis de los procesos socioambientales. A este último enfoque teórico se le critica por no definir claramente las relaciones entre cada uno de los niveles multiescalares (Peet y Watts, 2002, p. 8). No obstante, creemos que la contextualización progresiva constituye un aporte metodológico inicial al introducir el estudio de distintas escalas, cada una con su propia agencia. Ambos enfoques pueden ser complementarios.

En ese sentido, en una primera parte, se presenta una síntesis histórica de la introducción de la ganadería en la zona y su adopción tanto por los productores colonos y algunos de sus descendientes, como también por la población Shuar. Dicho proceso se vincula con los conflictos entre ambos grupos por la ocupación y el control de tierras tradicionalmente manejadas por las sociedades indígenas. Luego, se describe la evolución demográfica regional y las políticas económicas que explican la expansión de la frontera y de la ganadería. En una segunda sección, en base a las encuestas y entrevistas realizadas en Morona en 2014, se analiza de forma detallada el carácter extensivo del uso del suelo por parte de los ganaderos como factor impulsor de la deforestación. En ella se describe la forma de ocupación y uso del territorio, las estrategias productivas de los ganaderos y el impacto en los bosques. Para ello, se cruza la información, por un lado, entre pastizales y deforestación con el tamaño de las unidades agropecuarias y, por otro lado, con el número de años que tienen los productores conduciendo sus fincas.

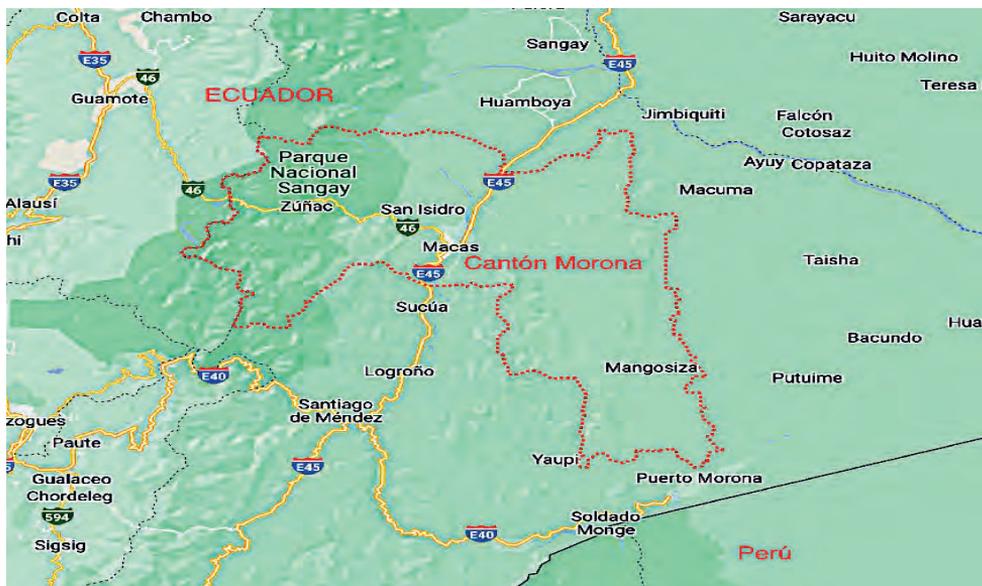
Por último, se aborda el tema de cómo la orientación económica de los ganaderos, acompañada de créditos e incentivos institucionales, fortaleció la resiliencia de tales unidades productivas. En su conjunto, la información permite elaborar un análisis situacional y comprender la evolución del impacto ambiental acumulado a lo largo de los años.

1. CANTÓN MORONA

La región de estudio se localiza en el cantón Morona en el Sur Oriente de la Amazonía ecuatoriana, con una superficie de 465 448 hectáreas. En dicho cantón residen poblaciones indígenas de nacionalidad Shuar y colonos (Gobierno Autónomo Descentralizado del cantón Morona – GADM, 2012). Al este de la ciudad de Macas, el principal centro urbano de Morona, se ubica el Bosque Protector Kutukú-Shaimi y el Bosque Protector Abanico (CARE *et al.*, 2012). Las zonas de vida más representativas en el cantón Morona lo constituyen el Bosque Húmedo Tropical que conforma el 34,19 % del cantón y el Bosque Muy Húmedo Pre-Montano que ocupa 32,84 % del territorio (GADM, 2012).

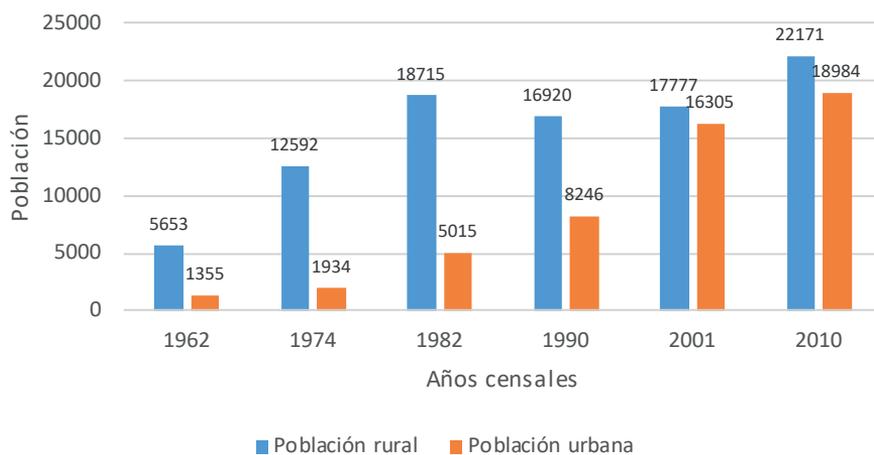
El Censo de Población y Vivienda de 2010, registró en el cantón un total de 41 155 habitantes (27,87 % del total de la población de la provincia de Morona Santiago). En ese momento, la parroquia rural más poblada era Sevilla de Don Bosco con 13 413 habitantes (32,59 %) (GADM, 2012). Un rasgo resaltante era la fluctuación en el volumen poblacional rural intercensal del cantón Morona. Tal como se observa en el Gráfico 1, entre los años de 1982 y 1990, la población rural cantonal decreció para luego recuperarse muy ligeramente en el siguiente periodo intercensal de 1990 al 2001. Sin embargo, en este último año, el tamaño de la población todavía se mantenía por debajo de 1982. En general, los datos sugieren que las zonas rurales no lograron retener a su población durante varios periodos intercensales o, en todo caso, la evolución de su crecimiento fue estacionaria. La población rural migró hacia Macas o hacia otras ciudades de la costa y sierra ecuatoriana e inclusive fuera del país. Recién entre 2001 y 2010 se observa un aumento de la población rural.

Figura 1. Mapa de ubicación del cantón Morona.



Fuente: *Still* de Google Maps editado, 2023.

Gráfico 1. Crecimiento poblacional del cantón Morona por periodos censales.



Fuente: INEC-Ecuador (2010). Censo de Población y Vivienda de 2010, Quito.

2. CONFLICTOS DE TIERRA Y LA EXPANSIÓN DE LA GANADERÍA EN LA CUENCA AMAZÓNICA DE ECUADOR

Desde que se iniciaron los procesos de colonización masiva de la Amazonía ecuatoriana en los años sesenta y en adelante, los problemas de control y titulación de los territorios indígenas constituyeron un factor de conflicto y riesgo para los mencionados sectores y, por el contrario, una condición de ventaja para los colonos que invadieron tierras indígenas e incorporaron sistemas agrícolas diferentes. La debilidad del sistema jurídico institucional de adjudicación de tierras a los sectores indígenas generó incertidumbre y confusión. Las formas de adjudicación de tierras no garantizaron a las comunidades indígenas una clara definición de sus derechos sobre sus territorios ancestrales (Uquillas y Shelton, 1992). Históricamente, la colonización implicó una reorganización productiva compulsiva de las poblaciones locales amazónicas en la forma de cómo se relacionaban con el espacio, los bosques y los ecosistemas tropicales en general (Buitrón, 2017; Trujillo, 1987; Uquillas y Shelton, 1992). De una u otra forma, sobre todo en las fases iniciales de la colonización, las poblaciones indígenas amazónicas fueron invisibilizadas por el Estado como también ignoradas por los colonos de origen andino. Ello en realidad constituyó un rasgo permanente de la colonización en todos los países de la cuenca amazónica (Fontaine, 2003) e igualmente ha sido un componente en muchas regiones de las narrativas construidas para alentar procesos ocupación del espacio (Cronon, 1992).

No obstante, en Morona dicho proceso no fue tan simple. En un contexto de expansión de la frontera económica y de caos institucional, tanto colonos como indígenas reorientaron sus actividades productivas agrícolas hacia la ganadería y, por ello, deforestaron grandes extensiones de bosques. En el caso de los colonos, casi todos tenían como motivación central convertirse en ganaderos. La ganadería fue un medio de articulación con el mercado y un ascenso en su condición social. La tierra era abundante y su acceso no se percibía ni constituía un problema. No había que invertir dinero en su compra y la tecnología de rozo era simple y relativamente barata. Más aún, tal como hemos mencionado, el cuidado del ganado requería de poca mano de obra. A ello se suma el contexto macroeconómico regional que benefició a la expansión de la ganadería. Durante la década de 1970, cuando el producto nacional bruto (PNB) per cápita de Ecuador creció más rápido que el del resto de América Latina, las economías familiares experimentaron y se beneficiaron de un incremento sustancial de sus ingresos. Tal crecimiento de los ingresos se reforzó aún más cuando el gobierno dedicó casi 4/5 partes de sus ingresos fiscales

a ampliar el empleo y elevar los salarios en el sector público (Southgate *et al.*, 2009; Southgate y Whitaker, 1994). Dicha mejora de las condiciones de vida de muchas familias de clase media condujo a un aumento de la demanda de alimentos, especialmente de carne y otros productos ganaderos.

Asimismo, las políticas gubernamentales alentaron a quienes deseaban transformarse en ganaderos. Enriquecidos por los ingresos del petróleo, los organismos oficiales concedían diversos tipos de créditos subvencionados que favorecían a sectores económicos específicos. Por ejemplo, casi todos los préstamos del Banco Nacional de Fomento (BNF), una institución pública especializada en el crédito agrícola, beneficiaron a los ganaderos (Southgate *et al.*, 2009). En general, los colonos respondieron positivamente a los indicadores del mercado. Dichos productores, con escasos recursos económicos en sus zonas de origen, se encontraron en las zonas de frontera con mucha tierra disponible y un Estado que les podía financiar la compra de ganado. Como resultado de este conjunto de medidas económicas, extensas superficies de la provincia de Morona Santiago fueron deforestadas, entre ellas parte del Valle de Upano (Wasserstrom, 2010).

Por el lado de los Shuar, frente al carácter invasivo de las migraciones colonizadoras hubo una reacción y una respuesta. A inicios de la década de 1960, la congregación religiosa de los salesianos, actuando de buena fe y con la voluntad de favorecer y amparar a las poblaciones indígenas, convenció a los líderes Shuar en la región de Morona que la crianza de ganado era una alternativa que les permitiría implementar una defensa eficaz frente a la invasión de tierras de los colonos (Fitton, 1999). El grupo religioso prestó dinero y en algunos casos donó ganado a las comunidades nativas. Los Shuar, de manera acertada, adoptaron a la actividad ganadera como un medio para garantizar el acceso y control de sus territorios ancestrales. Más aún, a principios de 1970, la Federación Shuar recurrió a otros fondos donados por agencias europeas de desarrollo, y así comenzó a proporcionar préstamos a familias Shuar para la expansión de su hato ganadero (Rudel y Horowitz, 1993). Durante esos años, la Ley de Reforma Agraria de 1973 consolidó el referido patrón de asentamientos humanos y actividades productivas en el oriente ecuatoriano (Wasserstrom, 2010). Adicionalmente, la ganadería ofrecía ingresos superiores a la agricultura. Tal como lo indica Meunier (2007), el valor agregado producido por la ganadería bovina era más alto debido a que el precio relativo de la carne era mayor en comparación con los productos agrícolas. En fin, entre los años de 1965 y 1985, tanto los colonos como los indígenas Shuar, consecuencia de una serie de procesos y formas de adjudicación, manejaban fincas ganaderas cuyas dimensiones oscilaban entre 30 y 70 hectáreas (Rudel *et al.*, 2002).

El impacto social para la sociedad nativa Shuar fue significativo y se notó a corto y largo plazo (Meunier, 2007). Las comunidades se asentaron cerca de pistas de aterrizaje o estaciones misioneras y redujeron el esfuerzo dedicado al cultivo de subsistencia de alta movilidad estacional. Deforestaron porciones de bosques primarios y sembraron pastizales. La reproducción de comunidades indígenas tradicionales —y bosques relativamente intactos— quedó marginada al oriente de Morona Santiago, distante de las vías existentes. La ganadería pasó a convertirse en una importante actividad para la población Shuar. De agricultores nómadas se transformaron en ganaderos comerciales. Se adaptaron a las circunstancias y un sector de ellos fue exitoso en su emprendimiento.

3. LA INFLUENCIA DE LA GANADERÍA EN EL CAMBIO DE USO DEL SUELO EN MORONA

Las colonizaciones en los distintos países de la cuenca amazónica siempre han conformado procesos de reorganización social y productiva del espacio de frontera. Han funcionado como mecanismos para impulsar sistemas productivos, tanto ganaderos como agrícolas y extractivos, con todas las consecuencias que ello implica. En todos los casos, amplias extensiones de bosques fueron destruidas y a partir de allí surgieron nuevos espacios de uso productivo, articulados al mercado y a la modernidad. En ese sentido, el patrón de cambios de uso del suelo en el cantón Morona es un ejemplo más que refleja una dinámica de transformación del bosque primario que culmina en terrenos cubiertos por pastizales.. Aunque la introducción de la ganadería ocurrió desde las décadas del sesenta y setenta de manera paulatina, dado que al principio los colonos tumbaron el monte para sembrar cultivos anuales para la venta y consumo familiar y luego introdujeron pastizales, la deforestación orientada de manera exclusiva para la introducción de ganadería comercial fue muy intensa durante la última década del siglo pasado y los ocho primeros años del presente. En el indicado cantón, entre 1990 y 2008, el bosque primario se redujo de 378 571,51 hectáreas a 337 387,47 hectáreas. Es decir, una disminución de 41 184,04 hectáreas (GADM, 2012). El bosque primario pasó de cubrir un 77 % de toda el área del cantón a un 72 % del total. De manera simultánea, y durante el mismo período, la siembra de pastos tuvo un notorio incremento de 13 094,42 hectáreas a 40 785,21 hectáreas. Si en 1990 los pastizales abarcaban el 2,81 % del cantón, en 2008 cubrían el 8,76 % del territorio mencionado, consecuencia del aumento de los pastos en 27 690,79 hectáreas.

Figura 2. Foto de potrero en Morona.



Fuente: Elaboración propia, 2014.

En general, durante el transcurso de 18 años se observa una reducción de bosques naturales y, en menor escala, de la vegetación arbustiva, simultáneamente se observa un incremento de pastos. Ello muestra una clara conversión de los bosques y arbustos a pastizales. La mencionada expansión de la frontera ganadera fue producto sobre todo de las actividades productivas de la población colona, y seguidamente, en menor medida, de la población Shuar.

Sin embargo, la expansión de la ganadería en Morona no fue lineal. Tuvo importantes fluctuaciones. Tal como lo argumenta Rudel (2019), el cambio del sucre al dólar como moneda nacional oficial de Ecuador en 1998 generó consecuencias en el sector ganadero de Morona. Ello provocó la quiebra y descapitalización de numerosos fundos ganaderos, quienes, al enfrentarse a un contexto económico difícil, no podían competir con la carne importada más barata de Argentina. Como resultado, los finqueros se vieron obligados a vender la mayor parte de sus cabezas de ganado bovino. Años después y con el *boom* económico global de la primera década del presente siglo, la actividad ganadera volvió a reactivarse en la región (Rudel, 2019). Los salarios urbanos crecieron hasta tal punto que los ingresos urbanos superaron ampliamente a los rurales. Si bien ello redujo la deforestación en la Amazonía como efecto derivado de las migraciones rurales-urbanas, la economía ganadera se reactivó en Morona (Sierra, 2013). La demanda urbana de alimentos justificaba tal incremento. Los ganaderos nuevamente criaron ganado o empezaron a comprarlo en el mercado (Rudel, 2019).

Ganaderos colonos y ganaderos Shuar

En la región del Cantón Morona realizamos, durante el segundo semestre de 2014, un conjunto de 31 encuestas más 9 entrevistas a profundidad, dirigidas a colonos y/o hijos de colonos o indígenas Shuar, en una abrumadora mayoría ganaderos, cuyas fincas se ubicaban principalmente en las Parroquias Sinaí, San Isidro y Sevilla Don Bosco del cantón Morona. Un 70 % de los encuestados eran colonos nacidos en la provincia interandina de Azuay, o hijos de colonos ganaderos, que eran miembros asociados a las denominadas Quinta, Sexta y Séptima Cooperativas e igualmente a la Cooperativa Santa Ana. El 30 % restante eran pobladores indígenas del grupo étnico Shuar, pertenecientes a las comunidades Shinktam, Wapu, Yukutais, Mutintsa y Shimpis, algunas localizadas en los límites del cantón Morona. Entre los Shuar, unos eran ganaderos y otros se dedicaban a la agricultura. Los productores ganaderos, tanto colonos como indígenas Shuar, manejaban extensiones de tierra relativamente grandes con el objetivo de criar ganado vacuno para fines comerciales. Tanto en el caso de los colonos como de los Shuar se trataba de unidades agropecuarias de producción y consumo de carácter familiar.

Los colonos ganaderos de las mencionadas cooperativas fueron actores protagónicos de los distintos procesos de colonización y acceso a la tierra. Algunos obtuvieron terrenos a través del Centro de Reconversión Económica de Azuay, Cañar y Morona Santiago (CREA) con el respaldo de las instituciones y políticas de la reforma agraria. Durante las últimas décadas, otro sector accedió a la tierra a través de la compra o del arrendamiento a otros propietarios. La mayor parte de los ganaderos tenían más de 25 años conduciendo las fincas familiares.

La mayoría de los productores que obtuvieron sus tierras con las reformas agrarias de 1964 y 1973 fueron campesinos colonos que consiguieron terrenos *baldíos* con amplias dimensiones sin deforestar. En ese nuevo escenario, los primeros colonos tumbaron amplias superficies del bosque para demostrar que estaban trabajando los terrenos y así obtuvieron certificados o títulos de propiedad (Rudel *et al.*, 2002; Rudel, 1983). Ello fue un requisito muy usual en países de la cuenca amazónica (Southgate *et al.*, 1990). Posteriormente, la modalidad fue a través de la compra, práctica que en las últimas décadas permitió adquirir lotes deforestados en su totalidad. En el año 2014, al momento del estudio, varios de los colonos ganaderos habían formado parte del proceso de compraventa de las tierras, en la que ellos o sus padres se convirtieron en propietarios de grandes cantidades de tierras (entre 30 y 76 ha) compradas a otros propietarios.

Inicialmente, los ganaderos Shuar conducían fincas cuyos tamaños eran tan o más extensas como las de los ganaderos colonos. Algunos gestionaban fincas con una extensión, entre 35 y 100 hectáreas. El mencionado grupo étnico manejaba sus unidades productivas al interior de propiedades comunales o colectivas, cuyas dimensiones alcanzaban miles de hectáreas, a diferencia de los colonos que eran propietarios exclusivos de sus fincas. En situaciones normales, las familias Shuar podían sembrar pastos dentro de los territorios colectivos siempre y cuando fueran miembros de ellas, recibiesen la autorización y participasen en lo que se conoce como mingas o trabajos comunitarios. A pesar de que tales potreros formaban parte de las denominadas tierras colectivas de la Federación Shuar, la considerable extensión de pastizales reflejaba una notoria orientación hacia el mercado.

4. LOS SISTEMAS GANADEROS Y AGRÍCOLAS DE PRODUCCIÓN EN MORONA

El predominio de un sistema productivo ganadero extensivo

En el año 2014, una variedad de sistemas ganaderos y agrícolas se reproducían en la zona de estudio del cantón de Morona. Funcionaban fincas dedicadas a la ganadería combinadas con la pequeña agricultura, otras eran exclusivamente ganaderas y algunas eran pequeños predios agrícolas. Para practicar la ganadería extensiva, los productores finqueros requerían de grandes extensiones de terreno. Casi el 90 % de los encuestados eran ganaderos —colonos o Shuar— que conducían extensiones de tierra mayores a las 10,1 hectáreas y dentro de ese grupo, más de la mitad dirigía fincas ganaderas mayores a las 30,1 hectáreas. Por el contrario, los productores con menos de diez hectáreas, que conformaban en el estudio una minoría, eran agricultores preferentemente Shuar.³

El promedio de cada finca entre los ganaderos era de 57,92 hectáreas y el de los exclusivamente agricultores de 3,62 hectáreas. Algunos de los ganaderos alcanzaban o superaban las 150 hectáreas. En general, la ganadería era dominante en Morona y se hacía visible en el predominio de fincas de más de diez hectáreas (Cuadro 1). Un aspecto que resalta es que, en todos los rangos de distribución de la tierra, tanto entre los ganaderos como entre los agricultores, el promedio

³ La distribución de la tierra entre las unidades agropecuarias encuestadas en el estudio es similar al III Censo Agropecuario del año 2000, el último realizado. En dicho censo, en Morona el 77 % de las unidades abarcaban más de 10,1 hectáreas, el 7 % de 5,1 a 10 hectáreas y el 16 % menos de 5 hectáreas.

de hectáreas deforestadas siempre era superior a los terrenos todavía cubiertos con bosques primarios.

La calidad y productividad de los pastos sembrados en Morona constituía un factor característico de la ganadería extensiva. La mayor parte de los ganaderos conducían potreros sembrados, en algunos casos desde hacía varios años, con pastos de la especie denominada gramalote (*Axonopus scoparius*). Dicha variedad solo poseía, al momento del estudio, entre 6 % y 7 % de proteínas (Ver también Meunier, 2007; Ríos-Núñez y Benítez-Jiménez, 2015). Técnicamente, para criar un aproximado de 30 animales se requería un mínimo de 50 hectáreas. Es decir, debido al bajo valor nutritivo de los pastizales, la capacidad de carga tenía un límite de alrededor 6 cabezas de ganado por hectárea. De acuerdo con los datos del estudio, las unidades productivas encuestadas que practicaban la ganadería conducían un promedio de 32,5 hectáreas con pastos, 11,28 animales en promedio y, por lo mismo, la carga era de 0,34 animales por hectárea al año. En otras palabras, un patrón de uso del suelo muy extensivo. Pocas cabezas de ganado y muchas hectáreas deforestadas.

Cuadro 1. *Uso del suelo entre productores ganaderos y agricultores en Morona en el año 2014.*

Rango de distribución de la tierra (porcentaje de unidades)	Promedio de unidad agropecuaria (ha)	Cultivos agrícolas (ha)	Lusara o tierras en descanso (ha)	Pastizales (ha)	Total área deforestada (ha)	Bosques (ha)
0,1 a 5 (10 %) Agricultores	1,83	0,69	0,81	0,16	1,66	0,17
5,1 a 10 (3 %) Agricultores	9	5	1	0	6	3
10,1 a 30 (35 %) Ganaderos	23	0,59	1,6	12,77	14,96	8,04
30 y más (52 %) Ganaderos	81,93	0,95	51	40,62	46,67	41,31

Fuente: Base de datos del estudio sobre *Las causas y dinámica de la deforestación en la Amazonía ecuatoriana*. Bedoya et al. (2014), SENESCYT-Prometeo.

Figura 3. Foto de potrero sobrepastoreado en Morona.



Fuente: Elaboración propia, 2014.

Sin embargo, existían diferencias por tipo de productores según su mayor o menor nivel de capitalización. Por un lado, un primer grupo mayoritario que abarcaba el 83 %, constituido por los ganaderos-agricultores que gestionaban entre 6 y 12 cabezas. Conducían un promedio de 31,52 hectáreas cubiertas con pasto gramalote, entre 8 y 9 cabezas de ganado y una carga de solo 0,27 animales por hectárea, mayoritariamente mestizo considerado de regular calidad genética. En este sector de ganaderos, el bajo número de animales y el alto número de hectáreas deforestadas era el rasgo más significativo. Un sistema productivo muy ineficiente. Dada las características tecnológicas, como un pasto gramalote de bajo valor nutritivo, para conducir un promedio de 8 o 9 cabezas de ganado los finqueros desboscaban alrededor de 31 hectáreas. El volumen de sus ingresos monetarios y niveles de capitalización eran medianos o reducidos.

Salvo excepciones, y a pesar de ser un grupo muy diverso, este sector de finqueros proporcionaba al ganado una alimentación de mediana calidad, y las atenciones veterinarias no siempre eran las adecuadas. En general, su estrategia productiva giraba en torno a generar ingresos monetarios para la subsistencia familiar. Un sector de este último grupo era de origen Shuar (Meunier, 2007), que comercializaba el ganado de acuerdo con las necesidades económicas más apremiantes. La venta del ganado dependía de la necesidad de recursos económicos y su organización productiva combinaba la ganadería con una pequeña agricultura

de autoconsumo y venta. Debido a sus necesidades económicas, vendían sus toretes antes del año y medio. Igualmente, los indicados productores realizaban una serie de actividades laborales fuera de la unidad agrícola ganadera familiar.

En su conjunto, una mayor presencia de pastizales no significaba un mayor número de cabezas de ganado bovino. El uso extensivo del suelo era reflejo de sus condiciones tecnológicas y productivas. Finalmente, otro aspecto es que en este grupo de finqueros el 85 % de los encuestados afirmó que su objetivo era incrementar la superficie de pastizales para compensar los efectos de la baja calidad de los pastos existentes. Es decir, si los ganaderos deforestaban, en la mayoría de los casos, era para aumentar los pastizales y de esta manera contrarrestar los rendimientos decrecientes de los pastizales más antiguos. La continua necesidad de bosques para su transformación en sistemas agropecuarios especializados fue una característica del sistema de producción de los colonos (Fitton, 1999).

Por otro lado, un segundo grupo minoritario, que sumaba el 17 % de los entrevistados, lo conformaba quienes gestionaban entre 20 y 40 cabezas de ganado con un promedio de 30,12 hectáreas y de 27 animales por unidad ganadera. En otras palabras, una carga de 0,9 cabezas de ganado por hectárea. Un uso del suelo por encima de lo recomendado, que sobrepasaba la capacidad de carga de los pastos predominantes en la zona, que, como indicamos, era de 6 cabezas debido al bajo valor nutritivo de los mismos. Debido a que los indicados finqueros habían superado la capacidad de soporte en numerosos casos, sus potreros mostraban síntomas de sobrepastoreo, aún bastante más visibles que el grupo anterior. Ello provocaba un deterioro considerable del suelo, el surgimiento de malas hierbas y una considerable degradación de los servicios ecosistémicos. Cabe mencionar que, en este grupo reducido de ganaderos, algunos realizaban mejoras al cuidado o mantenimiento de los pastos y proporcionaban alimentos adicionales a sus animales. Igualmente, un sector de productores conducía vacunos tipo Holstein Friessian y Charolais.

En todo caso, como resultado del mayor número de cabezas de ganado que manejaban, sus ingresos y su nivel de capitalización eran comparativamente más altos que el grupo anterior. Por lo mismo, dicho sector de ganaderos era mucho más sensible a los indicadores del mercado. Ello se manifestaba en la gestión de sus recursos forestales y en la ampliación del número de animales que disponían. Si la demanda regional o nacional de carne lo justificaba, en la medida que lo permitía el tamaño de la finca, su estrategia productiva era ampliar el número de hectáreas con pastizales y de esta manera se criaban o introducían más cabezas de ganado. Por lo mismo, no solo deforestaban para sembrar más pastos y contrarrestar los

rendimientos decrecientes de los pastos, sino también lo hacían para aumentar el número de cabezas de ganado. Era una estrategia más intensiva de uso del suelo.

Cabe resaltar que, en cualquiera de los dos grupos de ganaderos, sea en el grupo mayoritario de finqueros con un uso del suelo muy extensivo y en el otro grupo minoritario con un uso más intensivo, el impacto ambiental de ambos sistemas productivos era la deforestación de amplias extensiones de bosques. En ambos casos, se trata de una modalidad de uso del suelo sumamente destructiva para los bosques primarios y secundarios.

Para cubrir los terrenos de pastos, se tumbaban los árboles y se sembraban pastos (gramalote o sectaria) entre 2,5 a 3 metros de distancia. Luego se daba mantenimiento a los potreros a través de roza (no se quemaba), cortando las ramas pequeñas y medianas, lo cual permitía que los terrenos con pastizales se mantengan sin árboles grandes.⁴ En la mayoría de los potreros, crecían árboles medianos y pequeños dispersos que no eran tumbados por los ganaderos. Estos proporcionaban sombra a los animales y proyectaban una imagen de destrucción del bosque tropical biodiverso y su conversión en un paisaje que cada vez se asemeja más a una sabana tropical. Numerosos finqueros afirmaban sembrar cada año nuevos terrenos con pastos gramalote.

Los ganaderos practicaban dos tipos posibles de técnicas de cuidado y crianza del ganado. Unos ganaderos hacían uso del pastoreo libre, donde el animal se movilizaba sin ningún tipo de control, y otros ganaderos recurrían a la modalidad del sogueo. En este caso, cada animal era amarrado con una soga de unos seis metros y luego reubicado una o dos veces al día. Cuando todo el pasto era consumido, los ganaderos se trasladaban a otro potrero y regresaban al mismo lugar meses después, tiempo que dependía de la cantidad de tierra con la que disponían. El intervalo de pastoreo (más exactamente el descanso de los potreros) dependía del tiempo que requería la planta para rebrotar o renovarse, recuperar las reservas orgánicas y culminar la formación de hojas verdes. Ello, a su vez, ocurría en función de la intensidad del pastoreo (o sobrepastoreo), la cantidad de tierra disponible, la especie forrajera, la fertilidad del suelo, del clima y la frecuencia de lluvias e, igualmente, del tipo de manejo de los pastizales. En ese sentido, el período de descanso de un potrero podía variar entre varias semanas o prolongarse algunos meses. El escaso valor nutritivo del pasto gramalote incidía

⁴ En la cuenca amazónica ecuatoriana debido a la abundancia de lluvias a lo largo de todo el año, la práctica de la quema es menos frecuente en comparación con otras regiones de la Amazonía. Primero se realiza el desmonte, luego con motosierra o machete se trituran los troncos y ramas de todo tamaño, y, por último, se espera que se pudran y se conviertan en un abono natural.

en que sean de larga duración (ver también Ministerio del Medio Ambiente, 2017; Meunier, 2007). Sin embargo, ello no siempre se cumplía. Si se dejaba totalmente suelto al ganado en los potreros, se debía disponer de amplias áreas tanto para el pastoreo como para deforestar si fuese necesario. Muchos ganaderos consideraban que el tipo de pasto utilizado no soportaba el pastoreo libre. No obstante, si se aplicaba una adecuada fertilización al pasto gramalote y un adecuado mantenimiento, se podía rotar el ganado entre potreros con intervalos de tiempo más cortos (Arias *et al.*, 2020; Huebla-Concha *et al.*, 2021).

En fin, se trataba de una ganadería extensiva basada en la circulación del ganado entre potreros y cuya capacidad de carga no permitía la reproducción de un número considerable de cabezas de ganado vacuno. Puede definirse como una ganadería extensiva rotacional, una actividad que, por sus características técnicas, exigía la concentración de grandes superficies por cada empresa familiar productiva. Sin embargo, terminaba siendo ineficiente debido a que, en la mayor parte de los casos, demandaba mucha tierra para relativamente pocas cabezas.

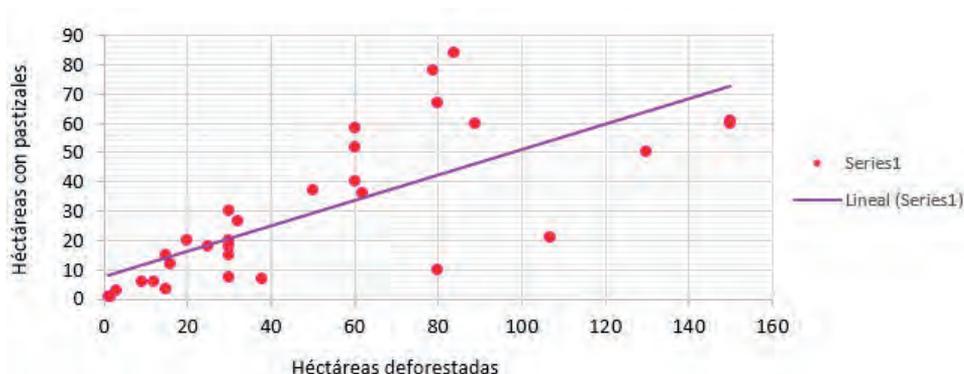
La ganadería y la deforestación

En Morona, la ganadería extensiva era sinónimo de deforestación. Los productores entrevistados con fincas de más de 10 hectáreas y aquellos de más de 30 hectáreas, tenían terrenos deforestados principalmente dedicados a la ganadería, mientras que, en los predios pequeños menores de 10 hectáreas, la agricultura tenía la mayor influencia en la deforestación. Sin embargo, debido al peso mayor en la región de las fincas ganaderas, lo cual se reflejó en las encuestas y entrevistas (87 % de la muestra), era la ganadería la que determinaba la magnitud de la deforestación en el cantón de Morona. En las indicadas fincas ganaderas, en la mayoría de los casos, la agricultura era una actividad preferentemente de autoconsumo.

Por lo mismo, la ganadería era la mayor causa directa de deforestación (Gráfico 2). En el año 2014, el grueso de las tierras que habían sido deforestadas en la región era para sembrar pastizales. Ello se refleja en la altísima correlación entre terrenos deforestados y terrenos cubiertos con pastizales: 0,98150132.

En general, existía una gran diferencia entre el manejo de los recursos naturales de los ganaderos con la de los exclusivamente agricultores. En los predios ganaderos, el tamaño promedio de la tierra desboscada era de 32,76 hectáreas, mientras que en la de los predios agrícolas era de 2,74 hectáreas. Es decir, los espacios deforestados entre los ganaderos eran 12,5 veces más extensos en contraste con los pequeños agricultores. Las extensiones de tierra desboscadas para la

Gráfico 2. Hectáreas deforestadas y hectáreas con pastizales en el año 2014 (correlación 0,98150132).



Fuente: Base de datos del estudio sobre *Las causas y dinámica de la deforestación en la Amazonía ecuatoriana*. Bedoya et al. (2014), SENESCYT-Prometeo.

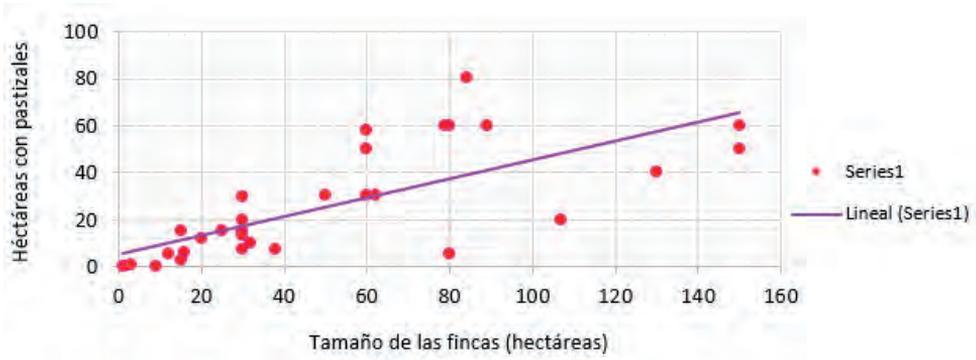
ganadería eran considerablemente más amplias en comparación con la agricultura. Ello era consecuencia, por un lado, del carácter extensivo de la misma, de su orientación comercial, y, por otro lado, de la reducida escala de la agricultura dirigida principalmente al consumo directo familiar.

Cabe indicar que conforme transcurrieron los años, el volumen de transformación del bosque fue más reducido entre los Shuar que los colonos. Por ejemplo, Rudel (2002 *et al.*) remarca que dentro de las fincas conducidas por los Shuar en el año de 1987, el 38% del total del predio estaba deforestado y en 1997 tal cifra era de un 55%. Por el contrario, entre los colonos era de 78 y 79% respectivamente. Ello se debe en parte a que los colonos usualmente manejaban hatos ganaderos más grandes (entre 16 y 24 cabezas de ganado) en contraste a los Shuar (entre 2 y 5) (Rudel 2002 *et al.*). Los Shuar a pesar del giro hacia la ganadería siempre mantuvieron estrategias productivas y económicas más conservadoras que los colonos.

El tamaño de la finca y el área total con pastizales

En el indicado sistema productivo, la superficie total para fines de ganadería dependía del tamaño de la finca (Gráfico 3). La mayor disponibilidad de tierras era una causa que alentaba el patrón extensivo de la ganadería. El acceso a amplias superficies de tierra a un bajo costo indujo a un uso extensivo del suelo. Conforme aumentaba la dimensión del predio, también se incrementaba la superficie de

Gráfico 3. *Tamaño del predio y hectáreas con pastizales en el año 2014 (Correlación 0,7279659).*



Fuente: Base de datos del estudio sobre *Las causas y dinámica de la deforestación en la Amazonía ecuatoriana*. Bedoya *et al.* (2014), SENESCYT-Prometeo.

hectáreas con pastizales. Debido a que los colonos migraron de zonas con poca tierra y donde el uso del suelo era muy intensivo a una región como la Amazonía con mayor accesibilidad de tierras, ellos no percibían a la tierra como escasa, por lo que introdujeron sistemas agrícolas y ganaderos extensivos. En realidad, el desconocimiento sobre la fragilidad del bosque tropical o sobre la importancia de los correspondientes servicios ecosistémicos eran parte de una mentalidad muy presente en experiencias históricas ocurridas en zonas de frontera. Tal fue el caso de los agricultores en Tena, Ecuador, que practicaban una agricultura altamente comercial de corte extensivo (Gómez *et al.*, 2017) y de otras regiones amazónicas como el Huallaga en el Perú (Bedoya *et al.*, 2023).

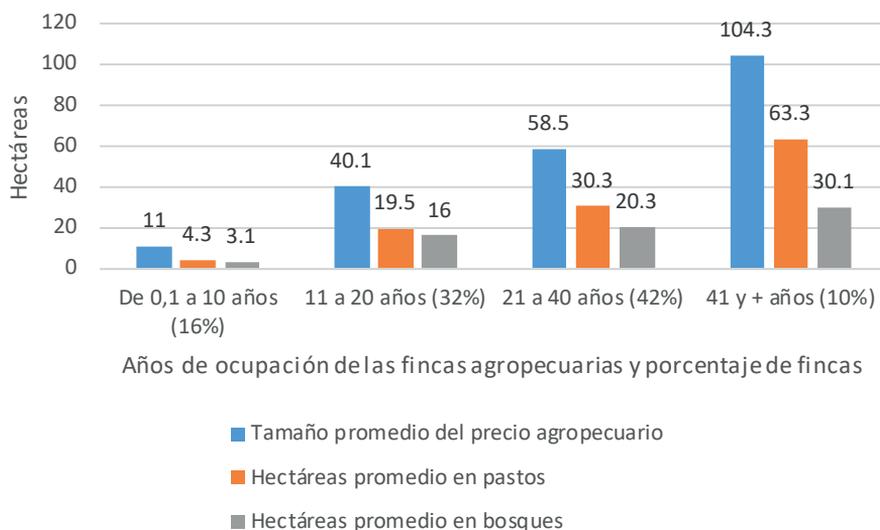
En su conjunto, ello ratifica lo que investigadores como Skidmore *et al.* (2021) encontraron en una muestra de miles de ganaderos en la cuenca amazónica de Brasil. Los autores comprobaron que la abundancia de bosque puede funcionar como una invitación a más deforestación en regiones donde predomina la ganadería extensiva y la agricultura extensiva comercial, si es que no se introducen modalidades más sostenibles y amigables con los ecosistemas del lugar. Es decir, si los ganaderos o agricultores no disponen o no pueden acceder a sistemas productivos que promuevan tecnologías ahorradoras de tierra, la abundancia absoluta o relativa de tierras induce a un uso destructivo de los bosques primarios. Ello fue lo que sucedió en Morona con los ganaderos. La combinación de ganadería extensiva con grandes cantidades de bosques de libre disponibilidad constituyó un potente estímulo e invitación a la deforestación de carácter permanente (Pichón, 1996).

Años de ocupación y el impacto en la existencia de bosques

La mayor o menor antigüedad en la conducción de los potreros era otro factor fundamental para entender la expansión ganadera y el volumen de destrucción de los bosques. A lo largo de los años, los finqueros aumentaban las hectáreas con pastos. Tal estrategia dependía de la accesibilidad de tierras. Si no disponían de suficiente espacio, los productores más capitalizados adquirirían tierras con el objetivo de extender sus pastizales. En el caso de los colonos a través de la compra, y entre los Shuar solicitando tierras que pertenecían a la Federación. Con el tiempo, aumentaba el tamaño de las unidades productivas y se incrementaba el número absoluto de hectáreas en pastizales, dado que las extensiones de las fincas más grandes permitían el desarrollo de una ganadería extensiva.

En Morona, ello condujo a una concentración de tierras en pocos ganaderos (Gráfico 4). Debido a que la indicada modalidad de ganadería requería de grandes espacios para la rotación de potreros y traslado del rebaño, como también producto del aumento de cabezas de ganado, los terrenos cubiertos con bosques eventualmente podían ser deforestados. Tal como sucede en otras regiones amazónicas del Ecuador (Gómez de la Torre, 2011), cuantas más hectáreas cubiertas con bosques disponibles tanto mayor era la probabilidad de ser transformadas en pastizales.

Gráfico 4. *Tamaño promedio de las fincas agropecuarias, hectáreas cubiertas con pastos y bosque según años de ocupación.*



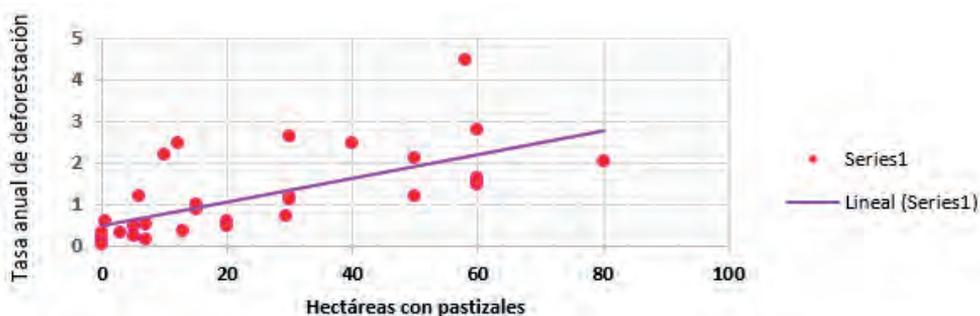
Fuente: Base de datos del estudio sobre *Las causas y dinámica de la deforestación en la Amazonía ecuatoriana*. Bedoya et al. (2014), SENESCYT-Prometeo.

Como consecuencia de la forma de ocupar y transformar el espacio para desarrollar la práctica de la ganadería extensiva, la presión sobre los bosques era muy intensa. Aunque en todos los casos el tamaño de los pastizales superaba a los bosques primarios, dicha tendencia se acentuaba sobre todo en las fincas más antiguas que a su vez eran las más grandes (Gráfico 4). En ese sentido, con los años se reducía la extensión relativa de tierras boscosas. En las fincas que tenían entre 11 y 40 años de antigüedad, las hectáreas cubiertas con pastizales superaban ligeramente a los bosques primarios. No obstante, en las unidades ganaderas que superaban los 40 años, las hectáreas sembradas con pastos duplicaban a los bosques (Gráfico 4).

En el contexto de expansión de una ganadería comercial, el 64 % de los ganaderos entrevistados que conducían fincas con bosques primarios relativamente extensos, consideraba al bosque primario como lugares de expansión futura de la ganadería o de la agricultura, sea para ellos o para sus hijos. El bosque era una frontera de posible expansión ganadera en condición de reserva para una inversión futura y no tanto un lugar que albergaba biodiversidad y/o un ecosistema que cumplía funciones ambientales importantes. En sus palabras: «El bosque que queda está allí para mis hijos o nietos, para que hagan lo que quieran con él, para que lo tumben y siembren o críen ganado, para que le den valor productivo» (Ganadero anónimo entrevistado), «El bosque es nuestra reserva para futuras actividades ganaderas, para ganar dinero» (Ganadero anónimo entrevistado), afirmaban otros colonos. A los posibles usos del bosque se los definía con criterios estrictamente crematísticos.

La velocidad de la deforestación dependía de la mayor o menor cantidad de tierras que se transformaban en pastizales. Para aquellos que disponían de más tierras y estaban en condiciones de extender sus pastizales, la alternativa era un ritmo rápido de desbosque de superficies originalmente cubiertas en bosques primarios o secundarios. En otras palabras, cuanto mayor era el número de hectáreas con pastizales que se incorporaban también más veloz era el ritmo de desmonte de los bosques (Gráfico 5). Por lo general, ello sucedía entre los ganaderos más capitalizados, que deforestaban entre 2 y 3 hectáreas anuales. Los que deforestaban menos bosques para convertirlos en pastizales y que manejaban menos cabezas de ganado lo hacían a una tasa menor (entre 0,5 y menos de 1 hectárea anual en promedio). Sin embargo, en ambos casos el impacto acumulado a mediano y largo plazo seguía siendo significativo.

Gráfico 5. Hectáreas en pastizales y tasa anual de deforestación en el año 2014
(Correlación simple: 0,65534286).



Fuente: Base de datos del estudio sobre *Las causas y dinámica de la deforestación en la Amazonía ecuatoriana*. Bedoya et al. (2014), SENESCYT-Prometeo.

Figura 4. Los pastizales acorralan al bosque en Morona.

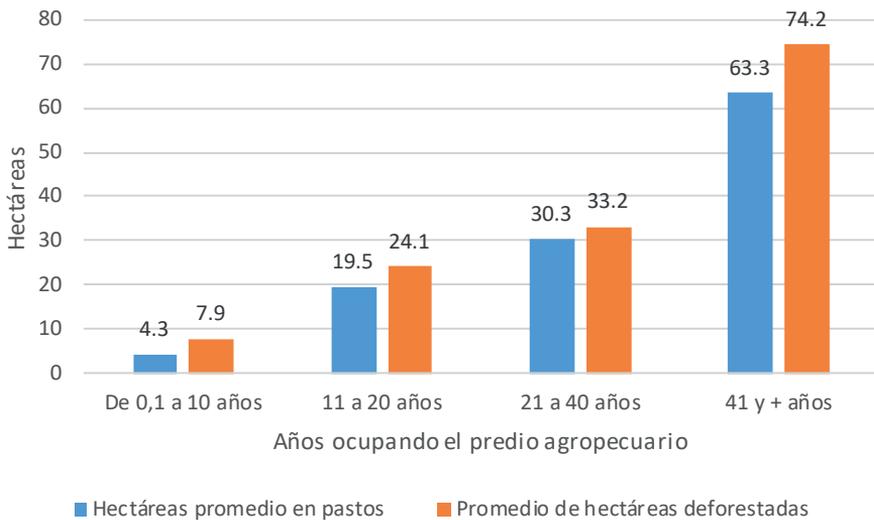


Fuente: Elaboración propia, 2014.

Ahora bien, al menos en las fases iniciales e intermedias de la migración a la región de frontera, la escala de destrucción de la deforestación para fines ganaderos no era considerada o al menos no era percibida por los productores colonos como un problema. En la mentalidad de los profesionales o funcionarios públicos tampoco era definida como un asunto fundamental que mereciera preocupación.

Ello especialmente en los años sesenta, setenta y ochenta del siglo pasado. Frente a la gigantesca abundancia de tierras que mostraba la Amazonía, la deforestación no era una actividad ambientalmente cuestionada. El paradigma de ocupar y transformar el bosque amazónico en un territorio que incrementaría el valor bruto regional y nacional estaba muy arraigado en las mentes de los políticos y planificadores. Sin embargo, con el transcurso de los años, tal sistema de producción provocó la acumulación de grandes superficies deforestadas. Tal como ocurrió en otras regiones de la cuenca amazónica, sucedió de manera paulatina y el efecto se observó luego de unos años. El volumen de tierras deforestadas en las fincas de mayor antigüedad de conducción visibilizaba (y aún sigue haciéndolo) tales niveles de destrucción de desbosque. El Gráfico 6, en ese sentido, es contundente.

Gráfico 6. Hectáreas cubiertas con pastos y hectáreas deforestadas acumuladas, según número de años ocupando fincas agropecuarias en el año 2014.



Fuente: Base de datos del estudio sobre *Las Causas y Dinámica de la Deforestación en la Amazon Ecuatoriana*. Bedoya et al. (2014), SENESCYT-Prometeo.

Comparadas, por ejemplo, con las grandes corporaciones de palma aceitera en la Amazonía o en general de la agricultura industrial (Fontaine, 2006), que destruyen en un lapso corto de tiempo extensiones de cientos o miles de hectáreas cubiertas con bosques, en el caso de Morona se trata de tasas anuales relativamente

reducidas de deforestación. Normalmente, «un colono despejaba alrededor de 2 hectáreas de tierra por año hasta 1974 [...] Durante los siguientes dos años, limpiaba 16 hectáreas y luego regresaba al ritmo de deforestación anterior» (Rudel y Horowitz, 1993, p. 120). Tales fluctuaciones dependían de múltiples factores, entre ellas los indicadores del mercado —mayor o menor demanda de ganado bovino—, como también de la disponibilidad de tierras. Sin embargo, luego de años de ocupación y trabajo en las fincas ganaderas, los efectos destructivos sobre el bosque denso eran cuantiosos. Conforme pasaba el tiempo, el impacto acumulado sobre tierras y ecosistemas biodiversos anteriormente cubiertos con bosques primarios era considerable.

La resiliencia económica de la ganadería extensiva

Las condiciones de producción de los ganaderos constituían un factor que posibilitaba en gran medida el alto nivel de resiliencia de la ganadería extensiva en Morona. La ganadería, en comparación con la agricultura, era menos costosa y más fácil de instalar y mantener. Para el conjunto de productores, tanto colonos como Shuar, la disponibilidad de cabezas de ganado en fincas lejos de la carretera no era una desventaja económica y tampoco logística dado que los animales se trasladaban a pie hacia los puntos de venta, negociados a un intermediario y luego llevados al mercado (Rudel *et al.*, 2002; Rudel, 2019). Tal como lo describe Meunier (2007), grupos de intermediarios comerciantes que viajaban por toda la provincia de Morona y Santiago compraban directamente el ganado en las mismas fincas y luego lo comercializaban tanto en los camales como también en las ferias de las ciudades de Ambato y Cuenca.

El acceso al crédito de parte los productores era un mecanismo muy importante para reforzar y reproducir la actividad ganadera, especialmente entre los que conducían más cabezas de ganado. En el año 2014, algunos ganaderos se apoyaban en la adquisición de créditos que concedían las cooperativas financieras locales y que variaban entre los 7000 y 20 000 dólares estadounidenses. Los créditos eran utilizados para toda actividad o inversión vinculada con la ganadería, incluyendo medicinas o labores de desbosque, y, en casos particulares, para invertir en negocios o en el mantenimiento de sus viviendas. Cuando la ganadería generaba ganancias, los finqueros pagaban las deudas de los créditos, compraban alimentos en las tiendas locales, medicamentos o artefactos que consideraban necesarios para el hogar e inclusive ahorran.

Asimismo, Leguía y Moscoso (2015) remarcan sobre cómo la existencia de incentivos económicos creados por el Gobierno Autónomo Descentralizado de Morona (GADM) y Santiago, dirigidos de manera errónea hacia la inseminación artificial, posibilitó el aumento de la producción, la rentabilidad económica y el incremento de cabezas de ganado. De igual manera, el sistema de titulación tenencia de tierra creó incentivos institucionales que transformaron los bosques primarios en pastizales (Leguía y Moscoso, 2015) y fortalecieron el complejo ganadero de Morona.

Si en una fase inicial, para los colonos, la ganadería representó una estrategia de consolidación de ocupación de las tierras y de articulación con el mercado, en una segunda fase se transformó en un mecanismo económico que facilitó mantener la economía familiar e intentar acumular capital. Por el contrario, para los Shuar, si en una fase inicial, la actividad pecuaria significó un instrumento eficaz de defensa de sus territorios, en un segundo periodo constituyó una fuente de ingresos monetarios sobre todo como parte de una estrategia de sobrevivencia familiar y en menor medida de capitalización. En cualquier caso, tanto colonos como Shuar comercializaban sus cabezas de ganado con el objetivo de incrementar su capital o de reproducir la economía familiar. Usualmente, el ganado se vendía luego de un período razonable de crecimiento y engorde, pero también en épocas de emergencia familiar o gastos urgentes. La mayor parte del ganado terminaba a través de intermediarios siendo comercializada en el mercado nacional (Ministerio del Ambiente de Ecuador 2017). El ganado funcionaba tanto como una caja grande para el sector más capitalizado y como una caja chica para los ganaderos de ambos grupos. Asimismo, si bien la crianza de ganado se destinaba a la venta, tanto la producción de leche (que no era abundante) y de queso servían para el autoconsumo de las familias y menor medida la venta (Ministerio del Ambiente de Ecuador 2017).

De igual manera, la pequeña agricultura era uno de los factores que permitió la resiliencia económica de la ganadería extensiva. Las dinámicas productivas agrícolas de pequeña escala, al interior de las fincas ganaderas, proveían de alimentos para el autoconsumo de las familias. Por lo mismo, las pequeñas parcelas agrícolas formaban parte de una economía familiar y regional basada en un complejo de ganadería y pequeña agricultura. Disminuían los costos de alimentación de las familias y facilitaban la reproducción de la misma. La pequeña agricultura de subsistencia y la ganadería comercial eran dos caras de una misma estrategia reproductiva de las familias rurales en Morona.

Por último, la menor disponibilidad de trabajadores también facilitó la resiliencia de dicha actividad productiva. Debido a que la ganadería en la Amazonía implicaba un menor uso relativo de mano de obra, muchos productores intensificaban las labores pecuarias sobre todo cuando los hijos mayores habían abandonado la unidad familiar (Carr *et al.*, 2006; Walker *et al.*, 2002). La opción ganadera resultaba racional en un contexto de escasez de mano de obra. Al menos un 36 % de los ganaderos afirmaban tener problemas de falta de trabajadores para las labores de cuidado del ganado y mantenimiento de los pastizales. En unos casos debido a los altos costos relativos de contratación y en otros como consecuencia de las migraciones hacia las ciudades de los trabajadores más jóvenes.

En Morona, la mayor parte de productores ganaderos colonos y nativos encuestados y entrevistados iniciaron sus actividades hace más de 25 o 30 años. Por ello, al momento del estudio, muchas familias tenían hijos que ya eran adultos jóvenes pero que residían o trabajaban fuera de la unidad productiva. Más aún, en el período intercensal que va de 2001 a 2010, en la parroquia de Sinaí del cantón de Morona, donde se concentraba una buena parte de encuestados y entrevistados, ocurrió una ligera pero significativa disminución demográfica de 837 a 766 personas (Ecuador Censo, 2010).

En ese contexto, la actividad ganadera constituía una alternativa productiva lógica para las condiciones de escasez de fuerza de trabajo familiar (Pichón, 1996). Sin embargo, a pesar de la menor demanda de trabajadores, eventualmente se requería de asalariados para cubrir ciertas labores de la ganadería. Aquellos productores que vivían de la crianza de ganado o que sus ingresos derivados de tal actividad eran imprescindibles, contrataban mano de obra y así evitaban que el resto de la familia se involucre en dichos trabajos. No obstante, en ocasiones se presentaban cuellos de botella productivos consecuencia de un cierto déficit de fuerza de trabajo, tanto familiar como asalariado.

No obstante, la resiliencia productiva de la actividad ganadera no ha sido la misma entre colonos y Shuar. Rudel (Rudel *et al.*, 2002) argumenta que la escala de la actividad ganadera se diferencia entre ambos grupos. Dicho autor señala que los Shuar a fines del siglo pasado conducían un número promedio de cabezas de ganado más reducido. Los Shuar tuvieron dificultades para aumentar el número de cabezas de ganado producto de las dificultades para obtener créditos dado que sus títulos de propiedad no eran individuales sino colectivos. Por lo mismo, no podían utilizar la tierra como una garantía del préstamo. En nuestro estudio, encontramos algunos pocos Shuar con hatos ganaderos relativamente grandes pero la mayoría efectivamente gestionaban hatos ganaderos pequeños. Más aún,

Rudel demuestra que los Shuar han empezado a abandonar la ganadería, dada su preferencia por la carne de animales de monte y por considerar que el ganado bovino es «sucio». Los datos de Rudel son contundentes. Por ejemplo, entre 1986 y 1997 en el centro comunitario Uunt Chi-wias, el porcentaje de ganaderos Shuar que poseía ganado se redujo del 88 al 28%.

5. LOS IMPACTOS AMBIENTALES DE LA DEFORESTACIÓN Y LA INTRODUCCIÓN DE LA GANADERÍA

La ganadería, al eliminar drásticamente la cobertura boscosa, desnudaba los suelos frente a las fuertes lluvias provocando su erosión. Tal como manifestaban varios agrónomos que trabajaban en la zona y algunos de los ganaderos, ocurría que dentro de cada finca los terrenos se compactaban como resultado del cambio en el uso del suelo de bosque a pastos, del efecto erosivo de las lluvias, así como también de la práctica del sobrepastoreo y el excesivo pisoteo del ganado, lo cual dificultaba la infiltración del agua y la penetración de las raíces, con la consecuente intensificación del escurrimiento. De igual manera, a nivel regional las externalidades ambientales eran múltiples. Por un lado, la deforestación provocaba la destrucción de un sinnúmero de pequeñas fuentes de agua. Por otro lado, la acumulación del excremento del ganado generaba un conjunto de daños sobre los recursos hídricos, por medio de la filtración de los nitratos tanto a las aguas subterráneas como a los riachuelos que culminaban en los ríos mayores, consecuencia de la escasa gestión de los indicados desechos. Ello modificaba y contaminaba la calidad fisicoquímica del agua, afectando a distintos tipos de animales y especies forestales. Con el transcurso del tiempo, la ganadería terminaba generando cuantiosas externalidades a los recursos forestales como hídricos, tanto a nivel de cada finca como a escala regional. En realidad, es el mismo proceso socioambiental que ha ocurrido no solo en otros países de la cuenca amazónica sino también en otras regiones tropicales donde se expandió tal tipo de ganadería, tales como Brasil y Colombia (Gallo y Sanabria, 2019; Murgueitio e Ibrahim, 2004; Bowman *et al.*, 2012; Hecht, 1993).

En términos generales, el problema radica en la estrategia productiva de cada ganadero que decidía deforestar sin internalizar las externalidades negativas generadas por la destrucción de sus propios bosques. De manera semejante a la agricultura migratoria de los colonos en la Amazonía, su estrategia siempre ha sido la evasión y no corregir o enfrentar *in situ* la degradación de los pastizales. La existencia de tierras disponibles cubiertas con bosques intactos les permitía imple-

mentar dicho tipo de manejo de recursos naturales. Para los ganaderos de Morona, la transformación del bosque primario les permitía disponer de amplios espacios con muy poca inversión, lo cual permitía a algunos acumular capital y para otros representaba un seguro monetario para situaciones de emergencia. La conversión a pastizales equivalía a transformar tierras sin uso a tierras útiles con valor económico. Adicionalmente, en cualquier de los dos casos, significaba un aumento del *status*, prestigio y del valor simbólico de la empresa familiar (Buitrón, 2017; Jong *et al.*, 2011). Parafraseando a Hardin (1968) el caso de la ganadería extensiva en Morona, y en muchas regiones de la cuenca amazónica, se asemeja a una tragedia de privados cuyas consecuencias negativas terminan impactando a toda una región. No son exactamente espacios gestionados como comunes los que son afectados, sino tierras conducidas por agentes privados pero cuyas consecuencias terminan afectando a toda una región y colectividad de personas. La destrucción de importantes fragmentos del bosque tropical impactaba en el funcionamiento ecosistémico de los bosques, en los recursos hídricos regionales e incrementaba su vulnerabilidad como sistema socioecológico (Perz *et al.*, 2016; Watson *et al.*, 2018; Wunder, 2000; Sierra y Stallings, 1998).

6. CONCLUSIONES Y COMENTARIOS ADICIONALES

En un marco de abundancia de tierras y mano de obra escasa en una zona de frontera, la probabilidad más alta es un uso del suelo muy extensivo (Boserup, 1984). Ello ocurrió y todavía ocurre, en regiones de frontera como la cuenca amazónica, donde se ha desarrollado tanto la ganadería extensiva como la agricultura migratoria de los colonos (Guha y Martínez, 1997). Sin embargo, tal como lo resaltaron el historiador ambientalista Hughes (2009) y el geógrafo Carr (2004), en un contexto de disponibilidad de tierras donde se pueden utilizar tecnologías simples para rozar el monte e introducir pequeños o medianos tamaños de rebaños de ganado, como sucedió en Morona, la ganadería extensiva puede provocar a mediano y largo plazo un intenso y prolongado daño ambiental.

Como se comprueba en este artículo, como factor que impulsa y acelera la deforestación, dicho tipo de ganadería es incluso más destructiva que la pequeña agricultura migratoria. Ella es la principal causante de la deforestación regional a lo largo de los últimos 30 a 40 años. Cuanta más tierra disponían los ganaderos, mayor era la conversión de bosques en pastizales. Con el transcurso del tiempo, los efectos acumulados sobre los bosques fueron y son considerables e indiscutibles. Extensiones de tierras relativamente amplias, originalmente cubiertas con bosques

primarios biodiversos, fueron reemplazadas por paisajes homogéneos donde hoy predomina una especie animal, el ganado bovino, y una especie vegetal, el pasto gramalote. En las fincas más grandes se observan de forma fragmentaria terrenos aún boscosos, que son reservados como futuros espacios a ser deforestados para eventualmente darles un valor económico.

El tema es que la pequeña y mediana ganadería extensiva ha demostrado tener una gran resistencia a su desaparición, en especial entre los ganaderos colonos. Ello, a pesar de que los rendimientos de los pastizales de la variedad gramalote no eran muy productivos, además de ser un sistema productivo perjudicial para los bosques y los ecosistemas tropicales de la región. Por más que sea un rubro económico caracterizado por fluctuaciones u oscilaciones vinculadas al contexto macroeconómico nacional, la demanda local y nacional de carne ha mantenido a dicha actividad como una fuente importante de ingresos monetarios, tanto para los colonos o sus descendientes como para la población Shuar. De igual manera, el sistema de créditos privados especialmente concedidos a los colonos ganaderos ayudó a reforzar el cuidado y mantenimiento del ganado bovino. La ganadería extensiva es parecida a la agricultura migratoria de roza y rotación de suelos practicada por los colonos que existe en otras regiones de la cuenca amazónica. Es altamente destructiva del medio ambiente y sin embargo sigue reproduciéndose.

Adicionalmente, las labores ganaderas no son tan demandantes de mano de obra, en contraste con la agricultura. Por lo mismo, encaja en un contexto de decrecimiento poblacional, emigración de jóvenes y escasez de trabajadores, tal como ha sido el caso del cantón Morona durante el periodo descrito. Un número alto de ganaderos de Morona son familias que empezaron sus labores ganaderas hacía tres décadas y cuyos hijos en edad productiva ya no residen en las viviendas de los padres. Por lo mismo, para mantener un cierto nivel de ingresos o capitalización, los jefes de familia o padres han reproducido sus unidades productivas justamente a través de la ganadería.

Entre la población de ganaderos de origen Shuar, había quienes lograron un nivel de capitalización económica y en otros, la estrategia económica era la pequeña ganadería combinada con pequeños lotes productivos agrícolas, y de esta manera, garantizaban su sobrevivencia económica familiar. Asimismo, otro grupo de Shuar alquilaba sus tierras o potreros a los colonos ganaderos, además de realizar una diversidad de otras actividades como la pesca, caza y recolección o trabajar como asalariados.

A pesar del daño ambiental de la deforestación existen razones para ser optimistas. Tal como hemos mencionado, entre los Shuar se ha producido

una deserción de la actividad ganadera. En ese proceso, han regresado a la horticultura biodiversa, donde combinan cultivos como la naranjilla (*solanum quitoense*), para el mercado y para el autoconsumo. Ello constituye una clara demostración de que, a pesar de haber experimentado durante años con dicha actividad, han mantenido su sofisticada cultura ecológica vinculada al manejo de los recursos naturales del bosque.

De igual manera, autores tales como Lerner *et al.* (2015) y Rudel *et al.* (2013) describen el surgimiento de sistemas silvopastoriles entre los colonos, en la provincia de Morona y Santiago, los cuales buscan integrar la crianza de animales y el forraje con el cuidado de árboles para beneficio mutuo. Al interior de terrenos que antes eran exclusivamente dedicados al desarrollo de pastizales, ahora crecen árboles de manera espontánea y dispersa, algunos de alto valor comercial, que proporcionan sombra para el ganado, ayudan a refertilizar el suelo y a practicar un sistema productivo más sostenible. La referida dinámica productiva, donde se asocia pastizales con ciertas especies de árboles, facilita el secuestro de carbono. Tal modalidad se basa en que los colonos dejan crecer especies forestales dentro de sus potreros, beneficiando de esta manera al medio ambiente.

Finalmente, comprobamos durante el estudio que existían actividades de reforestación y conservación de bosques. Algunos ganaderos, con terrenos de grandes dimensiones, habían sembrado hasta 1500 árboles entre los que se incluían canelos, balsas y laureles. Otro grupo de ganaderos sembraba árboles frutales dispersos, como la naranja (*citrus sinensis*) y el membrillo (*cydonia oblonga*). En algunas fincas, los terrenos cubiertos parcialmente con bosque primario o secundario eran utilizados para recoger madera, orquídeas (*oncidium maculatum*) para la venta y plantas medicinales para el uso doméstico. En general, los productores de Morona que conducían fincas ganaderas de grandes dimensiones cortaban árboles para fines comerciales y de obtención de leña. No obstante, cada vez había más ganaderos, sobre todo colonos, que dejaban crecer los árboles y eran conscientes de los beneficios que ello generaba (Rudel, 2019).

REFERENCIAS

- Angelsen, A. y Kaimowitz, D. (2001). Agricultural Technology and Forests: a Recapitulation. En A. Angelsen y D. Kaimowitz (Eds.), *Agricultural Technologies and Tropical Deforestation* (pp. 383-402). CABI Publishing / CIFOR. <https://doi.org/10.1079/9780851994512.0383>

- Arias Alemán, L., Ulloa Ramones, L. y Condo Plaza, L. (2020). Comportamiento agro-productivo del *Axonopus scoparius* frente a niveles de fertilización en el Cantón Morona – Provincia Morona Santiago. *Ciencia Digital*, 4(3), 62-71. <https://doi.org/10.33262/cienciadigital.v4i3.1300>
- Bedoya, E., Gómez de la Torre, S. y Anda, S. (2014). *Las Causas y Dinámica de la Deforestación en la Amazonía Ecuatoriana*. Informe final del estudio a SENESCYT. <https://doi.org/10.18800/espacioydesarrollo.201701.001>
- Bedoya, E., Aramburú, C. y López de Romaña, A. (2023). El cultivo de la coca en el Huallaga y en el VRAE: un enfoque comparativo sobre sistemas productivos y su impacto en los bosques (1978-2003). *Anthropologica*, 41(50), 139-166. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.202301.006>
- Bilsborrow, R. (2003). Cambios demográficos y medio ambiente en la región amazónica de los países andinos. En C. Aramburú y E. Bedoya (Eds.), *Amazonía. Procesos demográficos y ambientales* (pp. 53-83). Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES).
- Blaikie, P. y Brookfield, H. (1987). *Land Degradation and Society*. Methuen.
- Boserup, X. (1984). *Población y Cambio Tecnológico*. Grupo Editorial Grijalbo
- Bowman, M. S., Soares-Filho, B. S., Merry, F. D., Nepstad, D. C., Rodrigues, H. y Almeida, O. T. (2012). Persistence of cattle ranching in the Brazilian Amazon: A spatial analysis of the rationale for beef production. *Land Use Policy*, 29(3), 558-568. <https://doi.org/10.1016/j.landusepol.2011.09.009>
- Buitrón, V. (2017). Colonización y acuerdos locales en la consolidación del sistema campesino-ganadero saraguro en la Amazonía sur del Ecuador. *Eutopía*, (12), 103-119. <https://doi.org/10.17141/eutopia.12.2017.2911>
- CARE, Ministerio del Ambiente, Unión Europea y Tinker Foundation. (2012). *Plan de Manejo Actualizado y Priorizado del Bosque Protector Kutukú Shaimi, 2012-2017*. MAE.
- Carr, D. (2004). Proximate Population Factors and Deforestation in Tropical Agricultural Frontiers. *Population and Environment*, 25(6), 585-612. <https://doi.org/10.1023/B:POEN.0000039066.05666.8d>
- Carr, D., Pan, W. y Bilsborrow, R. (2006). Declining Fertility on the Frontier: The Ecuadorian Amazon. *Population and Environment*, 28(1), 17-39. <https://doi.org/10.1007/s11111-007-0032-y>
- Cronon, W. (1992). A Place for Stories: Nature, History, and Narrative. *The Journal of American History*, 78(4), 1347-1376. <https://doi.org/10.2307/2079346>
- Faria, D., Morante-Filho, J., Baumgarten, J., Bovendorp, J., Cazetta, E., Gaiotto, F., Mariano-Neto, E., Mielke, M., Pessoa, M., Rocha-Santos, L., Santos, A., Soares,

- L., Talora, D., Vieira, E. y Benchimol, M. (2023). The breakdown of ecosystem functionality driven by deforestation in a global biodiversity hotspot. *Biological Conservation*, (283). <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2023.110126>
- Fitton, L. J. (1999). *Is Acculturation Healthy? Biological, Cultural, and Environmental Change Among the Cofán of Ecuador*. Ohio State University.
- Fontaine, G. (2003). *El precio del petróleo. Conflictos socioambientales y gobernabilidad en la Región Amazónica*. FLACSO / IFEA.
- Fontaine, G. (2006). La globalización de la Amazonía: una perspectiva andina. *ÍCONOS Revista de Ciencias Sociales*, (25), 25-36. <https://doi.org/10.17141/iconos.25.2006.163>
- Gobierno Autónomo Descentralizado del Cantón Morona. (2012). *Plan Cantonal de Desarrollo y Ordenamiento Territorial. Morona. Diagnóstico del Sistema Ambiental*. S.D.
- Gallo, W. y Sanabria, A. (2019). Evaluación de impacto ambiental y ganadería extensiva en Colombia. En M. García Pachón (Ed.), *Lectura sobre Derecho de tierras* (pp. 337-406). Universidad Externado de Colombia. <https://doi.org/10.57998/bdigital.handle.001.2715>
- Gibbs, H. K., Munger, J., L'Roe, J., Barreto, P., Pereira, R., Christie, M., Amaral T. y Walker, N. F. (2016). Did ranchers and slaughterhouses respond to zero-deforestation agreements in the Brazilian Amazon? *Conservation Letters*, 9(1), 32-42. <https://doi.org/10.1111/conl.12175>
- Gómez de la Torre, S. (2011). *Dinámicas socioambientales del manejo del bosque: caso de la parroquia Cosanga, provincia de Napo* [Tesis de maestría, FLACSO-Quito].
- Gómez de la Torre, S. (2020). Dinámicas Socioambientales del manejo del bosque: caso de la parroquia Cosanga, provincia de Napo. En T. Bustamante y J. Zalles (Coords.), *De la parcela al paisaje: restauración forestal en los Andes ecuatorianos* (pp. 97-116). FLACSO Ecuador. <https://doi.org/10.46546/20203savia>
- Gómez de la Torre, S, Anda, S. y Bedoya Garland, E. (2017). Procesos políticos y estructurales de la deforestación en la Amazonía: El caso de Tena, Ecuador (2014). *Espacio y Desarrollo*, (29), 7-36. <https://doi.org/10.18800/espacioydesarrollo.201701.001>
- Grijalva, J., Arévalo, V. y Wood, C. (2004). *Expansión y trayectoria de la ganadería en la Amazonía*. Publicación Miscelánea INIAP.
- Guha, R. y Martínez, J. (1997). *The Merchandising of Biodiversity. Varieties of Environmentalism*. Earthscan.

- Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162, 1243-1248. <http://doi.org/10.1126/science.162.3859.1243>
- Hecht, S. (1993). The Logic of Livestock and Deforestation in Amazonia. *BioScience*, 43(10), 687-695. <https://doi.org/10.2307/1312340>
- Huebla-Concha, V., Condo Plaza, L., Arias Alemán, L., Ulloa-Ramones, L. y Villareal, E. (2021). Evaluación Productiva del *Axonopus scoparius* a la aplicación de diferentes fertilizantes en el cantón Morona. *Polo de Conocimiento*, 62(6), 1320-1331. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/8094487.pdf>
- Hughes, D. (2009). *Environmental History of the World. Humankind's changing role in the community of life*. Routledge.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos – INEC Ecuador. (2013). *Encuesta de superficie y producción agropecuaria continua 2013*. INEC. <https://doi.org/10.35428/cds.v0i5.69>
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos – INEC Ecuador. (2010). *Censo de Población y Vivienda del 2010*. INEC.
- Jong, W., Borner, J., Pacheco, P., Pokorny, B. y Sabogal, C. (2011). Los bosques amazónicos en la encrucijada. Presiones, respuestas y desafíos. En W. Jong y G. Mery (Eds.), *Desafíos de los bosques amazónicos. Y oportunidades para el manejo forestal comunitario* (pp. 2-30). Center for Integrated Area Studies / Kyoto University. <https://doi.org/10.2305/iucn.ch.2017.12.es>
- Leguía, D. y Moscoso, F. (2015). *Medidas y Acciones REDD+Ecuador: Aplicación del enfoque paisaje y flujo/stock*. Programa Nacional Conjunto ONU REDD Ecuador / Ministerio de Ambiente del Ecuador. <https://doi.org/10.24265/horizmed.2020.v20n4.11>
- Lerner, A.M., Rudel, T.K., Schneider, L.C., McGroddy, M., Burbano, D. y Mena, C. (2015). The spontaneous emergence of silvo-pastoral landscapes in the Ecuadorian Amazon: patterns and processes. *Regional Environmental Change*, 15, 1421-143. <https://doi.org/10.1007/s10113-014-0699-4>
- Meunier, A. (2007). Ganadería en el sur de la Amazonía Ecuatoriana: Motor de la colonización y base de la economía agraria. ¿Será capaz de adaptarse a los nuevos retos? En M. Vaillant, D. Cepeda, P. Gondard, A. Zapatta, A. Meunier (Eds.), *Mosaico Agrario: Diversidades y antagonismos socio-económicos en el campo ecuatoriano* (pp. 225-265). IRD / IFEA. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.3997>
- Ministerio del Ambiente de Ecuador. (2017). *Ganadería Climáticamente Inteligente. Integrando la reversión de la degradación de tierras y reduciendo los riesgos de desertificación en provincias vulnerables*. Sistematización de los talleres de: Análisis de vulnerabilidad local al cambio climático del sector ganadero en

- las zonas de implementación del Proyecto MGCI en la Provincia de Morona Santiago. [https://doi.org/10.26820/reciamuc/2.\(3\).septiembre.2018.25-55](https://doi.org/10.26820/reciamuc/2.(3).septiembre.2018.25-55)
- Murgueitio, E. e Ibrahim, M. (2004). Ganadería y medio ambiente en América Latina. *Conferencia XII Congreso Venezolano de Producción Animal* (pp. 187-202). https://www.researchgate.net/publication/237495139_Ganaderia_y_medio_ambiente_en_America_Latina/
- Peet, R. y Watts, M. (2002). Liberation Ecology. Development, sustainability, and environment in an age of market triumphalism. En R. Peet y M. Watts (Eds.), *Liberation Ecology. Development, sustainability, and environment in an age of market triumphalism* (pp. 1-45). Taylor and Francis. <https://doi.org/10.2307/143449>
- Pereira, R., Rausch, L., Carrara, A. Gibbs, H. (2020). Extensive Production Practices and Incomplete Implementation Hinder Brazil's Zero-Deforestation Cattle Agreements in Para. *Tropical Conservation Science*, 13, 1-13. <https://doi.org/10.1177/1940082920942014>
- Perz, S., Castro, W., Rojas, R., Castillo, J., Chávez, A., García, M., Guadalupe, O., Gutierrez, T., Hurtado, A., Mamani, Z., Mayna, J., Mello, R., Passos, V., Reyes, J., Saavedra, M., Wit, F., Acuña, N., Alarcón, G. y Rojas, D. (2016). La Amazonía como un sistema socio-ecológico: las dinámicas de cambios complejos humanos y ambientales en una frontera trinacional. En J. Postigo y K. Young (Eds.), *Naturaleza y Sociedad: perspectivas socio-ecológicas sobre cambios globales en América Latina* (pp. 220-260). Desco / IEP / INTEPU. <https://doi.org/10.1353/lag.2019.0043>
- Pichón, F. (1996). Settler Agriculture and the Dynamics of Resource Allocation in Frontier Environments. *Human Ecology*, 24(3), 341-371. <http://www.jstor.org/stable/4603206>
- República del Ecuador. (2000). *III Censo Nacional Agropecuario*. <https://doi.org/10.1007/bf02169394>
- Ríos-Núñez, S. y Benítez-Jiménez, D. (2015). Análisis del funcionamiento económico productivo de los sistemas de producción cárnica bovina en la Amazonía ecuatoriana. *Archivos de Zootecnia*, 64(248), 409-416. <https://doi.org/10.21071/az.v64i248.428>
- Rudel, T. K. (1983). Roads, Speculators, and Colonization in the Ecuadorian Amazon. *Human Ecology*, 11(4), 385-403. <https://www.jstor.org/stable/4602714>
- Rudel, T. K. (2019). Amerindians, Mestizos, and Cows in the Ecuadorian Amazon: The Silvopastoral Ecology of Small-Scale, Sustainable Cattle Ranching. En B. Winder y E. Ranson (Eds.), *Global Meat: Social and Environmental. Consequences of the Expanding Meat Industry* (pp. 101-119). MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/11868.003.0015>

- Rudel, T. K., Bates, D. y Machinguiashi, R. (2002). Ecologically Noble Amerindians? Cattle Ranching and Cash Cropping among Shuar and Colonists in Ecuador. *Latin American Research Review*, 37(1), pp. 144-159. <https://www.jstor.org/stable/2692107> <https://doi.org/10.1017/s0023879100019385>
- Rudel, T.K., Katan, T. y Horowitz, B. (2013). Amerindian Livelihoods, Outside Interventions, and Poverty Traps in the Ecuadorian Amazon. *Rural Sociology*, 78, 167-185. <https://doi.org/10.1111/ruso.12009>
- Rudel, T. K. y Horowitz, B. (1993). *Tropical Deforestation. Small Farmers and Land Clearing in the Ecuadorian Amazon*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.2307/2074298>
- Schmink, Marianne. (1994). The socioeconomic matrix of deforestation. En L. Arizpe, M. Stone y D. Major (Eds.), *Population and Environment: Rethinking the Debate* (pp. 253-275). Westview Press. <https://doi.org/10.4324/9780429302602-11>
- Sierra, R. (2013). *Patrones y factores de deforestación en el Ecuador Continental, 1990-2010*. Conservación Internacional Ecuador / Forest Trend.
- Sierra, R. y Stallings, J. (1998). The Dynamics and Social Organization of Tropical Deforestation in Northwest Ecuador, 1983-1995. *Human Ecology*, 26(1), 135-161. <https://www.jstor.org/stable/4603269>
- Skidmore, M., Moffette, F., Rausch, L., Christie, M., Munger, J. y Gibbs, H. (2021). Cattle ranchers and deforestation in the Brazilian Amazon: Production, location, and policies. *Global Environmental Change*, 68, 102280. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2021.102280>
- Southgate, D., Sanders, J. y Ehui, S. (1990). Resource Degradation in Africa and Latin America: Population Pressure, Policies, and Property Arrangements. *American Journal of Agricultural Economics*, 72(5), 1259-1263. <https://doi.org/10.2307/1242543>
- Southgate, D. y Whitaker, M. (1994). *Economic Progress and the Environment: One Developing Country's Policy Crisis*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.2307/1242543>
- Southgate, D., Wasserstrom, R. y Reider, S. (2009). *Oil Development, Deforestation and Indigenous Populations in the Ecuadorian Amazon* (pp. 1-38). [Documento preparado para la reunión de LASA, en junio de 2009 en Rio de Janeiro, Brasil]. https://theamazonpost.com/wp-content/uploads/Southgate_Wasserstrom_Reider_LASA_2009.pdf
- Trujillo, J. (1987). Los Pueblos Indígenas y la Colonización en la Amazonía Ecuatoriana. En *Desarrollo Amazónico: Una Perspectiva Latinoamericana*. CIPA-INANDEP. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-06160-4/5>

- Uquillas, J. y Shelton, D. (1992). La cuestión territorial y ecológica entre los pueblos indígenas de la selva baja del Ecuador. En M. Cárdenas, H. Correa y M. Gómez (Eds.), *Derechos Territoriales Indígenas y Ecología* (pp. 91-112). Fundación GAIA / CEREC. <https://doi.org/10.12804/tj9789587387735>
- Veiga, J. B., Tourrand, J., Poccarrd-Chapuis, R. y Piketty, M. (2002). Cattle Ranching in the Amazon Rainforest. *Anim. Prod. Aust*, 24, 253-256. https://www.researchgate.net/publication/228451423_Cattle_ranching_in_the_Amazon_rainforest
- Walker, R., Perz, S., Caldas, M. y Teixeira Silva, L. G. (2002). Land Use and Land Cover Change in Forest Frontiers: The Role of Household Life Cycles. *International Regional Science Review*, 25(2), 169-199. <https://doi.org/10.1177/016001760202500202>
- Walker, R., Browder, J., Arima, E., Simmons, C., Pereira, R., Caldas, M., Shiota, R. y De Zen, S. (2009). Ranching and the new global range: Amazônia in the 21st century. *Geoforum*, 40(5), 732-745. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2008.10.009>
- Wasserstrom, R. (2010). Roads, Oil and Native People: A Controlled Comparison on the Ecuadorian Frontier. [Presentado en LASA, Crisis, Response, Recovery, del 6 al 9 de octubre de 2010 en Toronto. Sesión titulada *Accountability for Development: Government and Civil Society in Ecuador*].
- Watson, J., Evans, T., Venter, O., Williams, B., Tulloch, A., Stewart, C., Thompson, I., Ray, J., Murray, K., Salazar, A., McAlpine, C., Potapov, P., Walston, J., Robinson, J., Painter, M., Wilkie, D., Filard, C., Laurance, W., Houghton, R., ..., Lindenmayer, D. (2018). The exceptional value of intact forest ecosystems. *Nature Ecology and Evolution*, 2, 599-610. <https://doi.org/10.1038/s41559-018-0490-x>
- Wunder, S. (2000). *The economics of deforestation: The example of Ecuador*. MacMillan Press.

Autorregulación y protagonismo en la crianza. La agencia en el modelo de *crianza respetuosa* en Argentina

María Jimena Mantilla

 <https://orcid.org/0000-0003-4206-0925>

CONICET-IIGG

mantillamariajimena@gmail.com

RESUMEN

En este trabajo interrogo, desde una perspectiva sociológica, las imágenes de la infancia en el modelo de crianza respetuosa, que se sustenta en el respeto por las necesidades y derechos de las niñas y niños en el plano de la crianza. El artículo se basa en una investigación cualitativa de tipo etnográfica acerca de las experiencias de mujeres madres de sectores medios que siguen este modelo de crianza en la ciudad de Buenos Aires, Argentina. Problematizo la noción de agencia en articulación con los nuevos estudios sociales de la infancia, describiendo las características principales que definen a la crianza respetuosa desde la perspectiva de sus seguidoras y, tomando el ejemplo de la propuesta de la alimentación complementaria de los lactantes, profundizo en cómo se produce una mirada de los bebés que potencia su agencia a la hora de gestionar el proceso de alimentación.

Palabras clave: crianza, agencia, primera infancia, alimentación complementaria, investigación cualitativa,

Self-Regulation and Protagonism in Parenting. The Agency in the Respectful Parenting Model in Argentina

ABSTRACT

In this paper, I interrogate the images of childhood in the model of respectful parenting from a sociological perspective. I am interested in problematizing the notion of agency in articulation with the new social studies of childhood. To this end, I describe the main characteristics that define respectful parenting from the perspective of its followers, and I focus on the example of complementary feeding where I delve into how it produces a view of babies which enhances their agency when it comes to managing the feeding process. This paper is based on previously conducted qualitative



ANTHROPOLOGICA/AÑO XLI, N° 51, 2023, pp. 213-228

Recibido: 15/12/2022. Aceptado: 19/10/2023

<https://doi.org/10.18800/antropologica.202302.008>

ethnographic research about the experiences of middle-class mothers who follow this style of parenting in the city of Buenos Aires, Argentina.

Keywords: respectful parenting, agency, childhood, complementary feeding, qualitative research.

INTRODUCCIÓN

Yo fui una niña miedosa. Fui la niña que se orinó cuando escuchó el auto de su padre estacionándose afuera. Pero ya no soy esa niña y ya no soy una madre miedosa tampoco. Soy una madre agotada, eso sí. Podría tener más ayuda, eso seguro. Podría tener hijos que estén sentados más tiempo, y que no cuestionen todo lo que digo. Pero no tendré miedo al marketing del niño autorregulado. No voy a entregarme a los temores de los psicólogos contemporáneos y sus peroratas sobre los límites, ni a los de los abuelos y sus nalgadas que según ellos no le hacen daño a nadie.

Paulina Simón Torres, *La madre que puedo ser* (2018).

No obligar a los niños y niñas a saludar con un beso cuando se encuentran con un adulto, contemplar sus opiniones en las decisiones familiares, amamantar a niños y niñas habitualmente considerados mayores para hacerlo, acompañar el tiempo de maduración de cada niño en el control de esfínteres por fuera de los cánones establecidos. Estas cuestiones, entre otras, llaman la atención a quienes se acercan al modelo de la *crianza respetuosa* en tanto formas diferentes e incluso opuestas a las prácticas «tradicionales»¹ de crianza en la actualidad. Desde la perspectiva de las seguidoras de la *crianza respetuosa*, las prácticas tradicionales

¹ La llamada «crianza tradicional» refiere a las prácticas parentales guiadas por el principio de autoridad y obediencia que no contemplan la participación de las niñeces en la vida familiar. En el trabajo de campo se utiliza esta clasificación para hacer referencia al estilo hegemónico de crianza que se expresa en diversas cuestiones concretas, tales como el trato y comunicación hacia los niños mediado por gritos y castigos, amenazas, falta de conexión emocional producto de una deficiente comunicación, imposición de normas en lugar de construcción grupal de acuerdos de convivencia, falta de límites claros que ordenen las interacciones cotidianas, apresuramiento de los tiempos personales de cada niño en conquistar los hitos evolutivos tales como control de esfínteres, caminar, tiempos de lactancia, entre otros aspectos frecuentemente señalados.

se denominan «adultocéntricas», queriendo dar cuenta con esta definición a la dificultad de colocar el interés de los niños y niñas como parte de la ecuación de la vida familiar.

La modalidad de *crianza respetuosa* ha adquirido popularidad en las últimas décadas a nivel mundial. En Argentina, la creciente aparición de espacios y grupos presenciales y/o virtuales que convocan a compartir experiencias de crianza con este enfoque da cuenta de la magnitud de este fenómeno cultural (Sánchez de Bustamante, 2017; Mantilla, 2019; Abdala, 2019).

A grandes rasgos, este enfoque de crianza se centra en el respeto por los procesos madurativos de los niños y niñas y la consideración de sus necesidades de apego seguro brindadas por un entorno familiar adecuado a estos fines (cita). La crianza con apego (*attachment parenting*), planteada por la teoría del apego de Bowlby (1979), sustenta este enfoque. Es fundamental para la *crianza respetuosa* entender, respetar y validar las necesidades de los niños y niñas tanto en los aspectos físicos como en los emocionales. Tal como expresan muchos de sus seguidores, la clave es brindar amor incondicional basado en una educación «firme y amable» al mismo tiempo² (Nelsen, 2001). La crianza se efectiviza mediante múltiples y novedosas estrategias centradas en evitar la crítica, la humillación, los gritos, las amenazas y el castigo, sin que ello suponga una libertad sin límites o una aceptación pasiva de los deseos de los niños.

En este trabajo interrogo, desde una perspectiva sociológica, las imágenes de la infancia presentes en este modelo y cómo se traducen en prácticas de crianza específicas. Me interesa problematizar la noción de agencia en articulación con los nuevos estudios sociales de la infancia (James *et al.*, 1998; James y James, 2010; Holloway y Valentine, 2000; Jenks, 1996; Llobet, 2010; Carli, 1999; Bustelo Graffigna, 2012). Uno de los aportes centrales de estos trabajos es que ponen el énfasis en un enfoque de los niños y niñas como actores sociales. En este artículo destaco cómo esa visión es congruente con las prácticas de *crianza respetuosa* y planteo insumos a una sociología de la agencia interesada en los vínculos familiares. La noción de agencia adquiere centralidad en la perspectiva de la *crianza respetuosa* dado que las decisiones de crianza contemplan las necesidades, emociones y opiniones de los niños y niñas, en vez de tomarse unilateralmente como disposiciones adultas. Esto plantea desafíos singulares para las familias en

² La referencia a «firme y amable» es una máxima de la perspectiva de crianza llamada disciplina positiva, creada por Jane Nelsen (2001), en sintonía con la crianza respetuosa, cuyo eje son las herramientas prácticas para concretar el respeto en las vicisitudes cotidianas.

tanto se trata de reconocer la asimetría del vínculo filial al tiempo que convertir la toma de decisiones en un espacio participativo.

Si bien a nivel social, las últimas décadas, y en especial a partir de la Convención sobre los Derechos del Niño (1989), dan cuenta de un progresivo reconocimiento de los niños y niñas como sujetos de derechos, en el plano familiar, tal como afirman mis informantes, sigue siendo preponderante un modelo de crianza que oscila entre el permisivismo extremo, donde los niños toman todas las decisiones que atañen a sus vidas, y el autoritarismo, que no les da margen de participación, como dos polos opuestos incluso presentes en un mismo estilo de crianza. El foco de la *crianza respetuosa*, tal como afirman sus difusoras, es extender un enfoque de sujetos de derechos de las infancias al plano de la crianza.

En estas páginas, interesa entender cómo se materializa la mirada de niños y niñas como actores sociales, es decir como personas con capacidad de agencia (Pavez-Soto y Sepúlveda Kattan, 2019) en las interacciones con sus «mapadres»³. En otro trabajo reflexioné acerca de cómo el enfoque de la *crianza respetuosa* acentúa diferentes imágenes del cuerpo infantil que ponen en tensión las creencias occidentales propias de la modernidad en torno a la proximidad, la distancia, la dependencia y la autonomía (Mantilla, 2019). En este texto retomo la noción sociológica de agencia entendiéndola como la capacidad de los niños y las niñas de incidir en las decisiones de crianza y organización familiar (James y James, 2010). Dicha incidencia no se da solo a través de sus posibilidades concretas de decidir sobre sus vidas, sino también a partir de creer que responder a las necesidades de los niños y las niñas es la mejor manera de crear independencia futura (Faircloth, 2013).

Este texto forma parte de una investigación en curso en la que analizo, desde una perspectiva sociológica, las experiencias y trayectorias de mujeres de sectores medios interpeladas por el modelo de *parto respetado* y *crianza respetuosa* en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el Gran Buenos Aires. La investigación se inscribe en la línea de estudios socioculturales sobre parto, maternidad y crianza (Martin, 2006; Cosse 2009, 2010; Carli, 1999; Faur, 2014; Felitti, 2012, entre otros), más precisamente en las investigaciones sobre la temática de parto y crianza natural.

Los trabajos de Bobel (2002) en Estados Unidos y su análisis de las maternidades naturales, la etnografía de Faircloth (2013) sobre el lactivismo en Inglaterra

³ El término «mapadres» es frecuente en los seguidores de este enfoque, como forma de referirse a los padres y madres al mismo tiempo, lo cual supone no solo un detalle lingüístico, sino que es una forma de graficar la importancia de la participación, compromiso y presencia de los hombres en lo que atañe a la crianza.

y Francia, Fedele (2016) y su enfoque sobre las maternidades holísticas en Portugal, y Tornquist (2002) en Brasil, con su etnografía acerca del ideario y las prácticas del movimiento por la humanización del parto, problematizan las experiencias de mujeres de clases medias que se adscriben a estos enfoques. En el plano local, son antecedentes relevantes el trabajo de Abdala (2019, 2021) sobre las experiencias de gestación y maternidad de mujeres interpeladas por la búsqueda del parto y la crianza natural en la ciudad de Santa Fe, las investigaciones sobre violencia obstétrica de Fornes (2011) y Jerez (2015) y sobre *parto respetado* de Castrillo (2020).

A continuación, describo la metodología y las coordenadas conceptuales de este trabajo y los principios generales de la *crianza respetuosa* desde la perspectiva de sus seguidoras. Luego, me detengo en el ejemplo de la alimentación complementaria donde profundizo en cómo se entreteje una mirada acerca de la agencia de los bebés a la hora de gestionar el proceso de alimentación. Finalmente, reflexiono sobre algunos paralelismos y puntos comunes de la *crianza respetuosa* y la nueva sociología de la infancia.

Notas metodológicas

La estrategia metodológica que guía la investigación consiste en un diseño cualitativo en base a fuentes primarias (entrevistas en profundidad y observaciones participantes) y secundarias (documentos, revistas, documentales y libros de la temática).

Se realizaron en total 35 entrevistas con mujeres de clase media, de entre 35 y 45 años, predominantemente profesionales, con estudios universitarios y en su mayoría en pareja con el padre de sus hijos e hijas. Entrevisté a mujeres madres que, en el marco de su maternidad, han desarrollado cierta habilidad en esta temática (como puericultoras, doulas, especialistas en desarrollo infantil, asesoras de crianza, entre otras figuras expertas vinculadas a este modelo), y que se ocupan de difundir las ideas centrales del paradigma de *parto respetado* y *crianza respetuosa* a través de las redes, libros, y/o estrategias de activismo político, como también a través del asesoramiento y acompañamiento de familias. Asimismo, entrevisté a madres que siguen este tipo de prácticas y recomendaciones. Realicé observaciones participantes en charlas de crianza, rondas de testimonios de partos, cursos de acompañamientos de embarazos, talleres de formación en disciplina positiva y otros espacios surgidos a partir del contacto con las entrevistadas. Con respecto a las fuentes secundarias, recopilé y analicé diversos materiales

de difusión producidos por esos expertos, como libros y revistas de lactancia, alimentación y parto, entre otros.

LA CRIANZA RESPETUOSA, IDEAS CENTRALES Y NOCIONES CLAVES

Entender qué es el respeto hacia los hijos, problematizar las relaciones de poder al interior de la familia y cuestionarse hasta dónde permitir que los hijos participen de las decisiones familiares, son preocupaciones para mis informantes. Ellas son mujeres de sectores medios, en general madres profesionales, ya no tan jóvenes, que han elegido la maternidad, según dicen, de forma «consciente». Es en virtud de esas preocupaciones que buscan otros modelos de crianza y, en particular, los lineamientos de la *crianza respetuosa*. Todas mis informantes buscan visibilizar y tomar conciencia de aquellas cuestiones que consideran faltas de respeto hacia las infancias y que se producen en sus hogares. Tal como explica González Coto (2012), la violencia en la familia a veces aparece enmascarada, dado que las personas adultas se perciben a sí mismas como manteniendo relaciones benefactoras con las niñas y los niños, justificadas, en sus prácticas, en tanto actúan «por su propio bien».

Desnaturalizar las cuestiones más obvias, como el maltrato físico, pero también otras más difíciles de detectar, como el maltrato emocional, que comienza ya en los primeros días (por ejemplo, cuando se califica el llanto de un recién nacido como «manipulador»), son parte de los procesos de concientización y transformación de creencias que rigen la vida familiar guiada por este enfoque. En consecuencia, el respeto es una conquista dependiente de un proceso de deconstrucción de las llamadas prácticas de crianza tradicionales. Ello supone asumir un rol absolutamente distinto para los «mapadres». En palabras de María, mamá, puericultura y creadora de una revista que difunde información de *crianza respetuosa*, «hacemos mucho en algunas cosas, intervenimos en el desarrollo de los bebés, sentándolos, calzándolos, no respetando sus propios ritmos y, sin embargo, dejamos de hacer en otras, como dejar llorar a un bebé». Cuándo intervenir y cuándo no hacerlo son disyuntivas cotidianas a las que se encuentran quienes son interpelados por este modelo. El foco está puesto en discernir entre cuáles son intervenciones respetuosas y cuáles no.

La noción de respeto se caracteriza también por acompañar la naturaleza evolutiva de las niñas y niños, entendiendo que en este contexto lo «natural» alude a la fisiología, es decir, a los procesos corporales que se dan de forma espontánea en el desarrollo infantil. En ese sentido, se consideran los tiempos naturales de la gestación y el parto, así como los hitos centrales del desarrollo evolutivo, como

el amamantamiento, la necesidad de dormir en compañía, los ritmos del sueño, el control de esfínteres, la alimentación y el desarrollo de la motricidad.

La clave aquí es acompañar los ritmos propios de cada niño o niña sin intervenir en su evolución, al tiempo que ofrecer las condiciones óptimas para que este desarrollo ocurra sin dificultades. Por ejemplo, respecto al desarrollo motor, la perspectiva de la *crianza respetuosa* se opone a las intervenciones de los adultos en el movimiento de los bebés, ya sea a través de sentarlos cuando aún no lo hacen por sus propios medios o ayudarlos a caminar, entre otras intervenciones típicas.

En los espacios de difusión de este enfoque (charlas, talleres, círculos de crianza), se explican las consecuencias de no respetar dichos procesos fisiológicos (entorpecimiento del desarrollo óseo-muscular, problemas en la columna vertebral, etcétera). La propuesta es que, desde los primeros meses de vida, los bebés transcurran algunos momentos en el piso, boca abajo, en un espacio seguro y acompañados por un adulto, para propiciar el desarrollo de su propia motricidad⁴. En ese sentido, una frase habitual es «acompañar la fisiología, observar y no intervenir» (ref). Esta mirada que entroniza el respeto por la fisiología involucra una percepción positiva de la naturaleza humana que, en lo que atañe a los niños y niñas, se expresa mediante la creencia en su potencialidad y en cierta sabiduría innata que los guía en el desarrollo de sus capacidades madurativas en la que los adultos pueden confiar.

Con respecto a la lactancia, la crianza respetuosa promueve el amamantamiento prolongado o con destete fisiológico, que implica esperar hasta que el niño concluya por sí mismo la etapa de amamantamiento. Esto supone también establecer una lactancia a libre demanda, regulada por las necesidades y ritmos del niño en cuanto a cantidad y frecuencia de tomas. En mi trabajo de campo, las mujeres relatan tanto la vitalidad y el placer de amamantar guiándose por los tiempos y las necesidades de sus «crías» como la enorme falta de apoyo social y familiar que caracteriza la experiencia. Al tiempo que se promueve este tipo de lactancia, se promulga también el respeto por las necesidades de la madre y el encuentro con las posibilidades reales y deseos de las mujeres de efectivizar dichos tiempos de lactancia. Pese a la promoción de una lactancia prolongada, en mi trabajo de campo también encontré asesoras de lactancia, puericulturas y otras expertas en *crianza respetuosa* que guían a las mujeres en decisiones de destete, y favorecen que esa instancia se torne en respetuosa para el bebé o niño.

⁴ Estas ideas se basan en el movimiento libre, método de acompañamiento del desarrollo motriz infantil que tiene su origen en los postulados de Emile Pikler (2021 [1969]).

Asimismo, en el plano vincular, los problemas de comportamiento, establecimiento de límites y otras cuestiones relativas a las pautas de la vida familiar, se abordan a partir de la transformación de las acciones, actitudes y roles de las y los progenitores, y no solo poniendo el foco en la conducta de los niños y niñas.

En este sentido, el respeto, desde la perspectiva de las difusoras y familias que siguen estas ideas, es un aspecto problemático con niños mayores. Así lo resume Paula, una informante de esta investigación que además de su propia experiencia asesora a otras familias en su consultorio de crianza:

Ya quedó muy claro que el bebido es un ser inmaduro que requiere de toda nuestra atención, que el estrés y los bebés no se llevan, que hay que evitarles el estrés absolutamente, con toda la cuestión del cortisol que seguramente la entendés. Pero claro, bueno, ese bebé va creciendo y después como que nos quedamos sin herramientas, ¿cómo hacemos como para establecer límites y seguir manteniéndonos en ese marco de respeto que empieza a incluir absolutamente la frustración? Porque necesidad y deseos coinciden hasta los dieciocho meses y a partir de los dieciocho, veinte meses, pueden desear algo que no necesiten. Obviamente el bebé que pide teta a los seis meses la necesita (Paula, asesora de crianza, comunicación personal).

El reconocimiento de las dificultades en efectivizar la noción de respeto lleva a buscar espacios diversos de formación en crianza: talleres, charlas, cursos, círculos de mujeres, donde el foco es el aprendizaje de habilidades para criar y favorecer el autoconocimiento. En estos espacios de formación, se promueve la conexión emocional como antesala de la corrección de la conducta. «Conectar antes de corregir» es un mantra que se repite incansablemente. Ello implica comprender el mundo emocional de los niños, empatizar con sus puntos de vista y así constituir la base de acuerdos familiares que permitan evolucionar hacia conductas cooperativas de parte de las infancias.

En suma, el respeto por los niños y niñas en su carácter de ser personas y el respeto por sus necesidades fisiológicas y emocionales, son los lineamientos principales que engloban a la *crianza respetuosa*.

A continuación, me centro en la temática de la alimentación complementaria: la incorporación de los alimentos sólidos que se realiza paulatinamente a partir de los seis meses en los bebés. Observar la modalidad que plantea la *crianza respetuosa* de esta etapa vital en las familias nos muestra cómo se percibe y se promueve una noción de *agencia* ya desde el comienzo de la crianza. El respeto hacia las infancias que se promulga, se defiende y se intenta materializar en las prácticas concretas de la vida cotidiana de las familias comprometidas con estas

ideas se torna en un primer elemento posibilitador en el plano vincular de una crianza como espacio participativo donde la agencia infantil cobra entidad.

LA ALIMENTACIÓN AUTORREGULADA

Así como en la lactancia se valora tanto la decisión y autorregulación de los bebés y niños de cuándo y cuánto mamar, ocurre lo mismo con el ingreso de los alimentos sólidos.

Las imágenes frecuentes sobre los bebés incorporando sus primeros alimentos sólidos los muestran en sillitas plegables, con babero, abriendo sus boquitas a una cuchara rebosante de puré que se les acerca de la mano de un adulto. Por el contrario, desde la perspectiva de la *crianza respetuosa*, la alimentación complementaria también es «autorregulada». El bebé va aprendiendo a incorporar los alimentos a través del juego y la exploración con sus propias manos a medida que estos le causan interés. El sustento de esta postura es la confianza en el instinto natural del niño o niña, que sabe cómo y cuánto comer. En consecuencia, se invierte la lógica tradicional de la alimentación infantil: no se trata de enseñar a los niños y niñas a comer, sino de dejar que ellos mismos elijan cómo y cuánto comer, regulando la ingesta de alimentos por sus propios medios. Con este movimiento se está promoviendo, a su vez, un enfoque de agencia de los bebés, quienes toman un lugar activo en las interacciones con los adultos cuidadores.

Durante el trabajo de campo asistí a talleres de alimentación dictados por profesionales comprometidas con este modelo de crianza, con quienes conversé en entrevistas y encuentros informales. Su fascinación por el mundo de la alimentación autorregulada las llevó también a escribir un libro sobre la temática. Ya en la introducción, argumentan cómo articulan su propuesta con las imágenes de las niñas y niños como seres con capacidad de agencia:

Cuando comenzamos a hablar de alimentación, lo hicimos convencidas de que una papilla y una cuchara no podían ser la única manera de acompañar esta nueva etapa vital de los bebés, pero sobre todo sumergidas en el respeto y la búsqueda de una crianza diferente, fisiológica, con nuestras hijas como sujetos activos (Eilenberg y Gatti Wosner, 2017, p. 15).

El espíritu que guía este tipo de propuestas es pensar la alimentación como parte de un estilo general de crianza donde el respeto por los niños y niñas se extiende a las formas de comer, considerándose directivo y contraproducente el hecho mismo de «dar de comer», promoviendo así la autonomía en la alimentación

y el encuentro con el propio ritmo de los infantes inclusive desde la etapa de bebés pequeños.

En los talleres, después de una ronda de miedos y preocupaciones de los «mapadres» con esta propuesta, se ocupaban con mucho interés de explicar cómo funciona la fisiología de la alimentación, confiando que con la información adecuada los miedos se disiparían. Así registré en mis notas de campo alguna de esas explicaciones:

El bebé comenzará a tragar la comida cuando el desarrollo de la lengua y de la masticación estén maduros para ello. Para eso necesita controlar lo que se lleva a la boca, por eso es tan importante dejarlo hacer, cuando le metemos comida con una cuchara para intentar incentivarlo a comer perjudicamos su desarrollo (Nota de campo talleres de alimentación autorregulada).

En la misma línea se insiste con la posibilidad de «cederles el control», es decir darles lugar a su propia capacidad de agencia en el contexto de la alimentación. En el libro, esto se explica claramente:

Los bebés que comen solos naturalmente controlan su ingesta y dejan de comer cuando están llenos. Para poder escucharlos hay que dejarlos escucharse. Por eso cuan rápido se come es también muy importante. Cederle el control hace que el momento sea más divertido para el bebé y le permite darse cuenta de cuándo está lleno y desarrollar su propia velocidad de ingesta y ritmo. Ser alimentados por otros hace que coman más rápido de lo que lo harían solos sin llegar a secretar aquellas hormonas y neurotransmisores relacionados con la sensación de saciedad (Eilenberg y Gatti Wosner, 2017, p. 59).

La importancia de favorecer la autorregulación es nuevamente una invitación de este discurso a concientizar sobre la relevancia de otorgar el espacio de acción necesario para que los niños y niñas desplieguen sus recursos y elijan lo que necesitan. Registré en mis notas de campo que:

La autorregulación es al ritmo de cada uno, si hay otro interviniendo lo hace a su ritmo. No sabemos cómo es el ritmo del niño, le di dos cucharadas, para mí es poco pero eso es muy subjetivo. No es real, somos todos muy diferentes, tenemos distinto metabolismo, distinta actividad. El ritmo es algo intrínseco de cada uno (Nota de campo, talleres de alimentación autorregulada).

Asimismo, promovían una visión alternativa del rol de los padres y madres, ya no como responsables de que los bebés y niños coman, sino de ofrecerles una alimentación saludable, darles así la oportunidad de elegir cómo y cuándo comer: «Nuestra responsabilidad es ofrecerles la comida variada rica hecha en casa.

No es nuestra responsabilidad que coman. No podemos intervenir en eso, si lo hacemos trae consecuencias negativas» (Nota de campo, talleres de alimentación autorregulada).

En resumen, la gestión de la alimentación complementaria en el enfoque de *crianza respetuosa* configura a los bebés como seres con una sabiduría instintiva producto de la posibilidad innata de registrar el hambre y la saciedad. La intervención de los adultos interfiere con este proceso y estropea sus habilidades innatas de alimentarse adecuadamente. Como mencioné anteriormente, esta visión que valoriza el accionar de los niños y niñas se hace extensible hacia otras esferas de la vida cotidiana en las que se refleja cómo la perspectiva de la crianza respetuosa favorece la confianza en la agencia de los niños y niñas en cuanto a su propio bienestar y sus capacidades de participación en las decisiones vitales que forman parte de su crianza.

ACTORES SOCIALES, INFANCIAS Y MODELOS FAMILIARES

«No tenemos modelos, muchas veces somos la primera generación que cría de esta manera», así me explica Paula, una de mis informantes, su sensación de estar a tientas con estas nuevas formas de crianza. Se trata de una experiencia común a la mayoría de las mujeres que conocí en esta investigación. Surge así una necesidad de informarse, formarse, aprender y cuestionarse a sí mismas. Los talleres de lactancia, de alimentación autorregulada y de porteo, así como los grupos de crianza que circulan desde esta visión de la maternidad tienen por objetivo acompañar a las familias en estos cambios de perspectiva acerca de la crianza.

Sin duda, es clave la búsqueda por aprender. Desde esta óptica, ser madre o padre supone no solo la introspección de los propios estados internos, sino la adquisición de habilidades emocionales, en virtud de ser el adulto que las niñas y niños necesitan. Como muchas veces se repite en las charlas, es necesario aprender las características de las etapas vitales del desarrollo en la infancia y cómo son las vivencias particulares según la edad, teniendo en cuenta el conocimiento singular de la personalidad y las necesidades de ese hijo en cuestión. A ello se suma la incorporación de estrategias de acompañamiento de los berrinches, de puesta de límites oportunos y amorosos, entre otros talleres y actividades de formación para madres y padres que cubren las temáticas centrales que atraviesan en este modelo de crianza.

La concepción de las niñeces como actores sociales en la esfera de la familia implica una ruptura con aquella visión del niño como proyecto de persona, presente en la sociología funcionalista, cuyo postulado básico implica que es a través de las instancias de socialización por parte de los adultos que los niños se convierten en personas (; Jenks, 1996; Prout, 2000). Tal como describí en estas páginas, la visión de una infancia en conexión con el instinto como fuente de sabiduría descoloca aquella mirada del niño como *tabula rasa* en tanto propone una niñez como una fuente auténtica de conocimiento. El hecho de validar el instinto como modo efectivo de conocimiento se corresponde también con un reconocimiento hacia el niño o niña en sus emociones y necesidades vinculares. Retomo el trabajo de González Coto (2012) para reflexionar acerca de este proceso de reconocimiento. La autora realiza un análisis crítico del tratamiento social a las infancias englobándolo bajo la categoría de «preciudadanía», en tanto legitiman la restricción de las capacidades de agencia infantil. Desde esta óptica, la *crianza respetuosa* podría considerarse como una forma de practicar ciudadanía en la escala familiar. A partir de ser validados y reconocidos como actores sociales, los niños y niñas viven un ejercicio real de participación, condición básica que los entrena para su futuro como ciudadanos.

Asimismo, el enfoque de la *crianza respetuosa* plantea insumos para transformar las representaciones opuestas del niño como un ser incompleto e irracional y el adulto como completo, racional y competente (Colangelo, 2011). En línea con el trabajo de Prout (2000), un clásico en la nueva sociología de la infancia, esta cosmovisión de la crianza configura una niñez más activa, competente y participativa. Es decir, una niñez connotada positivamente. Ello establece una enorme diferencia con las imágenes hegemónicas occidentales históricamente consolidadas, donde los niños son definidos por la negativa, carentes de capacidades reflexivas y colocados como objetos siempre del accionar de los otros, visión que los relega a un comportamiento pasivo (Szulc, 2006; Prout, 2000; Gaitan, 2006).

Estas nuevas representaciones de las infancias plantean a su vez nuevos retos, tanto para las familias, al deconstruir sus propios modos instituidos de trato hacia los niños, como también para la sociología, que intenta documentar estas prácticas y analizar sus dilemas, contradicciones internas y su lugar en un esquema social más general. Las continuidades y rupturas con los modelos de transformación familiar, ya estudiados por Isabella Cosse (2009, 2010), son una interrogante por abordar en futuros trabajos.

La *crianza respetuosa*, por un lado, profundiza el modelo de paternidad descrito por Cosse (2009), que comienza a circular a mediados de los cincuenta y tiene su auge en los setenta, que enfatiza la importancia de la relación afectiva y un moderado abandono de las prácticas disciplinares en el contexto de la crianza de las hijas e hijos. La escuela para padres de Eva Giberti que analiza Cosse puede compararse con los talleres de disciplina positiva y otros espacios de formación de crianza contemporáneos en el sentido de que habilita la noción de la importancia del aprendizaje en el rol «mapaterno». La diferencia no es solo la articulación con otros saberes (científicos, como la neurobiología del apego o la fisiología del parto; o espirituales y alternativos, como el reiki, la sanación y el lenguaje de las emociones), sino también el plus del crecimiento personal, es decir, la idea de la maternidad y paternidad como camino de autotransformación positiva.

A MODO DE CIERRE

En las páginas anteriores analicé los componentes de la crianza respetuosa poniendo el foco en cómo estos delinean una figura de la infancia capaz y activa en el contexto de la crianza. En este marco, emerge una mirada de las niñas y los niños como seres con capacidad de agencia, percibidos por sus padres y madres como personas con derecho propio que pueden participar de las decisiones de crianza y organización familiar. El caso de la alimentación complementaria mostró cómo se percibe la agencia aún en etapas primarias del desarrollo humano. La concepción de cómo y cuándo comer, delineada a partir del seguimiento de las necesidades de los bebés y el respeto por sus elecciones, es un ejemplo de ello. Las interacciones familiares bajo este modelo se convierten en desafíos en tanto generan nuevas percepciones de los límites, las necesidades de las infancias, las formas de tratar a los hijos, entre otras nuevas problemáticas que ameritan futuras indagaciones. Las formas de comprender a las niñas y niños que aparecen en este modelo no pueden desligarse de un análisis de clase y género para entender su sentido y alcance cultural, base fértil también para nuevos análisis.

Finalmente, en este artículo mostré cómo se vehiculizan nuevas sensibilidades en torno a los niños y niñas en el espacio familiar. Colocar la crianza bajo la lupa ilumina los cambios significativos en los patrones y experiencias contemporáneas de materner, paternar y criar. Es necesario visibilizar estas mutaciones en una apuesta a una vida familiar donde las niñas y niños sean percibidos como personas cuya dignidad sea respetada.

REFERENCIAS

- Abdala, L. (2019). La crianza natural: una solución biográfica frente a la desfamiliarización y mercantilización del cuidado. *Anthropologica*, 37(43), 107-132. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201902.005>
- Abdala, L. (2021). «Es como que todos tus ancestros y energía están con vos haciendo fuerza»: La agencia de energía en grupos de doulas y gestantes. *Etnografías Contemporáneas*, 7(13). <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/1003>
- Bobel, C. (2002). *The Paradox of Natural Mothering*. The Temple University.
- Bowlby, J. (1979). *The making and breaking of affectional bonds*. Tavistock.
- Bustelo Graffigna, E. (2012). Notas sobre infancia y teoría: un enfoque latinoamericano. *Salud Colectiva*, 8(3). <https://doi.org/10.18294/sc.2012.168>
- Carli, S. (Comp.). (1999). *De la familia a la escuela. Infancia, socialización y subjetividad*. Santillana.
- Castrillo, B. (2020). Parir entre derechos humanos y violencia obstétrica. Aproximación conceptual y análisis del reciente posicionamiento de la Organización de las Naciones Unidas. *Encuentros Latinoamericanos (segunda época)*, 4(1), 196-220. <https://doi.org/10.59999/4.1.625>
- Colangelo, M. (2011). El saber médico y la definición de una «naturaleza infantil» entre finales de siglo XIX y comienzos del siglo XX en Argentina. En I. Cosse, V. Llobet, C. Villalta y M. C. Zapiola (Eds.), *Infancias: políticas y saberes en Argentina y Brasil: siglos XIX y siglos XX* (pp. 101-121). Editorial Teseo. <https://doi.org/10.2307/j.ctv10rr9hn.6>
- Cosse, I. (2009). La emergencia de un nuevo modelo de paternidad en Argentina (1950-1975). *Estudios demográficos y urbanos*, 24(2), 429-462. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31221534006> <https://doi.org/10.24201/edu.v24i2.1339>
- Cosse, I. (2010). Argentine Mothers and Fathers and the New Psychological Paradigm of Child-Rearing (1958-1973). *Journal of Family History*, 35(2), 180-202. <https://doi.org/10.1177/0363199010363352>
- Eilenberg, K. y Gatti Wosner S. (2017). *Yo amo comer*. Sudamericana.
- Faur, E. (2014). *El cuidado infantil en el Siglo XXI. Mujeres malabaristas en una sociedad desigual*. Siglo XXI. <https://doi.org/10.55778/ts584826053>
- Faircloth, C. (2013). *Militant Lactivism? Attachment Parenting and Intensive motherhood in the UK and France*. Berghahn books. <https://doi.org/10.3167/9780857457585>

- Fedele, A. (2016). 'Holistic mothers' or 'Bad mothers'. Challenging biomedical models of the body in Portugal. *Religion and Gender*, 6(1), 95-111. <https://doi.org/10.18352/rg.10128>
- Felitti, K. (31 de enero – 3 de febrero de 2012). *Nuevas formas de atención del parto en la argentina en los años sesenta y setenta: debates y experiencias*. IX Congreso Iberoamericano Ciencia Tecnología y Género. Universidad de Sevilla, España. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.45313>
- Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia. (1989). *Convención sobre los derechos del niño*. UNICEF. <https://www.un.org/es/events/childrenday/pdf/derechos.pdf>
- Fornes, V. (2011). Parirás con poder... (pero en tu casa). El parto domiciliario como experiencia política contemporánea. En K. Felitti (Coord.), *Madre no hay una sola. Experiencias de maternidad en la Argentina* (pp. 133-154). Ciccus. <https://doi.org/10.1590/s0104-59702011000500007>
- Gaitan, L. (2006). La nueva sociología de la infancia. Aportaciones de una mirada distinta. *Política y Sociedad*, 43(1), 9-26. <https://docta.ucm.es/rest/api/core/bitstreams/8e1120d9-2c21-44f5-bc38-0c9f738992b8/content>
- González Coto, M. (2012). La agencia del niño y la niña en la condición pre-ciudadana. *Actualidades investigativas en Educación*, 12(2), 1-19. <https://www.redalyc.org/pdf/447/44723437019.pdf> <https://doi.org/10.15517/aie.v12i2.10287>
- Holloway S. y Valentine G. (2020) Spatiality and the new social studies of childhood. *Sociology*, 34(4), 763-783. <https://doi.org/10.1177/S0038038500000468>
- James, A., Jenks. C. y Prout, A. (1998). *Theorizing Childhood*. Polity Press.
- James, A. y James, A. (2010). *Key Concepts in Childhood Studies*. Sage.
- Jenks, C (1996). *Childhood*. Routledge.
- Jerez, C. (2015). *Partos humanizados, clase y género en la crítica a la violencia a las mujeres en los partos* [Tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires]. Repositorio de la Universidad de Buenos Aires. <http://antropologia.filo.uba.ar/sites/antropologia.filo.uba.ar/files/documentos/Jerez%20-%20Tesis.pdf> <https://doi.org/10.56522/bmchap.0080010270002>
- Llobet, V. (2010). *¿Fábricas de niños? Las instituciones en la era de los derechos*. Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico. <https://doi.org/10.19137/praxiseducativa-2022-260111>
- Mantilla, M. J. (2019). Cuerpos, niñez y crianza: cartografías corporales de la infancia en el modelo de crianza respetuosa en la Argentina. *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, 4(1), 61-75. <https://doi.org/10.34096/runa.v4i1i1.6596>
- Martin, E. (2006). *A mulher no corpo. Uma análise cultural da reprodução*. Garamond.

- Nelsen, J. (2001). *Disciplina positiva*. Ruz.
- Pavez-Soto, I. y Sepúlveda Cattán, N. (2019). Concepto de agencia en los estudios de infancia. Una revisión teórica. *Sociedad e Infancias*, 3, 193-210. <https://doi.org/10.5209/soci.63243>
- Pikler, E. (2021). *Moverse en libertad. Desarrollo de la motricidad global*. Narcea.
- Prout, A. (2000). Childhood bodies: Construction, agency and hybridity. En A. Prout y J. Campling (Eds.), *The Body, Childhood and Society* (pp. 1-18). Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-0-333-98363-8_1
- Sanchez de Bustamente, M. (2017). *Mamis famosas. Narrativas biográficas de la maternidad en la cultura de masas*. [Tesis de maestría inédita]. Universidad de Buenos Aires. <https://doi.org/10.26422/aucom.2017.0602.ure>
- Simón Torres P. (2018), *La madre que puedo ser* Paidós: Buenos Aires
- Szulc, A. (2006). Antropología y niñez: de la omisión a las «culturas infantiles». En G. Wilde y P. Schamber (Comps.), *Cultura, comunidades y procesos contemporáneos* (pp. 25-50). SB.
- Tornquist, S. (2002). Armadilhas da Nova Era: Natureza e Maternidade no ideário da humanização do parto. *Estudos Feministas*, 10(2), 483-492. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000200016>

NORMAS EDITORIALES Y ÉTICAS

A. Política editorial y normas de presentación

POLÍTICA EDITORIAL

1. La revista *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales* publica originales inéditos que presentan y discuten los resultados de investigación empíricas y teóricas recientes dentro de la antropología y disciplinas afines en el ámbito nacional peruano e internacional, con énfasis en la región andina y amazónica. Publica además reseñas, también inéditas, de libros, de trabajos audiovisuales, de revistas y otros que aporten al conocimiento etnográfico de estas regiones, a la comprensión de sus problemas y al desarrollo de la disciplina antropológica. Desde el número 40, correspondiente al primer semestre de 2018, se podrá publicar un máximo de una traducción de artículos previamente publicados en idiomas diferentes del castellano.
2. La Pontificia Universidad Católica del Perú publica *Anthropologica* en versión impresa y en la página web <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/>. Los autores no reciben pago por los textos publicados y *Anthropologica* no cobra por la publicación de los mismos.
3. Se aceptan propuestas en español, portugués e inglés. Una vez aprobada la publicación, el/la autor o autores deberán encargarse de su traducción al español para la publicación en español. En ningún caso se aceptará propuestas presentadas simultáneamente a otra publicación.
4. La extensión de los originales de artículos deberá estar alrededor de 8000 palabras, sin contar resúmenes, referencias ni tablas. La extensión de las reseñas deberá ser de alrededor de 1000 palabras.
5. La responsabilidad final de aceptar o rechazar un texto, siempre con base en la decisión de los dictámenes anónimos correspondientes, es de la dirección de la revista. La dirección de la revista puede rechazar textos, previo incluso al proceso de dictamen, si considera que estos incumplen las normas mínimas de calidad, redacción o temática.
6. En caso de plagio, la dirección de la revista podría considerar la opción de hacer pública la situación.
7. Asimismo, los autores deben asegurarse de seguir las normas éticas de la investigación antropológica y consignarlo en sus artículos. Toda fotografía deberá contar también con la autorización de publicación del fotografiado y del fotógrafo.
8. Los autores se comprometen a seguir las normas editoriales y éticas establecidas para el buen funcionamiento de la publicación.

NORMAS DE PRESENTACIÓN

1. Toda propuesta deberá presentarse en Times New Roman 12, a dos espacios, en tamaño A4, con márgenes de 2,5 x 2,5 y deberá regirse por el formato de citado APA 6.
2. Los trabajos se presentarán en documento Word registrándose como usuario autor en <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica>. Las consultas podrán hacerse a anthropo@pucp.pe
3. Se enviarán tres documentos de Word separados:
 - 3.1. El primero corresponde al trabajo (artículo o reseña) presentado
En el caso de un artículo deberá incluir:
 - a. Título en español e inglés
 - b. Resumen en español y abstract en inglés
 - c. Palabras clave en español e inglés. Se presentarán al final del resumen.
 - d. El cuerpo del artículo completo

- En el caso de una reseña deberá incluir:
- a. La referencia bibliográfica completa del libro reseñado, autor, título, editorial, año de publicación, lugar, número de páginas
 - b. El cuerpo de la reseña completo
- 3.2. El segundo documento corresponde a las señas del autor. Deberá incluir:
- a. Título
 - b. Nombre y apellido de cada uno de los autores tal y como firman todos sus escritos académicos
 - c. Adscripción laboral
 - d. Ciudad de la institución
 - e. Correo electrónico
 - f. Teléfono
 - g. Una reseña biográfica de cada uno de los autores de 200 palabras indicando sus últimos grados académicos e institución donde se obtuvieron, la filiación institucional actual, áreas de interés principal, y dos o tres referencias bibliográficas de su producción reciente.
- 3.3. En el tercer documento deberá incluir todo otro material que forme parte del artículo: imágenes, tablas, gráficos, con título, fuente indicada al pie, e indicando con precisión su ubicación exacta en el texto.
4. Como se ha mencionado, toda propuesta deberá incluir títulos, resúmenes y palabras clave en español y en inglés. La extensión de los originales de artículos, como se mencionó anteriormente, deberá estar alrededor de 8000 palabras, sin contar resúmenes, referencias ni tablas. La extensión de las reseñas deberá ser de alrededor de 1000 palabras.
 5. Toda propuesta de publicación de la traducción de un trabajo ya publicado deberá incluir la referencia completa a la publicación original.
 6. El resumen de los artículos tendrá alrededor de 150 palabras y deberá consignar objetivo o propósito, método, principales hallazgos y conclusiones principales. Las reseñas tendrán un resumen de 75 palabras destacando el argumento central del reseñador. Las traducciones de artículos publicados incluirán una presentación destacando la relevancia y pertinencia de la publicación.
 7. Todo envío deberá estar acompañado por:
 - a. Una reseña biográfica del autor de 200 palabras indicando la afiliación profesional y académica, sus temas o intereses de investigación y sus publicaciones más recientes.
 - b. Una declaración de contar con las autorizaciones de difusión académica libre de todo material (información, imagen y sonido) contenido en el artículo, y copia de la autorización en caso de tratarse de material publicado.
 8. El título deberá evitar siglas y acrónimos. Debe ser explicativo, recoger la esencia del trabajo y tener doce palabras o menos.
 9. Deberán incluirse palabras clave que describan, en cinco palabras, el contenido del trabajo para su inclusión en los índices nacionales o internacionales.
 10. Las notas irán en Times New Roman 11, numeradas correlativamente y ubicadas a pie de página. La numeración de las notas, tanto en el texto como a pie de página, debe ir en números superíndices. Las llamadas de nota en el texto deben colocarse después del signo de puntuación, en los casos que así se requiera.
 11. Añadir direcciones web o números DOI para las referencias donde ha sido posible.
 12. Los manuscritos que se citan en el artículo deben indicarse en orden cronológico antes de la bibliografía. Deberá precisarse el título completo o, si no se tiene, las primeras palabras del documento citado, indicando autor (de conocerse), fecha cierta o probable.

B. Normas y procesos de evaluación

NORMAS DE EVALUACIÓN

1. Los **artículos** se someten a evaluación anónima (ciega) de dos especialistas externos al Departamento y Facultad de Ciencias Sociales nacionales o internacionales en el tema. En caso de discrepancia, uno tercero dirimirá.
 2. Las **reseñas** son sometidas a evaluación anónima de un especialista en el campo correspondiente.
- Las propuestas de **traducciones** de artículos ya publicados serán sometidas a evaluación del comité asesor de la revista.
4. Los **artículos** serán evaluados de acuerdo a los siguientes criterios: originalidad y calidad de los aportes al conocimiento empírico y teórico, actualidad y pertinencia del tema y su tratamiento, calidad y pertinencia de las referencias bibliográficas, claridad y coherencia, adecuada organización interna, adecuada elaboración de los resúmenes y pertinencia del título.
 5. Las **reseñas** serán seleccionadas por el equipo editorial en función de su calidad, originalidad y actualidad de la evaluación de las limitaciones y aportes de la obra reseñada, así como de su coherencia interna y sometida a un evaluador externo.
 6. Como se mencionó anteriormente, la dirección de la revista puede rechazar textos, previo incluso al proceso de dictamen, si considera que estos incumplen las normas mínimas de calidad, redacción o temática.

PROCESOS DE EVALUACIÓN

En primer lugar, se realiza una selección inicial a cargo de los equipos editoriales de *Anthropologica*, donde, como se mencionó, las propuestas son sometidas a arbitraje ciego doble en el caso de artículos y simple en el caso de reseñas por pares nacionales e internacionales en el tema, externos al Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP.

La primera revisión comprueba la pertinencia de la temática en nuestra revista, garantiza un mínimo de calidad y el cumplimiento de los aspectos formales de los artículos (extensión, resumen y *abstract*, descripción de metodología y consideraciones éticas, y otros de modo que se ajuste a la política editorial y normas de presentación propuestas por la revista).

La segunda revisión, también ya mencionada, es ciega por pares, doble para artículos inéditos y simple para reseñas, y se ajusta a los criterios de la Guía de Evaluación de artículos o de reseñas y al juicio experto de los evaluadores. En caso de desacuerdo entre evaluadores se recurre a un tercer par experto para dirimir la calidad y/o pertinencia de la publicación. Las propuestas de traducciones de artículos publicados son evaluadas por el comité asesor de la revista.

Puede descargar el formulario de revisión para artículos, traducciones y reseñas bibliográficas en http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/normas_evaluacion .

C. Normas éticas

Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales publica originales e inéditos en el campo de la antropología y afines, en la modalidad impresa y virtual, y no cobra ningún tipo de cargo por envío o procesamiento de artículos.

En términos se rige por el conjunto de sus Normas editoriales y éticas de las que forma parte este acápite, y se orienta por los códigos de ética de la investigación social y antropológica, así

como por las normas del Estatuto de la PUCP y las leyes del Perú. *Anthropologica* se adhiera a *Declaración de San Francisco sobre la evaluación de la investigación*.

A continuación se describen aspectos importantes de los lineamientos que rigen el comportamiento ético de todos quienes participan en el proceso de elaboración de la publicación *Anthropologica* del Departamento de Ciencias Sociales: desde los autores y autoras, los pares evaluadores, el comité internacional y editores invitados, hasta la propia institución representada por la directora, editores, y el consejo editorial.

Derechos de autor, reconocimiento y plagio

El envío de un escrito para su publicación en *Anthropologica* supone que el mismo es un trabajo original de los autores que lo firman, solo de ellos, y que es completamente inédito. Uno de coautores debe asegurarse de incluir en el envío a todos los autores y sus correos electrónicos; así como de que todos los coautores hayan visto el manuscrito en su versión final y están de acuerdo con su publicación.

La colaboración de otros individuos que hayan contribuido de alguna manera en el manuscrito también debe ser reconocida.

El editor y la revista respetan los derechos legales de autor descritos en Políticas de derechos y acceso abierto. Busca activamente evitar difamación y plagio por lo que, si fueran identificados, motivará el rechazo del escrito y se considerará denunciarlos a los órganos competentes. Un texto copiado de otro autor que aparezca en el escrito como propio del autor será considerado plagio.

Anthropologica busca también evitar causar daño a las personas a las que se puedan referir los artículos, por lo cual de preverse efecto dañino a las personas e instituciones se procederá a suspender su publicación.

Los autores, también deberán respetar y reconocer los derechos intelectuales, culturales, a la privacidad y bienestar de las personas implicadas en su investigación por lo cual deberán asegurarse de contar con la autorización libre e informada de las personas tanto para participar en la investigación como para el uso y difusión científica y académica de la información, así como del sonido e imágenes recabadas.

Los autores se asegurarán de contar también con la autorización correspondiente para la publicación de material previamente publicado o de propiedad de terceros. Se asegurarán de incluir el reconocimiento de autores y fuentes, así como la referencia correspondiente tanto si se trata de ideas referidas o citadas en otras publicaciones, como de imágenes u otros materiales, y consignarlos en su escrito de modo que los editores puedan incluirlas correctamente en la publicación.

Decisión de publicación

El editor decide cuáles de los escritos presentados a la revista serán publicados y basa la decisión en la política editorial y normas de presentación de la revista, así como en la recomendación de los evaluadores y editores invitados según las normas y procesos de evaluación, y en algunos casos, en la opinión de los miembros de los comités editoriales sobre la calidad científica y académica, los aportes empíricos, teóricos y originalidad, y sobre la pertinencia del artículo a la investigación antropológica con foco en la región andina y amazónica.

Conflictos de interés

Durante el proceso de elaboración de la publicación, la información, ideas y materiales contenida en el escrito no podrán ser utilizadas para provecho personal por ninguna persona que tenga acceso ellos, a menos que cuente con el permiso explícito del autor o autora.

Los autores deben señalar claramente las fuentes de financiamiento de la investigación de la que da cuenta el manuscrito, y señalar claramente sobre todo aquella que pueda influir en la interpretación de datos o en la discusión del manuscrito.

Los árbitros no deben revisar manuscritos cuyos autores logren identificar con los que tengan conflictos de interés debido a relaciones de coautoría, amistad, rivalidad o ningún otro tipo de relación con el autor, autores o instituciones que se relacionen con los manuscritos.

Confidencialidad

Ni el editor ni ningún miembro del comité editorial o participante en el proceso de elaboración de la publicación pueden entregar información sobre los trabajos recibidos a individuos o instituciones que no sean el autor, los miembros de los comités editoriales o a los potenciales evaluadores o evaluadoras, a quienes sin embargo no se revelará la identidad de los autores o autoras. Tampoco se entregará a los autores o autoras información alguna sobre la identidad de los evaluadores o evaluadoras.

Los autores conservarán en el anonimato y la confidencialidad de los participantes de la investigación y de la información según acuerden con ellos.

Corrección de errores en los manuscritos

Cuando un autor descubre un error grave en su manuscrito, es su deber notificar al editor oportunamente. Así como ayudar al editor en la rectificación de dicho error.

Arbitraje

El proceso de arbitraje tiene dos fines: ayudar al editor a tomar una decisión respecto a la publicación del manuscrito enviado a la revista y colaborar a los autores para que mejoren la calidad de sus escritos.

Todo árbitro que no se sienta capacitado para revisar el manuscrito asignado o que se sienta incapacitado para revisar el manuscrito a tiempo, tiene el deber de notificar esto al editor y excusarse del proceso de revisión y arbitraje.

Los arbitrajes deben realizarse de manera imparcial. No deben contener ninguna crítica personal a los autores, y deben expresarse con claridad y de manera fundada sus observaciones, comentarios y opiniones respecto al manuscrito.

Los árbitros deben identificar obras u afirmaciones usadas en el manuscrito cuyo origen no haya sido reconocido. Si el árbitro descubre que el manuscrito tiene similitudes esenciales con otras obras, debe comunicárselo al editor.

Para la ejecución de sus procesos editoriales dentro del marco de las buenas prácticas académicas, la revista *Anthropologica* ha tomado como referencia los lineamientos establecidos en los siguientes documentos:

[Reglamento del Comité de Ética de la Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú](#)

[Comité de Ética para la Investigación con Seres Humanos y Animales. Reglamento](#)

[Declaración de Principios para la Integridad de la Investigación - CONCYTEC](#)

[Declaración de San Francisco sobre la Evaluación de la Investigación](#)

[American Anthropological Association Statement of Ethics](#)

D. Política de derechos y acceso abierto

POLÍTICA DE DERECHOS

Los autores que publican en esta revista están de acuerdo con los siguientes términos:

1. Los autores conservan los derechos de autor y garantizan a la revista el derecho de ser la primera publicación del trabajo al igual que licenciado bajo una Creative Commons Attribution License que permite a otros compartir el trabajo con un reconocimiento de la autoría del trabajo y la publicación inicial en esta revista.
2. Los autores pueden establecer por separado acuerdos adicionales para la distribución no exclusiva de la versión de la obra publicada en la revista (por ejemplo, situarlo en un repositorio institucional o publicarlo en un libro), con un reconocimiento de su publicación inicial en esta revista.
3. Se permite y se anima a los autores a difundir sus trabajos electrónicamente (por ejemplo, en repositorios institucionales o en su propio sitio web) antes y durante el proceso de envío, ya que puede dar lugar a intercambios productivos, así como a una citación más temprana y mayor de los trabajos publicados (Véase *The Effect of Open Access*, en inglés).
4. *Anthropologica* se reserva el derecho de corregir la redacción de todo material y someterlo a corrección de estilo cuando así lo considere oportuno, y con estricto respeto del trabajo de autor, a fin de: a) homologar criterios y b) despejar dudas o confusiones originadas por el estilo.
5. La publicación de un material supone la cesión patrimonial del mismo y el permiso de divulgación que los alcances electrónicos facilitan hoy, siempre en respeto de los derechos morales de los autores. En caso de que el autor desee divulgar su trabajo publicado en *Anthropologica* con propósitos académicos o científicos, por otro medio y gratuitamente, deberá hacerlo señalando la fecha y el lugar donde apareció originalmente, y pasados al menos cuatro meses después de su publicación en la revista.
6. En caso de plagio, la dirección de la revista podría considerar la opción de hacer pública la situación.

POLÍTICAS DE ACCESO ABIERTO

Anthropologica publica originales e inéditos en la modalidad acceso abierto, disponibles para consulta de manera gratuita desde el primer número de la revista.

Anthropologica no cobra ningún tipo de cargo por envío o procesamiento de artículos.

El autor/los coautores consienten que la PUCP publique la revista *Anthropologica* de su titularidad (en la cual se incluye su «artículo»), bajo la Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0), la cual permite que terceros la reproduzcan, distribuyan, transformen y redistribuyan las obras derivadas bajo las condiciones que deseen, siempre que sea reconocida la autoría de la creación original y el uso no persiga fines comerciales.

El autor/los coautores conservan los derechos de autor sobre el artículo.

En caso que el autor/los coautores deseen reeditar el artículo aceptado, deben comprometerse a consignar la fecha en la cual se publicó originalmente en *Anthropologica*, así como a notificar al editor de la revista acerca de esta reedición.