

Los Caminos que Conducen a la Ciudadanía Femenina, en Escritos Sobre la Ciudad Puneña de José Antonio Encinas

César Delgado–Guembes*

El autor reflexiona y plantea de qué manera Encinas, en diferentes etapas de su vida, expresa las realidades con respecto al tema de género en su época. Aborda dentro de estos temas cuál era la cosmovisión de la mujer puneña e india y, salvaguardando estas diferencias, cuál es el aporte de Encinas como pensador que anticipó en algún momento la lucha contra la discriminación, la segregación y exclusión de la mujer puneña.

Presentación

¿Por qué son importantes y necesarias estas reflexiones sobre Encinas?. Algunas de las preguntas que me hice antes de empezarlas tenía fueron cosas generales como ¿qué problemas plantea el pensamiento de Encinas?. ¿Qué realidades serían expuestas o denunciadas por él, y cómo las abordaría?. Y otras más específicas relativas a una preocupación reciente en mis propios intereses de investigación como ¿qué propone Encinas en relación con los problemas de la relación entre los géneros? ¿en qué medida su pensamiento expone los límites de la masculinidad del sistema social imperante, de modo particular en relación con el tema de la situación del indio a comienzos y durante la primera mitad del siglo XX? ¿en qué forma podría ser él uno de los pensadores que anticipan el movimiento en contra de la discriminación y, por lo tanto, de las medidas de acción afirmativa o positiva para disminuir, si no también eliminar, la segregación y exclusión de la mujer en general, pero de la mujer india de modo singular?

Encinas fue empleado municipal (1904), normalista (1906), bachiller en letras con mención en educación (1913), bachiller en jurisprudencia (1917), recibió un master en antropología por la Universidad de Cambridge (1924–1927), realizó estudios en las universidades de Bolonia y de Padua (1927), doctor en ciencias de la educación por la Sorbona (1928). Fue también una autoridad universitaria (rector de la Universidad San Marcos desde 1931), y política, primero como Diputado (elegido en 1919), y luego en

1936 y en 1945 como Senador por Puno. Felizmente Encinas ha dejado testimonios importantes de su pensamiento. Entre sus escritos los más notables son *Educación, su función social en el Perú en el problema de la nacionalización* (tesis de bachiller en letras), *Las causas de la criminalidad indígena* (1919), *Un Ensayo de Escuela Nueva en el Perú* (1932), *Historia de las universidades de Bolonia y Padua* (1935), *Higiene mental* (1936), y *Educación de nuestros menores hijos* (1938).

Luego de una revisión ligera de la bibliografía disponible quedé con la sensación y me llevé la impresión de que en el discurso de José Antonio Encinas existen argumentos claros que postulan la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer, en un marco conceptual que se adscribe al modelo de democracia en el que ésta es definida como un espacio especial de relaciones sociales, políticas y económicas basadas en la libertad y la igualdad. Mantengo esa primera impresión ahora después de haber repasado con mayor detenimiento su contribución. Y aún cuando he podido advertir que su pensamiento no es claramente comprensivo de los alcances de la idea de igualdad en una democracia que incluya a la mujer india, he quedado con una duda no resuelta si habría sido legítimo postularla, considerando que al hacerlo podría haber incurrido en una de esas violencias simbólicas que constituye la proyección de la temática cultural propia como universal y como criterio de verdad de otras experiencias culturales y otras cosmovisiones.

Pareciera, no obstante la salud etnológica de esta última salvedad, que la igualdad de sexos no abarcara

* Profesor de la Facultad de Derecho y de la Maestría en Derecho Constitucional de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es Secretario del Consejo Directivo del Organismo Supervisor de la Inversión en Energía – OSINERG, desde 1998.

todos los niveles étnicos en el Perú. Probablemente se deba a límites culturales intrínsecos al propio momento histórico que vivió Encinas, o a la insuficiente información y conocimiento que de la noción de democracia en las instituciones del mundo andino se maneja. Pero eso ya es materia de las reflexiones que aparecen en este trabajo, con las que pretendemos explorar no sólo a un autor peruano, sino que, obviamente, al exponer y evaluar su pensamiento, y al enjuiciarlo, exponemos, evaluamos y enjuiciamos a la vez su época, que es la historia del Perú de la primera mitad del siglo XX y a quienes tuvieron en ella, personal o institucionalmente, un papel protagónico como actores.

Baste por ahora adelantar a título de presentación que la mujer a la que se refiere Encinas, no es una mujer abstracta; no es la mujer como universal. En principio él tiene presente a dos mujeres concretas. Una es la mujer puneña. Otra es la mujer india. En el proceso de definición de la identidad femenina, sin embargo, el pensamiento de Encinas pareciera ser ambivalente. De una parte la concibe como líder doméstico en el hogar, aunque de otra, cuando se refiere a la mujer indígena, Encinas la presenta poco más que como una entidad sin condición de sujeto con identidad propia. Es obvio que hoy una presentación de tal carácter hiere la sensibilidad democrática y social del hombre ungido con los crismas y olores de la modernidad. Sin embargo, tal enfoque puede o no deducirse, creo, con objetividad, de los textos que él ha dejado como legado sobre los que me he aventurado a colegir mis propias reflexiones.

I. La Imagen de Cosidad de la Mujer Indígena en el Primer Encinas

Es preciso puntualizar que el pensamiento de Encinas varía en el tiempo, y según el contexto dentro del cual desarrolla sus planteamientos. El Encinas de 1919, año en el cual escribe su ensayo de psicología criminal *Causas de*

la Criminalidad Indígena en el Perú⁽¹⁾, es significativamente distinto del Encinas que aboga por la igualdad de hombres y mujeres en el Senado durante el periodo 1945-1947⁽²⁾.

En esa primera etapa, que es cuando Encinas prepara su Tesis para obtener el bachillerato en jurisprudencia, cuando contaba con poco menos de 30 años de edad, se presenta a una mujer campesina sumergida en una atmósfera más próxima a la animalidad (a la bestialidad) que a la civilización. Repaso en seguida algunos de los conceptos de Encinas que pudieran graficar esta impresión.

Un primer aspecto sobre el que cabe llamar la atención es que las referencias al indio se derivan de un estudio respecto de la criminalidad. Por lo tanto, no se trata de un estudio sobre el indio "normal", sino sobre el indio "criminal", y el marco en el cual debe evaluarse sus apreciaciones es uno en el que cabría comparar la criminalidad de quien es indio, frente a la criminalidad de quien es no indio. Es un estudio etnológico sobre actos calificados y clasificados como criminales. Encinas se preocupa por la densidad comparativamente más alta de indígenas en las cárceles, y se interesa por alternativas que permitan entender mejor por qué es que se sanciona con tanta mayor facilidad al indígena que a otras razas en el Perú.

Un segundo aspecto relevante es que en esta etapa del desarrollo del pensamiento de Encinas, se opone a quienes sostienen que el indio carece de libre albedrío y de conciencia moral⁽³⁾. Contra ellos afirma que el indio sí es libre y que su sentido de moralidad es diverso del que proviene de la cultura religiosa cristiana que vino con la conquista española⁽⁴⁾. La historia de la criminalidad del indio está asociada y tiene como causas, para Encinas, la explotación y la miseria, y el móvil principal de los delitos que comete está vinculado a su carácter pasional⁽⁵⁾. Esta pasión tiene como origen, a su vez, la situación de inferioridad material en la que se encontraba a inicios del siglo XX, resultado, una vez más, de la explotación y de los abusos⁽⁶⁾.

- 1 *Causas de la Criminalidad Indígena*, es la obra con la que Encinas se gradúa de bachiller en jurisprudencia por la Universidad Mayor de San Marcos en 1917 (Lima, 1919).
- 2 Ver el libro *Diseñando el Perú*. José Antonio Encinas, Alberto Ulloa Sotomayor. *Pensamiento Político 1945-1947*, Ed. Centro de Investigación Legislativa, Senado de la República, 1991.
- 3 Decía Encinas que *el libre albedrío se funda en la conciencia moral, veamos, entonces, ¿cuál es el grado de la moralidad del indio? ¿es el que nosotros poseemos? ¿es la moral de su raza? ¿qué normas regulan su vida, la regulan las leyes escritas, las tradiciones de su raza o simplemente obedece a motivos externos o internos más o menos poderosos más o menos estables? He aquí el problema. Hay que buscar el problema de la moralidad indígena en el proceso lento de su conciencia a través de las edades históricas de su raza, desde la época tribal hasta la organización del imperio incaico, desde esta época hay que ver un descenso a través del coloniaje y de la república*. En: *Causas de la Criminalidad Indígena*, p. 8
- 4 En esta búsqueda de la moralidad del indio, Encinas percibe un hito singular en el impacto que tiene el cristianismo. Dice que *el cristianismo no trajo sino formas de un culto nuevo, ceremonias y creencias que habían de perturbar hondamente la conciencia indígena. Religión de dolor, de tolerancia, de mansedumbre, de obediencia, vivió la cristiana en el alma indígena como una fuerza más que se agregaba a su gastada energía psíquica que viviera muchos siglos bajo el régimen de un poder que mecanizara su actividad espiritual. Religión extraterrestre con ideas de ultratumba presionó la conciencia indígena y la llevó necesariamente a un concepto religioso falso, que le sirvió exclusivamente para aumentar su abulia y colocar su vida dentro de fuerzas que lo deprimían. Pero, nuevos conceptos de moral, nuevas fuentes de energía que levantara su espíritu, no trajo el cristianismo (...)* El indio necesitaba mayor libertad y le trajeron la esclavitud de las encomiendas, de las mitas. Necesitaba más pureza en sus ideas religiosas y sólo le brindaron prácticas y creencias que le alejaban de su antiguo control religioso. Tal contraste produjo en el alma indígena una degeneración nerviosa que explica su actual moral; híbrida, de fuertes contrastes, que determinan un buen porcentaje de los delitos, siendo estos hechos, sólido fundamento a la teoría del libre albedrío. Ob. cit., p. 9.
- 5 Dice Encinas que *si la pasión es el odio o la venganza, es claro que la mayor parte de los delitos de los indios tienen esta característica, especialmente gran número de los delitos de homicidio cometidos por los indios. Descartando los homicidios hechos por la presión alcohólica, no queda a los delitos de los indígenas otra explicación que la pasional, pues pocos son aquellos indígenas cuya criminalidad puede cerrarse dentro de las fórmulas del lombrosianismo absoluto*. Ob. cit., p. 28
- 6 En el mismo ensayo dice que *el proceso de la pasión indígena es esencialmente afectivo, teniendo sólo en su origen el primer factor interno de toda pasión que es la idea fija, en este caso, su inferioridad concreta materializada por un conjunto de actos externos que se traducen en abusos, explotaciones, etc. Aquel primer factor se torna cada vez más en pasiones más hondas y más intelectualizadas, como se demuestra en las últimas sublevaciones indígenas donde se ha notado más solidaridad, más unidad de miras que en sublevaciones del siglo pasado o en las del coloniaje, donde el elemento afectivo era su función esencial. Además se constatan los otros elementos pasionales como son la duración y la intensidad, como se ha visto en las últimas sublevaciones de indígenas que se han caracterizado por su persistencia y por las proyecciones que adquirieron*. Ob. cit., p. 29

Existe pues para él una estrecha y recíproca imbricación entre la psicología y carácter pasional del indio y estado de miseria y abandono social en que se encuentra como factores que pueden colaborar en la explicación psicológica de la criminalidad indígena. Según Encinas el indígena tiene un *sentimentalismo objetivo* ⁽⁷⁾. Dice él que *ni el relato de su delito, ni la injusticia de los jueces, ni la odiosidad de sus enemigos le hace derramar lágrimas como el encontrar lejos del terruño, y de los suyos. Si éstos son los elementos que norman su vida y que producen su monoideismo, es evidente, que careciendo ellos de aquel elemento motor esencial, imprescindible en los estados superiores de conciencia, nuestro indígena es pasional* ⁽⁸⁾. Pero Encinas percibe que el carácter pasional del indígena tiene que ver tanto con la ausencia de "sentimientos superiores" como con el alcoholismo: *como los sentimientos superiores no influyen sobre él, y como por otro lado hay desgaste nervioso a causa del alcohol, resulta que aquellas pasiones quedan reinando* ⁽⁹⁾

En cuanto a los crímenes de carácter pasional cometidos por el indio, Encinas afirma que no es posible indicar el porcentaje de éstos, pero que se encuentran en una proporción insignificante ⁽¹⁰⁾. Señala que para el indio el amor y el matrimonio tienen un significado meramente utilitario, y que el matrimonio sirve para agrandar la propiedad y para aumentar el ganado. Dice, es más, que *tal constitución de la familia, descarta por entero la pasión del amor; la mujer no tiene sino un significado utilitario; el indio no ha llegado a la idealidad del amor, único caso en que es posible que el crimen pasional se cometa* ⁽¹¹⁾. Por esta razón refiere que se observa igualmente la ausencia de adulterio, y por ello también la ausencia de celo ⁽¹²⁾.

El caso de adulterio, sin embargo, sólo es tratado por Encinas, respecto del caso de la mujer. No menciona el adulterio cometido por el hombre. El adulterio cometido por la mujer, si acaso éste se produjera, recibe como sanción el repudio y la expulsión de la comunidad ⁽¹³⁾. Es interesante advertir cómo es que Encinas percibe

el adulterio entre los indios en la sociedad andina puneña como un **delito femenino**. El hombre no comete adulterio. Sólo se sirve de la mujer como una cosa. De igual forma que ocurre con el matrimonio que, según él, tienen un carácter utilitario. La mujer puede ser acusada de infiel, pero el hombre no. La mujer, por eso, es percibida como una cosa, como un objeto, o como un dato, del que puede disponer el hombre. La mujer es un objeto de demandas, a la que se puede exigir disponibilidad. Su cuerpo y su sexualidad deben ser exclusivos del hombre con el que convive. El cuerpo y la sexualidad del hombre no son compartidos por la mujer; son sólo de él. La relación sexual es una relación hegemónica y de dominio por el hombre. La mujer, en este contexto, sirve al hombre; existe para servirlo a él.

"(...) Encinas percibe el adulterio entre los indios en la sociedad andina puneña como un *delito femenino*. El hombre no comete adulterio. Sólo se sirve de la mujer como una cosa"

Resulta ilustrativo igualmente referir que Encinas no parece encontrar suficiente importancia en la referencia a otros delitos relativos a la relación o al honor sexual. Uno de esos delitos que pareciera necesario examinar es el **delito de violación**. En la violación el hombre hace uso abierto de una mujer que, en principio, no es la suya, no es su pareja ⁽¹⁴⁾. Abusa de ella. La somete a actos en los cuales la voluntad de ella no es relevante, ya sea que se trate de su mujer o que sea una mujer

7 *Causas...*; p. 57.

8 Loc. cit. Y para confirmar con un ejemplo el carácter pasional del indio, Encinas refiere sus sentimientos y conciencia a su falta de compromiso con la idea de nación, señalando que *ignorantes de su nacionalidad, no sintiéndose connaturalizados con ella, lejos de la solidaridad que es producto de la conciencia nacional, su vida es enteramente ajena a las necesidades y tendencias del Estado, por consiguiente, todo su pasionismo tiene que reconcentrarse en aquellos estados afectivos que son para él su única fuente de energía* (p. 59)

9 Loc. cit.

10 Ob. cit., pp. 41-42.

11 Ob. cit., p. 42.

12 El adulterio hoy no es concebido como un delito en el Código Penal, aunque se mantiene como causal de divorcio en el Código Civil. Al momento en que Encinas realiza su estudio, regía el Código Penal de 1863. La Sección Octava de dicho Código se dedica a los delitos contra la honestidad, entre los que se consigna el adulterio, la violación, el estupro y el rapto. El artículo 264 prescribía que la mujer que comete adulterio es castigada con cárcel por 2 años; el 265 se refiere al adulterio que comete el marido, el que es castigado con 2 años de cárcel si la manceba reside en la casa conyugal, y 1 año si la tuviera fuera. Los co-delinquentes son sancionados con igual pena. En todos los casos el mismo Código establecía en el artículo 267 el derecho del cónyuge ofendido de remitir la pena a su consorte (ver Código Penal del Perú, edición oficial, imprenta Calle de la Rifa, 1962, pp. 80-81). De entonces a la fecha, obviamente, la imagen del adúltero en la sociedad ha variado; básicamente debido al desarrollo de una moralidad que ha relativizado la noción del bien y del mal a partir de los aportes sobre el papel que cumplen las emociones y el papel de la autonomía del individuo, que han dejado de lado el concepto de moralidad objetiva y universal que imponían instituciones tradicionales tutelares de las costumbres (léase, la iglesia). De ahí que tenga sentido que Encinas presente el adulterio como un delito pasional. Por ello también su referencia y la relevancia que le da. Para explicarse la ausencia de adulterio, sin embargo, dice que *el indio no es celoso porque no ha llegado sino a las formas simples del egoísmo que se reduce a su ganado y a su cosecha. El indio se ausenta a los valles de la costa en busca de trabajo, o a las minas de la sierra y permanece alejado del hogar varios años sin que la india casada, ni aún la comprometida, pueda cometer adulterio*. Ob. cit., p. 43

13 *La adúltera, si la hay, cae, entre los indios, bajo la acción social y es repudiada y a veces expulsada de la comunidad*. Loc. cit.

14 No debe pasarse por alto que la conceptualización del delito de violación como un delito que es cometido por el varón es ya un sesgo de género. El Código Penal de 1924, o Código Maúrtua, vigente 5 años después que el Ensayo de Encinas, reprodujo el sentido del Código Penal de 1863: ninguno de los dos previó la comisión del delito de violación por una mujer. Si lo hace, por primera vez, el Código Penal de 1994. La diferencia de tratamientos supone una suerte de discriminación en base al género.

desconocida. Pues sobre este tipo de delito no hay registro en el estudio de Encinas, y la ausencia de toda referencia, de su silencio, es todo un síntoma⁽¹⁵⁾. Síntoma de que no hayan denuncias por las mujeres agraviadas, síntoma de que no haya sentencias en los casos que sí se hubieran presentado, o síntoma de que pudiendo haber unas y otras su magnitud fuera tan pequeña que no merece comentario por Encinas (en cuyo caso, en efecto, lo dejado de manifestar no hace sino resaltar el significado del silencio en el estudio)⁽¹⁶⁾.

Por lo tanto, tanto por la concepción del adulterio como delito femenino, como el silencio o la omisión de toda referencia del delito de violación, deben tener un sentido. La pregunta, entonces, es, si el delito es una conducta negativa, y se presenta exclusivamente el papel negativo de la mujer, pero paralelamente deja de exhibirse la conducta negativa del varón, ¿por qué parecería ocultarse el aspecto negativo de la conducta del varón en un ensayo sobre psicología criminal? ¿Qué dicen los silencios de Encinas? ¿Algo que él mismo es incapaz de advertir porque forma parte de su propia cultura, esto es, porque el varón debe servirse de la mujer para que su comportamiento sea conforme a la naturaleza? ¿Son sus propios límites, en el marco de una cultura que justifica la segregación y la exclusión y ello no obstante la posición progresista de Encinas a inicios del siglo XX? ¿Qué concepto de lo femenino cabe deducir del pensamiento de este autor puneño de la primera mitad del siglo pasado que, además,

se caracteriza por ser un pensador y un activista iconoclasta? ¿Cuáles eran los límites de la cultura de género que él vivió que lo limitaron en su percepción y valoración de lo femenino, por qué no veía él al tiempo que escribió su ensayo sobre psicología criminal del indígena cómo la mujer no tenía una posición igual a la del varón, por qué parece asumir como un hecho natural que la mujer india –por lo menos– esté subordinada al hombre indio?

Para atender estas interrogantes la ruta más segura es tratar de abordar y trabajar otros momentos y facetas del desarrollo de su pensamiento, con los que probablemente podrá comprenderse de manera más justa los alcances advertidos en este ensayo cuya finalidad y alcances son mucho más restringidos. El estudio del indio, que se presenta a partir de una perspectiva temática circunscrita al ámbito de la criminalidad, no parece ser el marco adecuado para analizar la integridad del pensamiento de Encinas sobre la idea de género presente en su discurso.

Baste dejar sentado provisionalmente que en esta primera etapa de su producción nos presenta una imagen de la mujer india como un ser cuya vida depende y gira alrededor del rol social y públicamente protagónico y hegemónico del varón. La mujer india puede ser necesaria para que él se realice, pero su realización humana equivaldría a la relación que el hombre tiene con su patrimonio. La mujer india es patrimonio del hombre indio. Su proximidad o lejanía

15 Puede revisarse la condición de síntoma, por ejemplo, a partir de la noción de que sólo con el Código Penal de 1924 se discrimina la autoría de todo tipo de delitos, incluidos ciertamente los de violación, por "indígenas". Este código recoge la doctrina del *error de prohibición culturalmente condicionado*, que supone que debe revisarse con indulgencia la comisión de delitos cometidos por "indígenas", para los cuales se fija una pena menor. Este hecho puede constituir y configurar una expresión clara de la aplicación de la *teoría de la acción afirmativa*. Esto es: ante una situación de desigualdad el Estado prevé un mecanismo jurídico compense la desigualdad con un tratamiento que la disminuya, aminore o atenúe. Dejo a salvo mi opinión y posición sobre las virtudes o ventajas sociales efectivas que trae recurrir a medidas de acción afirmativa. Dejo anotada igualmente mi sospecha de que las ventajas que se presume que vienen con medidas de acción afirmativa traen efectos contrarios a los buscados. Primero, porque la compensación puede ocasionar una discriminación contra los sectores no incluidos en la protección establecida (la minoría protegida goza de un status especial y de privilegio, que puede conducir al trato discriminatorio contra quienes son excluidos del privilegio). Segundo, porque crea una fuente mayor de desigualdad, que en este caso perjudica a las mayorías respecto de las cuales se pretende compensar a las minorías. Tercero, porque es de dudosa calidad democrática una medida que en lugar de reconocer los derechos de la mayoría se los condiciona, limita y restringe (una mayoría cuyos derechos son modulados por medidas impuestas a favor de una minoría, supone la disminución de la condición de mayoría, hecho que contradice la lógica democrática); porque privilegia a un segmento cuya relevancia se destaca, protegiendo externamente a quien las preferencias de una opción cultural determinada no le otorga socialmente tal protección (con lo cual se establece una jerarquía social impuesta por el poder del Estado); y, por último, porque un efecto de las medidas de acción afirmativa es la proliferación de diferencias minoritarias que piden iguales protecciones precisamente por su condición minoritaria; con lo cual el Estado, en lugar de representar a las mayorías natural y culturalmente establecidas en una comunidad, se convierte en una agencia de distribución y asignación de privilegios, los mismos que se adjudican según la capacidad de llegada de los distintos segmentos a quienes asumen una posición representativa en las distintas esferas de poder. Esto último instala problemas de falta de suficiente legitimidad y de representatividad en los modos en los que se ejercita el poder, y de carencia de vínculo entre el poder y la sociedad.

16 De forma que no quede descontextualizada la omisión de Encinas a comienzos del siglo XX, es importante referir que en el estudio *Yo actuaba como varón solamente. Entrevistas a procesados por delito de violación*, que auspicia *Demus*, ya a fines del mismo siglo, en 1995, la directora de este centro, Roxana Vásquez, decía que *la intención de DEMUS era arrojar una luz sobre el problema de la violencia sexual y que se sabía que la tarea iba a resultar complicada, porque no hay estudios previos al respecto, cuando menos a nivel nacional* (Ob. cit., p. 140). El síntoma al que hago referencia, en consecuencia, es enorme porque no afecta sólo a Encinas o a la cultura en la que él se inserta, sino que además es relativa a toda una época: época ciertamente de la que no terminamos de salir. Roxana Vásquez, Violeta Bermúdez, y Teresa Ciudad, integrantes del panel que comentó los alcances de las entrevistas, todas coincidieron que era significativo (y sorprendente también) que los hombres sentenciados por violación no reconocieran la infracción. Violeta Bermúdez señala, por ejemplo, que *si hay alguna constante que se pueda destacar de las entrevistas es esta imagen de "angelito" que cada uno trata de dibujar de sí mismo, respetuoso de los demás, trabajador, quizás un poco travieso, pero siempre intentando de destacar su lado positivo como una forma, creo yo, de ir reforzando la idea de su inocencia. "Yo siempre he sido bueno y por lo tanto no puedo creer lo que me están imputando"* (p. 141). De los entrevistados solamente uno (C.M., el sexto caso), que coincide que se trata de la persona con nivel de instrucción más alto, reconoce que intentó violar y no pretende trasladar sus responsabilidades en el otro. Teresa Ciudad decía que una explicación de la negación de la falta tiene que ver con que *estaban interesados en mostrar su mejor fachada porque la persona que los estaba entrevistando constituía para ellos un intermediario entre ellos y el Poder Judicial o alguien que podía influenciar positivamente respecto de ellos, de su comportamiento, de sus motivaciones o lo que fuera* (p. 142). Teresa Ollé, que también formaba parte del panel de comentaristas, añadía que además de la no confesión de la falta igualmente llamaba la atención que la mayoría indicaba que *las víctimas son unas manipuladoras, que trataron de seducirlos, que los utilizaron para, luego de satisfacer sus deseos, librarse del problema afirmando que habían sido violadas para justificarse ante los demás, y que declaran no haber gozado sexualmente con éstas porque el sexo que tuvieron con ellas había sido prácticamente impuesto, ya que como eran varones tenían que responder a esta exigencia. El sexo con placer se experimentaba con la señora, con la esposa* (p. 144). En sus *Apuntes sobre lo hallado*, Abraham Siles Vallejos da con la gravedad del asunto y expone la dimensión del problema de la violación al señalar que *este entendimiento de la sexualidad se halla estrechamente conectado con lo que los declarantes consideran son las actitudes y roles de género que deben desempeñar. En tal sentido, colocados en una situación "provocativa" o "incitante", que activa sus deseos sexuales, se trata de cumplir en tanto hombres (...). No importa entonces que las prácticas sexuales en que se vieron envueltos no fueran en realidad deseadas, ni siquiera necesariamente disfrutadas; lo único de verdad importante era comportarse como "varones"* (pp. 172–173).

de ella lo hace sentirse mejor o peor de modo análogo a como siente la proximidad o lejanía de la tierra que él cultiva. La mujer parece ser poco más que su propiedad. Un objeto sobre el que el hombre sólo tiene derechos, y respecto del cual su obligación mayor es el tipo de cuidado y protección que se dispensa a la chacra de la que depende para satisfacer sus necesidades vitales más primarias.

No tendría pues Encinas, en este contexto y en esta etapa precisa de su producción intelectual, una concepción, ni postularía una imagen, de la mujer, acorde con las premisas del concepto de modernidad. Describe una situación jerárquica de predominio masculino, respecto de la cual no toma distancia de modo expreso, claro. Describir una situación sin emitir un juicio, sin expresar una crítica sobre la misma, supone inadvertencia, en el mejor de los casos, si no, además, inconciencia sobre su naturaleza. Pareciera que diera por sentado que el carácter orgánico del mundo tradicional en el que los géneros se dividen funcionalmente, a partir de un supuesto cultural que se adscribe a la naturaleza antes que a una regulación expresa de la propia colectividad, no mereciera cambio. Como si se diera por hecho que así fue y así debe ser.

Por el rasgo acríptico de su pensamiento en este aspecto⁽¹⁷⁾, una consecuencia inferible pudiera ser que los planteamientos políticos suyos estarían afiliados con un concepto no ortodoxo de democracia. Esto es, la democracia no penetraría en la organización ni cultura indígena y se toleraría el status diferenciado de las relaciones entre hombres y mujeres indígenas. El desequilibrio y la asimetría políticas⁽¹⁸⁾ quedarían justificados a partir de la situación de miseria y explotación. El cambio, sin embargo, es previsto en Encinas, aparentemente, desde el cambio en el régimen y relaciones económicas y sociales⁽¹⁹⁾. La injusticia es prevista como una causa que codetermina la criminalidad indígena; sin embargo, no llegan a concebirse como una formas de injusticia las relaciones de género entre varón y mujer indígenas. Esta sería una esfera de cambios que debiera producirse en el espacio político y cultural, y no se incluye esta problemática en el estudio que realiza. Encinas mismo, por eso, podría estar afectado de una visión de las relaciones

de género que no tendrían naturaleza precursora, sino más bien condonadora (aunque seguramente en un nivel no conciente) de la cultura predominante cuando él prepara su estudio.

II. Papel Oligárquico del Civilismo y de la Iglesia Católica en la Escuela

*«El médico ha pasado la época en la que su actividad científica estaba celosamente regulada por el Estado y por la Iglesia.
El maestro, en el ejercicio de su profesión, está en plena edad medioeval.
El Estado y la Iglesia vigilan sus actos.
Los Planes y Programas de estudio cohiben toda iniciativa. Es una falta, y muy grave, no acomodar la enseñanza a lo que rigurosamente estipula el curriculum oficial.
El examen es para estudiantes y maestros una nueva Inquisición.
Todo el esfuerzo de la Escuela se concreta a que el estudiante triunfe en certámenes que tienen de ridículo, de empirico y de injusto»*

José Antonio Encinas, Un Ensayo de Escuela Nueva en el Perú, T. I, p. 57.

De acuerdo a la denuncia de Encinas algunos de los errores centrales del sistema educativo a inicios del siglo XX y más importantes de corregir podrían concentrarse en dos áreas. En una primera eran el formalismo disciplinario, y el rigor memorista y libresco en los métodos de enseñanza. En una segunda, la impropia conducción y manejo administrativos del sistema. El primero hacía cruel e improductivo el proceso de aprendizaje. El segundo carecía de un concepto e ideología claros sobre la misión que debe cumplir la escuela para afirmar una sociedad sana, integrada por ciudadanos libres y diferentes, basada en el reconocimiento de los méritos y de la capacidad de profesores y de autoridades, que favorezca el desarrollo de personas democráticamente iguales en sus derechos.

El civilismo es presentado por Encinas como el responsable político de los desaciertos en la conducción

17 Me parece importante enfatizar y reiterar que queda a salvo en esta apreciación el tremendo aporte que significó en su época el desarrollo de la tesis de Encinas. La suya fue una contribución de primer orden en el plano de la criminología, de la psicología criminal. Sin embargo, no obstante el dominio de la metodología científica para exponer los problemas de criminalidad, me parece que no existe duda que en el plano de su pensamiento político no llegó a integrar en el mismo espíritu científico que caracteriza su investigación, ninguna reflexión de peso, probablemente con mayor peso cultural y sociológico, sobre el rol de la mujer en la sociedad andina. No llega a advertirse un enfoque específico que permita advertir algún grado de sensibilidad sobre la dimensión humana que engloba e incluye a la mujer como sujeto diferente pero con igualdad de derechos que el varón. Deficiencia que cabe comprender en el contexto histórico en el que escribió Encinas, aún cuando hoy nos sea indispensable adscribir precisamente como parte de esa misma cultura para la que la autonomía e independencia de la mujer no llega a ser una necesidad. En consecuencia, el pensamiento moderno que propugnará Encinas no incorpora en esta etapa ningún desarrollo ni críticas significativos sobre la situación específica de la mujer en el ámbito de la criminalidad.

18 Desequilibrio y asimetría que corresponden al concepto clásico de *isonomía* que para los griegos era condición natural de la democracia: igualdad (*iso*) ante la ley, ante el *nomos*.

19 Esta observación aparece en *Causas de la Criminalidad Indígena en el Perú*, y tiene consistencia y respaldo en las posiciones que posteriormente aparecerán en *Un Ensayo de Escuela Nueva en el Perú*. En *Causas...* dice que *el cuartel y la escuela misma no pueden contribuir a una vigorización del espíritu indígena, si antes no se piensa en colaborar a la solución de problemas jurídicos y económicos que están íntimamente ligados con la raza* (p. 33). En *Un Ensayo de Escuela Nueva...* dice que *se cree generalmente que la solución del denominado problema indígena es de orden exclusivamente pedagógica, mejor dicho, que la Escuela es la única que puede civilizarlo, realizando la mínima parte de su programa, o sea, enseñando a leer, escribir, contar y rezar! Evidentemente, para llenar este objetivo limitadísimo basta el clásico maestro de escuela con el silabario en una mano y el catecismo en la otra. Tal supuesto es un absurdo, porque el problema del indio es fundamentalmente económico, esencialmente agrario. El hecho de no haber contemplado este aspecto del problema, ha llevado al fracaso todo propósito de querer civilizar al indio mediante la Escuela (...). El indio no puede utilizar lo que lee porque el medio social donde está enclavado le es sistemáticamente hostil. Antes, o conjuntamente con la Escuela, es necesario preparar el medio ambiente, mejorar las condiciones económicas dentro de las cuales debe el indio desarrollar su actividad (...). Pretender contrarrestar esta exigencia de orden económico sería una injusticia y un error* (pp. 81–82).

de la política educativa de esa época. Es más. Más apropiadamente debiera decirse que el civilismo es presentado como el responsable de la inexistencia de una política educativa. Es decir, de conducir los procesos de enseñanza a partir de una noción política basada, en esencia, en el saqueo de las instituciones educativas⁽²⁰⁾, así como en el mantenimiento de un estado de cosas que insistía en apartarse de un modelo de enseñanza en el que el aprendizaje fuera conducido a partir de la experimentación y de la observación antes que de la repetición y de la lisonja a la autoridad del maestro como figura central de la educación⁽²¹⁾.

Pero el civilismo no actuó solo en este proceso, sino que se valió de la colaboración de la iglesia católica, cuya organización eclesiástica y contenidos dogmáticos de su doctrina sirvieron de vehículo en la instrucción de los alumnos y la formación de sus profesores⁽²²⁾. El civilismo no acogió los postulados de la organización científica, de una escuela democrática y laica, ni la influencia del racionalismo como ideología y filosofía⁽²³⁾. Por el contrario se llevó del conservadurismo social que venía con la formación y doctrina religiosa de la iglesia católica romana, y pretendió la inclusión de cursos de religión en la formación de los profesores⁽²⁴⁾.

¿Qué tipo de escuela, y de Estado, serán éstos en los que los contenidos formativos que se ofrecen a sus maestras tienen una característica cultural determinada según un criterio externo al propio Estado? ¿Será ése un Estado neutral, liberal? ¿No parece más bien tratarse de un Estado determinado por la visión y contenidos establecidos por la autoridad eclesiástica de la Iglesia Católica romana? Para empezar, un Estado valorativa o axiológicamente neutral impulsaría la pluralidad de credos y procuraría garantizar el máximo espacio para la convivencia de diversidad de alternativas de fe, y permitir incluso su ausencia. Para cumplir esta condición ese mismo Estado sería un Estado no clerical, sino laico, un Estado que no promueve ni privilegia ninguna fe. Un Estado religiosamente aséptico, que no condena ninguna fe, pero tampoco favorece a ninguna.

Una de las críticas más notables que realiza Encinas contra la influencia de la iglesia católica en la escuela, tiene que ver con el papel que le toca en la dirección de la Escuela Normal de Mujeres. Para él Estado e Iglesia deben mantenerse separadas. La Escuela no debe quedar cargada de contenidos que excluyan en base a un dogma o fe, y debe basarse, por el contrario, en una formación que propicie y facilite la tolerancia y la libertad de creencias en un marco de respeto a las diferencias y a la pluralidad. Por ello es que Encinas afirma que se trató de un error del civilismo al optar por poner la Escuela Normal de Mujeres en manos de una congregación religiosa, una de cuyas políticas consistió en la preparación de las maestras *bajo un régimen conventual* a lo que se añadía, además, *un propósito exclusivamente sectario*. Decía Encinas que *no es la primera vez que salimos al encuentro de una Institución a la que el país nada debe, excepto el hecho de mantener las escuelas de mujeres del Estado al amparo de una inexplicable sumisión a la Iglesia Católica. La maestra normalista por razón de su proselitismo subordina el Estado a la Iglesia, la Ciencia al Dogma; supone que educar es rezar y que enseñar es predicar. Estos prejuicios la dominan y cierran su actividad espiritual dentro de un estrecho marco que le impide toda libertad de criterio*⁽²⁵⁾. Y, en una frase aún más gráfica y descarnada, Encinas afirmaba igualmente que las religiosas a cargo de la formación de las normalistas *huérfanas de toda emoción social, no pueden hacer otra cosa que preparar la clásica maestra de escuela esclava del dogma, destinada a mantener el espíritu de la mujer en una quietud morbosa*⁽²⁶⁾.

Según la descripción de Encinas, la escuela, como una de las expresiones de la cultura social e institucional del Perú a inicios del siglo XX, revelaba un tipo de relación entre el Estado y la Iglesia, donde el primero aparecía como sometido a la segunda, pero una sumisión sin otra justificación o fundamento que el de la coincidencia, de curas y autoridades públicas, en una mentalidad y concepción conservadora y tradicional⁽²⁷⁾. Parte de este canal de coincidencias sería la supeditación de la razón a la fe, y del conocimiento científico a la doctrina

20 Indica Encinas que no obstante la asesoría de expertos calificados como Poiry en la refundación de la Escuela Normal, no pudo realizarse los cambios deseados en el sistema educativo, porque, entre otras cosas, no se tuvo en cuenta la atmósfera cultural del civilismo. Decía, por ejemplo, que *Poiry al someter semejante plan y al intentar ejecutarlo, no tuvo en cuenta la idiosincrasia del Civilismo, que ha pensado siempre que las instituciones públicas, cualesquiera que ellas sean, sirven para pagar favores políticos. Siguiendo esta costumbre, el Civilismo cometió el error irreparable de nombrar como tres cursos fundamentales de la Escuela Normal (psicología, historia de la educación y sociología) a un entomólogo (...) Por una u otra circunstancia, Agnus [el entomólogo] no pudo llenar su cometido, y en lugar de llevarlo a la Escuela de Agricultura u ocupar sus servicios en la Facultad de Ciencias Naturales, se les ocurre a los civilistas nombrarlo profesor de psicología e historia de la educación, contrariando la consiguiente protesta de Poiry. Fue imposible retirar a este profesor, quien durante cuatro años, o sea dos promociones de normalistas, no hizo otra cosa que hacer alarde de su influencia política. Natural es suponer que los estudiantes fueron diplomados sin haber conocido los más elementales principios de psicología. Durante dos años se vieron privados de una enseñanza tan indispensable. Agnus redujo su actividad a copiar y dictar algunas lecciones de anatomía y fisiología del sistema nervioso, extractados del texto de Testut (...) No podía exigirse a un especialista en estudiar insectos la organización de un verdadero curso de psicología. Un Ensayo de Escuela Nueva en el Perú, Tomo I, p. 34.*

21 Ob. cit., T. I, p. 37-38.

22 Me parece necesario aclarar que, como lo hacen quienes analizan las imágenes, concepciones o mentalidades de personas, de grupos o de pueblos, las referencias a la idea de religión y de la divinidad que se realicen en adelante no están dirigidas a una referencia de la divinidad, de Dios, sino a las representaciones del dios y de la religión de los hombres sobre los que se efectúa este trabajo.

23 Ibid., T. I, pp. 38-39.

24 Encinas habla de la *intransigencia católica-romana* (T. I, p. 40), y dice que *la enseñanza de la doctrina cristiana y de los fundamentos y dogmas del catolicismo en un Instituto Superior, no sólo carecía de objeto, sino que podía llegar a lo ridículo. Tal situación se produjo cuando la administración civilista que se inauguró en 1915, reaccionando sobre sus doctrinas de laicismo de diez años antes, fundó en la Escuela Normal el curso de religión. Los estudiantes no protestaron, pero se mofaron del profesor, ridiculizaron la enseñanza y no le dieron importancia alguna (...) El civilismo incurrió e incurrió en una propaganda pueril, acumulando cursos de religión en un Instituto científico que, por su naturaleza, debe estar al margen de todo dogma* (loc. cit.).

25 Ibid., T. I, p. 30.

26 Loc. cit.

religiosa⁽²⁸⁾. El canal de penetración para este tipo de relación serían las maestras normalistas, y las religiosas. Esto es, las formadoras de profesoras.

Las maestras de normalistas ofrecen, de acuerdo a Encinas, una formación sectaria y dogmática. Excluyente, cerrada y vertical. Una formación en la que se carecía de un espacio para fomentar la libertad de criterio. Por lo tanto, una formación obediente y dócil a la autoridad. Y no cualquier autoridad. La autoridad que coincide en su criterio de bien y verdad con la iglesia católica. Sin espacio para la elaboración y reflexión personal. Sin confianza en la propia capacidad crítica. La fe de las maestras normalistas presenta una verdad y excluye otras. No es una posición de apertura, de neutralidad ni de pluralidad. La diferencia es abolida en nombre de un credo único y uniforme desde el que se mide la formación. Toda espiritualidad paralela es ignorada y desconocida. De este modo, las profesoras que siguen los cursos de enseñanza bajo tal orientación serán evaluadas, aprobadas, y su rendimiento premiado, en función de la mayor o menor intensidad de adhesión al credo desde el que se las forma.

El criterio de capacitación de la profesora, por lo tanto, será un criterio objetivo del bien y de la verdad, que son un bien y una verdad, en última instancia, religiosos, según, además, la definición que toma como universal y definitiva la iglesia católica. La maestra así formada en una institución del Estado, ha incorporado, como parte del patrimonio cultural del que se apropia en esa formación, contenidos específicos que la han convertido en portadora, intérprete y transmisora de una fe. Si el ciclo de formación tuvo éxito ella a su turno actuará como transmisora de esos mismos contenidos culturales de bien y de verdad desde los que integrará la visión de la vida, el mundo y la sociedad de sus alumnos.

En el mismo estudio sobre la escuela nueva, dice Encinas que *las religiosas que se asilan en el viejo caserón de "San Pedro" no aceptarían que se discutiese en "su Escuela" cuestiones relativas a la educación sexual, que se leyese y comentase la página más inocente de Gargantúa de Rabelais, que se criticase la desigualdad social y económica existentes, mucho menos que se llevase el espíritu de las alumnas –las futuras maestras– hacia la obra de la redención del indio. No permitirían lo último porque esas religiosas, en su mayoría, son extranjeras sin interés alguno en las necesidades del país, sin ningún vínculo racial ni histórico que las empuje a colaborar en una obra que requiere una máxima solidaridad con el indio. Preparadas para fomentar el orgullo y la soberbia de la aristocracia del dinero, no pueden comprender,*

por esta otra razón, el espíritu democrático de la escuela primaria⁽²⁹⁾

De acuerdo a Encinas, en consecuencia, el origen extranjero de la mayoría de las religiosas trae consigo ausencia de empatía racial e histórica con las necesidades del país y ausencia de solidaridad con el indio. Por ello no les es posible apoyar la redención del indio. Por otro lado, percibe Encinas que tienen una preparación elitista, y que esta preparación supone en ellas una actitud desde la cual se prefieren valores materiales como el dinero desde la que, por consiguiente, tienden a fomentar los mismos falsos valores, el orgullo y la soberbia, desde los que se adopta una relación jerárquica, superior, sobre el resto del sistema social.

Estas mismas religiosas, por tanto, terminan apoyando la estructura de poder que mantiene el estado de la desigualdad social y económica en una condición de estancamiento, de inmovilidad, de quietud, de falta de cambio. Cambio que, según lo anuncia Encinas, comprendería también la esfera sexual. En suma, la cultura católica de las religiosas, amparada en un origen no nacional, termina favoreciendo la situación de desigualdad social así como la desigualdad sexual, y por lo mismo, una cultura no democrática. Lo cual, en síntesis, parecería significar que la cultura católica practicada por las religiosas formadoras de las maestras normalistas trae consigo la perpetuación de un sistema de desigualdad, que es además un sistema no democrático sino oligárquico.

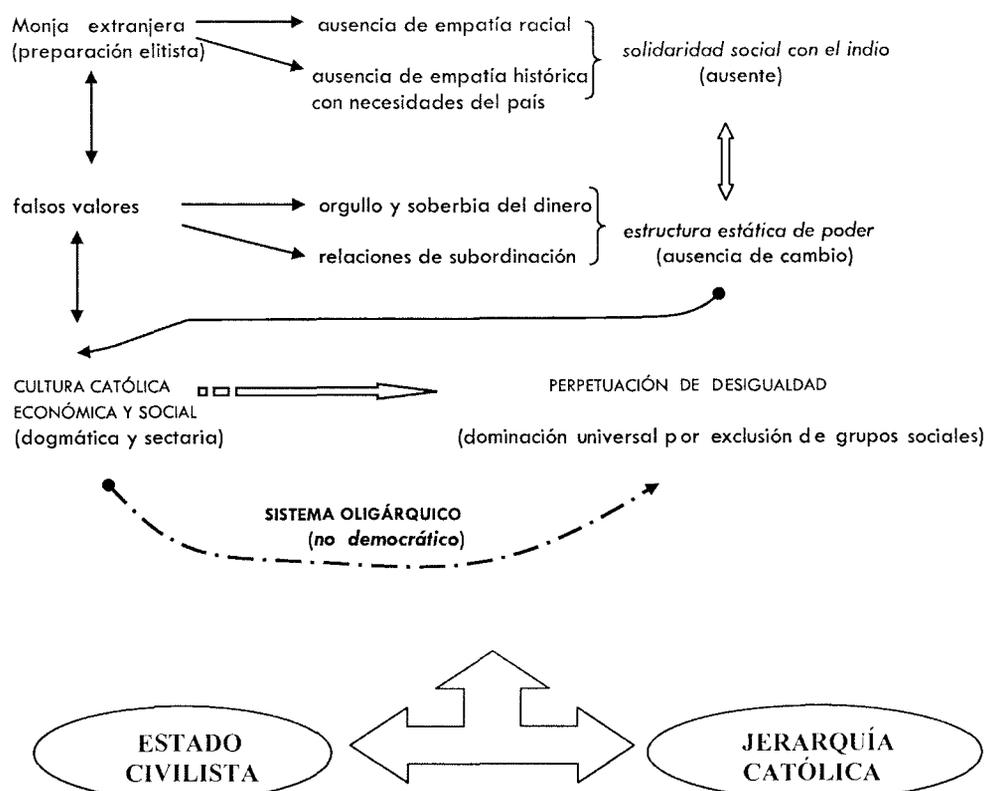
En este contexto la lógica que advierte Encinas comprende una dinámica discursiva en la cadena de sentidos y conceptos, como la que sigue, en la que es posible percibir una sucesión de pasos que generan una red temática en la que la dimensión de lo nacional–no nacional parece adquirir una relevancia trascendental. A partir de la figura de la monja extranjera puede llegarse a postular un sistema oligárquico de dominio, en un universo de significados que juegan y actúan como promotores de elementos no democráticos en una cultura clerical excluyente, que niega los valores vernaculares de la cultura andina, indígena en nombre del paraíso inmaterial que ofrecería el dogma aprobado, en último término, y por encima del Estado, la jerarquía eclesiástica.

A partir de la condición no nacional de las monjas como regentas de la educación de las normalistas, Encinas advierte una cadena de designaciones e imputaciones, que termina en el modelo político y social de hegemonía que interpreta la dependencia educativa a partir de un régimen oligárquico de dominación, cuyo

27 Al referirse al conservadurismo laico, hablará Encinas, por ejemplo, *del espíritu conservador y retrógrado que poseen los funcionarios de la Dirección General* [de Educación] (ob. cit., T. II, p. 36).

28 La idea de modernidad viene acompañada con la emancipación de la razón frente a la fe, así como con la independización (*¿y desarraigo?*) del individuo frente a la comunidad. En el esquema de relaciones entre el Estado civilista y la iglesia católica el tipo de relación existente encuadra en la definición del pensamiento tradicional que subordina el conocimiento a la visión mítica o religiosa, y que supeñita el poder civil al de la autoridad sobrenatural en la cual encuentra su legitimidad. Al asumir una posición contraria a este estado de cosas Encinas asume una posición favorable a la modernidad (contraria al pensamiento tradicional), aunque reconoce el papel de la organización mítica en la comunidad de indios así como en la preponderancia y supremacía de la comunidad sobre el individuo.

29 Ibid., T. I, p. 30.



ápice será, a nivel nacional, la jerarquía eclesiástica, los frailes, curas y obispos, a través del consentimiento y concesión del Estado peruano⁽³⁰⁾, convertido en la *esponja* que absorbe la ideología de la iglesia, según la versión fiel que administra la jerarquía episcopal o parroquial. El Estado, en esta situación, difunde una pedagogía del no cambio, de la perpetuación de la situación social –en la que el indio no recibe un tratamiento digno de la condición de persona y, por el contrario, es explotado por gamonales y caciques locales–⁽³¹⁾ así como de las posiciones eclesiásticas hegemónicas, ejercidas a través de los operadores oficiales del sistema de poder político, que oprimen y que no incluyen al indio en los procesos de representación⁽³²⁾.

De este modo, la escuela, los maestros que forman a profesores, los propios profesores y los alumnos que a ella asisten, según el planteamiento de Encinas, se convierten en los reproductores del mismo modelo ideológico que empezará con la valoración de lo no nacional como portador de una axiología superior, y concluirá con la ausencia de cuestionamiento a un modelo no democrático excluyente para el que es irrelevante las diferencias y desigualdades sociales.

El sistema se cierra con el papel que cumple el hogar y la familia que, si carece de medios para cuestionar o criticar el sistema educativo que forma a los profesores de sus hijos, o más directamente a sus propios hijos, con su inacción permitirá y condonará la ideología así

30 A modo de evidencia del sentir nacionalista de Encinas (como modo contrario a la postulación de la injerencia extranjera en los planes y acciones educativas), cabe recordar que en su propio *Un Ensayo sobre la Escuela Nueva*, decía que *todos los colegios de mujeres están dirigidos por congregaciones religiosas extranjeras. Es entendido que en cualquiera política pedagógica nacionalista, como la que desenvuelve el pontífice del nacionalismo, don Benito Mussolini, lo esencial es excluir de las escuelas nacionales todo elemento extranjero, aún más, monopolizar la enseñanza a favor del Estado. Los elementos auxiliares de la Escuela, por ejemplo, los textos, todos son de procedencia exterior. En los mismos planes y programas de estudio las materias de Geografía e Historia del Perú ocupan un segundo plano (...) Todo esto acusa en el orden pedagógico la falta de dirección determinada para engendrar un ideal nacionalista. El asunto es más grave, si se piensa que los mentores de este ideal han olvidado que la verdadera nacionalidad reside en el indio* (ob. cit., T. I, pp. 90-91). No obstante esta cita, sin embargo, no debe quedar la impresión de que Encinas abogaba por el nacionalismo mussoliniano. Más bien debe tomarse la referencia como un contraste entre una educación extranjerizante y el propósito de hacerla, más bien, más nacionalista. Encinas, por el contrario, se opuso tanto a la política extranjerizante como otra igualmente nociva que excluiría todo lo no nacional. Decía, por ejemplo, del nacionalismo chauvinista, que es *sólo un desahogo de emociones, que consume valiosas energías, aplicables en otro campo y con propósitos tan notables como el que persigue el patriotismo* (ob. cit., T. I, p. 105).

31 Recordaba Encinas que el civilismo de 1894-1895 surgió en defensa de una propuesta que luego olvidó. Apartándose de hábitos democráticos truncó esperanzas y reprodujo una estructura de poder basada en la explotación del indio por la red de la oligarquía local: *el triunfo de la revolución y su consiguiente desviación de un régimen democrático, consolidó el caciquismo del cual tardará el Perú muchos años en sacudirse. En Puno, el civilismo mató todo impulso espiritual. Las mejores actividades de orden intelectual fueron ahogadas con un egoísmo condenable (...) Políticos que lograron reunir grandes fortunas, explotando al indio, no dejaron a su paso por la vida política un solo pingajo para cubrir las carnes de quienes les dieron poder y riqueza* (ob. cit., T. I, p. 88).

32 Para Encinas *el cura es el enemigo tradicional del indio*. Por eso afirma que *cuatrocientos años que el catolicismo goza de los beneficios de una Iglesia oficial, sin que durante ese tiempo haya podido ofrecer al país la nobilísima tarea de haber educado al indio. El cura católico forma la extrema derecha en toda política que signifique luchar por las reivindicaciones del aborigen* (ibid., T. I, p. 107). De modo similar, refiere que durante el período de su propia educación *pululaban alrededor de nosotros frailes hoscos y meditabundos que cristalizaban la tragedia de su vida hostilizándonos, torturándonos y embruteciéndonos* (ibid., T. I, p. 109).

como el propio régimen no democrático de dominación instalado³³. Esta es la dinámica que denuncia Encinas, y en ella critica, por eso, acremente, el papel que cumplen los obispos que aún a inicios del siglo XX mantenían lógicas inhumanas y degradantes de imposición, lógicas en las que el dogma daba la espalda a la vida³⁴, y lógicas, también, poco distintas a las que impuso el padre Valverde en el siglo XVI, cuando todavía ni siquiera existía una Inquisición que se hiciera cargo de imposición regular de la fe por vía de un procedimiento formal de administración de justicia³⁵.

De acuerdo a la concepción de Encinas (contrariamente a la posición conservadora de dependencia de la escuela a la iglesia, de la razón a la fe, y en último término del Estado a la Iglesia, que es una forma, aunque oblicua, de expresar el reconocimiento de la legitimidad divina de la autoridad secular), expresa que las maestras de las escuelas del Estado, tienen como misión, a su turno, por el contrario, difundir las condiciones de tolerancia necesarias en todos sus estudiantes para que no se imponga ninguna fe en particular, a la vez que para que no se sancione, excluya ni repudie a quien no profese ninguna, o a quien opte por una creencia diversa.

La cultura educativa que favorecería este Estado sería, por lo tanto, igualmente, una cultura laica, sin adhesión a credo alguno. La dimensión religiosa, en el plano político, transforma el credo típicamente religioso en un **credo cívico** basado en la tolerancia liberal³⁶. El espacio de la escuela y del Estado es un espacio no preferente ni privilegiante. Antidiscriminatorio.

Condición básica de la cultura democrática, en la que la igualdad de oportunidades toma expresión en relación a la libertad de credos y creencias³⁷. Este fue el ideal que trató de realizar en el Centro Escolar 881, de Puno, en una sociedad y una cultura propicia para vivir y aplicar un régimen educativo basado en la libertad y en la igualdad³⁸.

III. La Autonomía de la Mujer Puneña y la Educación del Indio

«Antes la Tierra que la Escuela, tal es el lema de toda política educativa a favor del indio. Así entendido el problema, la Escuela adquiere su verdadero valor. Situada en el centro de una comunidad de indios se convierte en el propio hogar del indio, donde van a acudir sin distinción de edad ni de sexo.»

José Antonio Encinas, Un Ensayo de Escuela Nueva en el Perú, *T. I., p. 57*

Pero el papel del Estado, del proyecto civilista de escuela del civilismo, y de la iglesia católica de acuerdo a Encinas, a inicios del siglo XX, no queda sólo en la influencia general que tiene la jerarquía católica en el juego de poder en la sociedad. Es necesario aproximarnos al papel que le toca de modo especial respecto del problema de la igualdad o de la desigualdad de los sexos. Es necesario revisar si aparecen elementos decisivos que determinen si acaso se percibe la posición privilegiada de uno de los sexos (es decir, del hombre). Se trata de esa dimensión social especial

33 Es oportuno reiterar la cita anterior en que Encinas advierte que como consecuencia el papel conservador de la iglesia católica que fomentan el Estado y las autoridades civilistas, el espíritu de la mujer estaría destinado a permanecer en una *quietud morbosa*. (T. I, p. 30).

34 *La Iglesia quiere salvar almas; ¡nada le importa salvar vidas!*, decía Encinas (ob. cit., T. II, p. 11).

35 Como para dejar evidencia de que la dimensión espiritual no está ausente en el pensamiento de Encinas, contra quien pudiera deducir con ligereza imperdonable que la crítica (dirían, ataque) a la iglesia católica, revela el laicismo y anticlericalismo de Encinas, es importante dejar constancia de la preocupación que tiene la religiosidad andina para él. Religiosidad que no sólo no le parece negativa sino que resalta en comparación con la religiosidad judeocristiana. Pudiera para el caso, probablemente, bastar esta cita: *el maestro en el Perú*, dice, *no necesita recurrir a la Biblia (no debe recurrir) para explicar en forma mítica el origen del mundo y del hombre; le basta la leyenda de Wirakocha. El niño seguramente encontrará en esta leyenda mayor consistencia, mayor lógica, mayor belleza, que en aquella otra que nos cuentan los judíos. Wirakocha crea al hombre de piedra; Jehová lo crea de barro. Ambos se equivocan; pero Wirakocha rectifica su error creando a los hombres ya no individualmente, sino por naciones. En tanto Jehová establece el pecado original y maldice la humanidad, Wirakocha agrupa a los hombres, Jehová los dispersa. El dios peruano no sólo crea, sino organiza, aliena y empuja a la vida. El Dios judío crea, pero para sí, y por lo tanto esclavizando el espíritu, apartándolo de la vida y del esfuerzo* Ibid., T. I, p. 164.

36 Encinas afirma varias veces su preferencia por la corriente liberal. En el capítulo sobre el Centro Escolar N° 881, en el Tomo II, señala, por ejemplo, cómo es que Puno es un pueblo liberal, indicando que *Puno es un pueblo culto y, como tal, noble (...)* *Nosotros, en esta materia, somos liberales por definición. Liberalismo significa tolerancia. En Puno no se combate iglesia alguna; lo que se combate es la intransigencia, el abuso del fuerte, el deseo de hegemonía. Seríamos incapaces de clausurar una iglesia católica o de impedir que ésta celebre sus ritos. Eso sí, exigiríamos y lucharíamos –ya lo hemos hecho– porque un protestante, un judío o un mahometano tengan sus templos abiertos a la luz del día. Nadie tiene el privilegio de poseer la verdad, menos el de imponerla por la violencia. Tal es nuestro criterio. Si somos anticlericales, es porque el clericalismo significa intolerancia. Si combatimos la Iglesia Católica, es porque ha pretendido y pretende tener el monopolio de la dirección espiritual de los hombres y de los pueblos, tratando de intervenir en la vida del Estado, buscando los medios de someterla a su tutela, exigiendo, como patrimonio suyo, la conciencia humana, como si esta pudiera ser legada, intangible, de generación en generación. ¡Esta pretensión ha costado mucha sangre a la humanidad!* (ob. cit., T. II, pp. 13–14). En idéntico sentido, algunas páginas después, expresa el liberalismo puneño como respeto por la fe de los profesores. Lo hace advirtiendo que, a diferencia de Lima, en Puno no se pidió cuentas sobre la religión del inspector McKnight. Por el contrario, indica Encinas, *el magisterio se puso incondicionalmente a su disposición. Ningún acto de intransigencia, ninguna muestra de conservadorismo, ni de apego a las tradiciones o a la rutina mostraron sus miembros. Todos ellos, sin excepción, dejaron de lado sus prejuicios y egoísmos sometiéndose, luego, a la más vigorosa disciplina mental* (T. II, p. 32).

37 Al recordar cómo era el Centro Escolar que él dirigió en Puno durante 5 años, decía Encinas que *nuestra Escuela era un centro de democracia, allí se educaban patronos y sirvientes, obreros y burgueses, todos pasaron por los claustros de esa Escuela unidos por una hermandad que ha permanecido imborrable a través de todo género de vicisitudes. La Escuela no tenía ni un crucifijo, ni una imagen. Los estudiantes no eran martirizados haciéndoles rezar de rodillas, dos veces al día, el rosario. Podría asegurarse que en esa Escuela jamás se rezó* (ob. cit., T. I, p. 102). En síntesis, la suya es una escuela democrática, y laica.

38 *Hubiese sido difícil, casi imposible*, dice Encinas, *la supervivencia de esa Escuela en un medio conservador donde, por un lado, los prejuicios de una aristocracia oropelesca y, por otro, la hegemonía de la Iglesia, la hubiesen aniquilado sin piedad. Era necesario de una sociedad como la de Puno, cuyo proceso histórico la modeló y le dio personalidad (...)* *Una sociedad donde no hay aristocracia y donde los elementos sociales se funden y se amalgaman, sin escrúpulos ni distinción, ha tenido que modelar un tipo andino inconfundible. El serrano del altiplano se distingue por su sobriedad en el decir, por la exactitud en la imagen, por la precisión y la acuidad en la observación, por la persistencia en el esfuerzo, por la lealtad a un principio, y por un permanente deseo de renovación. Estos elementos han forjado un espíritu analítico, inclinado a la crítica y al razonamiento. Tal bagaje unido a la democracia puneña ha formado un pueblo libre en el pensamiento y en la acción* (ob. cit., T. II, pp. 6–9). Se ve, entonces, que Puno habría tenido en su sociedad e historia el clima favorable y propicio para llevar adelante el proyecto de escuela democrática y laica en el que creía. Una sociedad sin aristocracia y un individuo autónomo, crítico y reflexivo.

en la que aparecen y se reproducen aspectos relativos a la problemática de género, en la que debe examinarse qué dice, o qué no dice, Encinas. Esa dimensión especial, decididamente importante, abarca –y no excluye– la percepción e imagen que tiene Encinas relativa a la posición de la iglesia católica sobre el problema social del indio en general (quedando pendiente examinar el caso particular de la mujer india).

El Tema de la Educación Sexual

Porque Encinas incluye expresamente referencias a la posición de las maestras católicas de profesoras respecto a la temática sexual, podría resultar aconsejable empezar por precisar qué hay en su *Ensayo* sobre esta materia, para revisar en seguida cómo encajaría y cómo es presentado (por acción o por omisión) el problema de la igualdad de sexos en general y, singularmente, el de la mujer india.

Decía Encinas que *las religiosas que se asilan en el viejo caserón de "San Pedro" no aceptarían que se discutiese en "su Escuela" cuestiones relativas a la educación sexual*⁽³⁹⁾. ¿Qué sentido podría tener que el sexo esté excluido del discurso escolar? ¿qué dice el silencio del sexo en general, y el silencio del sexo que patrocina la formación de normalistas, profesores y alumnos a cargo de la iglesia católica? La iglesia católica opta por callar el sexo en el discurso pedagógico. Se trata de una marca de identidad. Marca que bien puede guardar coherencia con el carácter patriarcal del superyó que impone en las narraciones de la verdad que patrocina. A partir del carácter patriarcal el silencio querría decir que el dominio de la jerarquía masculina a partir de los discursos y políticas de la organización eclesiástica debe permanecer oculto, y que ocultarlo y silenciarlo es el mejor medio de preservar y perpetuar la jerarquía y supremacía de la religión sobre el Estado y la sociedad. Esquema típico y básico del pensamiento tradicional premoderno.

En consecuencia, la marca negativa del discurso (callar el sexo en la narración y discursos pedagógicos) aparece como un síntoma. Este síntoma en el que

el silencio reprime a quienes pudieran creer que es necesario hablar, tanto como reprime además, por cierto, a quienes en el mismo espacio del pensamiento tradicional premoderno desconocen las exclusiones, marginaciones y discriminaciones escondidas en los silencios de esas represiones. La ausencia de lo femenino que aparece en el silencio y ocultamiento del discurso y narrativa pedagógicos afirma el carácter fálico antes que no vaginal de la cultura católica. Se afirma la perspectiva y hegemonía androcéntrica en servicio de una propuesta para la que la mujer es el opuesto del cielo masculino.

En una sociedad patriarcal como la que parece serle natural al modelo tradicional de la iglesia católica la mujer debe ser excluida. Ella sirve al hombre. Pero Encinas no avala esta propuesta. La critica. Si debiéramos contrastar el pensamiento de Encinas respecto del que él mismo adjudica a la iglesia católica, probablemente pudiéramos servirnos de los siguientes cuadrantes, en los que se grafican las diversas modalidades (categorías) de opción pedagógica en materia sexual. En los cuadrantes superiores aparecen las alternativas obligatorias, y en los inferiores las facultativas. En los de la izquierda las opciones afirmativas, en los de la derecha las negativas.

Mientras que la iglesia católica se ubicaría en el discurso de la exclusión expresa, Encinas probablemente pudiera ser ubicado, o en el de la no exclusión (permisivo–inclusivo), con lo cual se dejaría en libertad para que quien así lo prefiriera la dicte y la busque en la escuela, o en el educación sexual afirmativa y prescrita. Este último caso sería el de una propuesta afirmativa de educación sexual compulsiva y normativamente obligatoria. La iglesia católica se ubicaría en la categoría de las opciones obligatorias negativas⁽⁴⁰⁾, en tanto que Encinas propone una opción afirmativa, que podría ser obligatoria o facultativa⁽⁴¹⁾. En ningún caso estaríamos antes una alternativa negativa facultativa (no permisiva ni prescrita).

Según el gráfico semántico anterior, el tipo de educación impartida a la mujer de acuerdo a las normas,

<p>EDUCACIÓN SEXUAL EXPRESA (prescrita-inclusiva) obligatoriedad afirmativa expresa intrusión positiva</p>	<p>EXCLUSIÓN EXPRESA DE LA EDUCACIÓN SEXUAL (prohibida-exclusiva) obligatoriedad negativa expresa intrusión negativa</p>
<p>NO EXCLUSIÓN EXPRESA DE LA EDUCACIÓN SEXUAL (no prohibida-inclusiva) inclusión facultativa tácita permisiva positiva por designación</p>	<p>NO EDUCACIÓN SEXUAL (no afirmativo-no prescrito) exclusión facultativa tácita permisiva por omisión</p>

39 T. I, p. 30.

40 Una opción obligatoria negativa tiene como efecto una estrategia intrusiva o directriz respecto de la autonomía de la conciencia humana. Esto es, la imposición de contenidos socialmente (moralmente) prohibidos).

41 De modo similar a lo referido en la nota previa cabe advertir que, en el plano de los efectos que estas opciones tienen en relación a la autonomía de la conciencia humana, mientras que una opción afirmativa obligatoria sería igualmente intrusiva o directriz (del corte, "es bueno que se dé una educación sexual, y es malo que no se dé educación sexual", por eso se convierte en un mandato darla y una prohibición no darla, lo cual generaría la posibilidad de reclamo, exigencia, sanción y castigo a quienes estando en obligación de darla no la dieran); la opción afirmativa facultativa sería una en la que se permitiría expresamente que quien quisiera darla, o recibirla, podría ofrecerla o pedirla, sin restricción alguna a su libertad. En el primer caso se encontrarían alternativas intervencionistas en el plano de las políticas públicas, mientras que en el segundo se encontrarían las alternativas liberales de corte permisivo. Sobre estos aspectos regresaremos parcialmente cuando tratemos el asunto de la autonomía de la mujer puneña de acuerdo a Encinas.

perspectivas y contenidos desde los que parte la iglesia católica, sería una educación en la que se reproduciría el mismo patrón de dominio androcéntrico propio de la versión conservadora de la iglesia. Esta versión supone, además una perspectiva que, por patriarcal, huye de lo femenino (*horror feminae*), y rehúsa la femineidad. *La iglesia católica, dice Sidonia Mehler, es asunto de hombres, con una jerarquía coronada por un Santo Padre. Hasta los atuendos y los oropes no dejan dudas en cuanto a su apropiación de aspectos femeninos*⁽⁴²⁾. Lo femenino es hegemonizado por lo masculino. Lo masculino y lo femenino se fusionan alrededor de lo masculino. El hombre se basta a sí mismo⁽⁴³⁾. Rasgo en el que esta misma autora advierte la presencia de una desvalorización de la mujer a la vez que de una homosexualidad masculina a la que se subordina y somete la integralidad del clima social. *La iglesia católica, dice ella misma, que por siglos fue determinante para nuestra cultura occidental, llegó a rechazar de pleno para sí misma la relación con la mujer. Los sacerdotes se deben al celibato. La única mujer valedera es la Virgen; las otras, las santas, tienen derecho al título merced al martirio. Así casi tienen el valor de hombre*⁽⁴⁴⁾. La norma otorga, como se ve, un papel predominante al hombre en un esquema básicamente patriarcal. Es una norma que transmite una cultura patriarcal. El superyó es un superyó patriarcal⁽⁴⁵⁾.

En este mismo enfoque psicoanalítico que percibe en el superyó de la iglesia católica un superyó patriarcal, masculino⁽⁴⁶⁾, que no sólo demanda sino que exige en la comunidad que se acoge a su autoridad (y por lo tanto en el Estado), con carácter excluyente, sumisión y víctimas⁽⁴⁷⁾. La tiranía del Padre en la iglesia católica mutila y castra a los hijos. La liberación sólo se produciría con la muerte del Padre, con la rebelión contra la norma. En la liberación por el parricidio se produce el origen de la democracia. Una relación horizontal sin privilegios, sin exclusiones, que dé lugar y espacios, por igual, al hombre y a la mujer, en una relación sin otra regla para tomar decisiones sobre el destino, que la razón y el acuerdo libre entre todos, sean hombres o mujeres. Una forma de alcanzar dicha liberación y emancipación del Padre, entonces, debe ocurrir mediante la rebelión

democrática. Una rebelión en la que los hijos se igualan al padre. Y por extensión, igualmente, una rebelión en la que las mujeres abandonen deliberadamente su posición por naturaleza narcisista y autosuficiente.

En este contexto, dentro del esquema patriarcal, y no nacionalista, ni pro-indigenista de la iglesia católica, prevalecerá un modelo pedagógico universal y abstracto en el que la diferencia de sexos no aparezca; de lo contrario ello crearía riesgos y amenazas que provocarían cambios en la estructura social y política de poder. La articulación narrativa de Encinas parecería indicar que él discrepa del modelo androcéntrico y patriarcal de la opción premoderna y tradicional de la iglesia católica. Frente a ese modelo androcéntrico hay que encontrar cuál es su propuesta positiva.

¿Cuál es pues la propuesta que según Encinas debiera ofrecer la escuela en relación con el problema de la relación entre sexos en general, y sobre el problema de género en el indio en particular? Trataré de abordar separadamente una y otra cuestiones.

La Autonomía como Característica Psicológica y Política de la Mujer Puneña

Existe un sesgo más o menos constante y dominante entre la élite pensante del altiplano en relación con el rol negativo que tuvo la iglesia en el desarrollo de la cultura en el ande. Como hemos visto, la tendencia es a percibirla como un actor foráneo, extraño a la sociedad altiplánica. Actúa como agente que favorece la sumisión de la población menos favorecida, a la vez que como agente de intermediación que privilegia y apoya los intereses de quienes detentan el poder⁽⁴⁸⁾.

En *Un Ensayo de Escuela Nueva en el Perú*⁽⁴⁹⁾ dice Encinas que el hogar puneño no acepta la influencia de la Iglesia Católica, y que *el hogar puneño se ve libre de todo prejuicio religioso, desarrollando su actividad dentro de un terreno de libertad, de sensatez y de orientación propias. Tal hogar pone a la mujer al margen de todo subterfugio y de todo casuismo. Gobierna su casa sin necesidad de un director espiritual; considera esta tutela, a la que la*

42 "Cien años después", en *Mujeres por Mujeres*, Editor Moisés Lemlij, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, 1994, p. 177.

43 Según la propia Sidonia Mehler, para Freud la mujer es ella misma un ser autosuficiente, y por ello diría que la mujer es inferior física y psíquicamente respecto del hombre, afectada de un narcisismo originario, que sobrevaloriza sus órganos sexuales (loc. cit.).

44 Loc. cit.

45 Dice Paul Ricoeur en su *Freud: Una Interpretación de la Cultura* (Ed. Siglo XXI, 1970), que *la cultura es otro nombre del superyó si le asignamos como tarea primordial la prohibición de deseos sexuales o agresivos incompatibles con el orden social* (p. 215). Refiere además que de acuerdo a la concepción freudiana del hombre (en la que el hombre es no sólo el hombre hobbesiano, hombre como lobo del hombre, sino que además *hace sufrir al hombre, lo explota como obrero y lo sojuzga como compañero sexual* –p. 216), el hombre amenazado en su propia estima, está deseoso de consolación y que *es aquí donde la cultura sale al encuentro de esa necesidad. El nuevo rostro que dirige hacia el individuo no es ya el de la prohibición, sino el de la protección; y este rostro benevolente es el de la religión* (loc. cit.). Y añade que como ocurre en toda situación de impotencia y dependencia, se repite la situación infantil de desamparo, y que la consolación, en este ámbito, repite el prototipo de la figura del padre propio de todas las figuras consoladoras: *el hombre sigue siendo presa de la nostalgia paterna porque nunca deja de ser débil como un niño. Por eso si todo desamparo es nostalgia del padre, toda consolación es reiteración del padre. Frente a la naturaleza, el hombre–niño se forja dioses a la imagen del padre* (loc. cit.).

46 Mehler, *ibid.*, p. 179.

47 Por el contrario, Clara Helena Portella Nunes dirá que *la mujer es más narcisista y más exhibicionista que el hombre, incapaz de un amor total, como el hombre, permanece en el complejo de Edipo por tiempo indeterminado y nunca lo destruye de modo satisfactorio, y que por ello, la formación de su superyó es deficiente, es decir, las mujeres nunca serían tan éticas como los hombres, ni tan capaces de realizar sublimaciones* ("Masculino y Femenino", en *Mujeres por Mujeres*, Editor Moisés Lemlij, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, 1994, p. 212).

48 Quizá como parte de ese pensamiento puneño representativo de tendencia laica (por lo tanto, también anticlerical) un exponente importante pudiera ser Gamaliel Churata, un discípulo de Encinas, a quien le tocó prologar precisamente *Un Ensayo de Escuela Nueva en el Perú* el año 1930.

49 *Un Ensayo de Escuela Nueva en el Perú*, Primer Festival del Libro Puneño, segunda edición, 1959 (primera edición, 1932), Imprenta Minerva.

mujer católica se somete, como un acto que degrada y humilla, y que pone en peligro la estabilidad del hogar. Este libre ejercicio de la voluntad la ha colocado mental y moralmente en un plano superior, haciéndola más humana, más comprensiva, acercándola a la realidad de las cosas⁽⁵⁰⁾. La mujer puneña, entonces, es, en primer lugar, una mujer de su casa. Pero, en segundo lugar, es una mujer que gobierna su casa y porque lo hace de modo efectivo tal gobierno se produce sin reconocer tutela ajena al ámbito doméstico⁽⁵¹⁾.

Un primer aspecto que llama la atención es la referencia a que la mujer puneña realiza el gobierno de su casa **sin necesidad de director espiritual**. Encinas resalta que la mujer católica sí se sometería a la tutela de quien dirige su vida espiritualmente. Y califica que tal tutela sería considerada por la mujer puneña como un acto de degradación y de humillación. Además indica que la dirección espiritual a través de un sacerdote que la tutela y cuida su salud con un patrón de conciencia ajeno al de ella misma es un agente de inestabilidad del hogar. En consecuencia, la mujer puneña sería una mujer que cuenta con la suficiente confianza interna que le permite regir su vida espiritual, y su hogar, con autonomía, sin requerir un referente externo a ella. Ella sola se basta para relacionarse con su marido y con sus hijos. Ella tiene una norma interior que le basta. No necesita el papel de quien pretenda presentarse como autoridad de su salud espiritual.

Según la imagen que tiene Encinas de reconocer y aceptar la mujer puneña a un director espiritual tomaría tal tutela como un acto degradante y humillante. La degradación y la humillación consistiría probablemente en que en la dirección espiritual expondría la desnudez de su conciencia y vida privada o íntima ante un tercero. Reconocerle capacidad a otro para penetrar en la vida más personal de una persona es aceptar que es en efecto esta persona la que tiene el poder de analizar y juzgar sobre nuestra vida espiritual, sobre nuestras fantasías personales, sobre los hechos que cometemos y la interpretación que les damos, y sobre nuestros proyectos más íntimos. Este es el papel que cumple el confesor en la cultura católica, ante quien se expone y confiesa la vida privada, con el fin de que ofrezca la condonación de nuestras faltas en base al reconocimiento de lo que

se ha cometido. El confesor es un intermediario entre la salud espiritual que viene de fuera (el credo y la tradición católica) y el tormento de la vida interior angustiada por el error y por la falta de actos y fantasías personales (que recibe el nombre de *pecado*, o desviación pecaminosa, en la doctrina católica)⁽⁵²⁾.

“(...) la mujer puneña que describe y que imagina Encinas tiene tal confianza y autoestima que la hace prescindir de un patrón o paradigma externo a sí misma. Ella puede manejar su propia autonomía”

Es mi percepción pues que la mujer puneña que describe y que imagina Encinas tiene tal confianza y autoestima que la hace prescindir de un patrón o paradigma externo a sí misma. Ella puede manejar su propia autonomía. No necesita de tutor que le prepare la atmósfera en la que pueda contar con seguridad. Se trata de una mujer segura, que no está dispuesta a la dirección ajena de su propia vida. No necesita de un líder ni conductor que la lleve a la realización de sí misma ni de su destino. No necesita ni conducir, ni seguir. Se conoce y se basta. Su sentir, su intuición, su reflexión, y su propia visión de las cosas le bastan. Su salud es garantizada por un patrón interno, por un maestro interior. No necesita de alguien ajeno a ella que le indique qué es lo correcto y qué es lo sano. No importa si para otros lo que ella haga sea síntoma de represiones interiores o de subordinaciones. Ella opta y decide a quién respalda y cuándo lo hace. Basta su solo juicio.

La conciencia no se hipoteca a un cura ni a un chamán que la proteja. Ella puede contenerse y protegerse

50 Ob. cit., tomo II, pp. 8-9.

51 Gamaliel Churata coincide con esta perspectiva de Encinas en el prólogo que prepara para *Un Ensayo de Escuela Nueva*. Decía Churata que *no hay espacio en estas páginas para describir la manera cómo invierte su día la madre aborígen. Pero el tema merece un libro. La indica no descansa un solo instante; no cesa un minuto del trabajo; si camina, hila; si está en la casa, teje; si en el campo, chacarea; si en la orilla del lago, pasta* (Tomo I, pp. 15-16). No es pues la imagen de una mujer sumida en las comodidades de la pasividad ni del descanso. El suyo es un papel activo y dinámico en las tareas en las que se divide el trabajo en el altiplano.

52 Se me ocurre que un papel similar pudieran cumplir en la sociedad moderna los psicólogos y los terapeutas. Ante la ausencia de reconocimiento cultural del sacerdocio, los terapeutas pueden llegar a cumplir este papel en una sociedad secularizada, anticlerical, laica, en la que la fe religiosa ha quedado minimizada, a la vez que en una sociedad en la que crece el fenómeno de la despersonalización, y de la indiferencia en las relaciones humanas. Como la dimensión religiosa es connatural al hombre, no parece difícil que para la mente moderna se hayan adscrito las características de la fe a otras esferas de la vida. En casos tal urgencia de creer en una verdad última y definitoria será la ciencia, en otras el dinero, el trabajo, el gozo, y en otras, por qué no, la terapia, en la que la persona llega a la sesión con la misma disposición de encontrar salud y paz espiritual que la que antes, en las sociedades tradicionales, sólo podía otorgar el sacerdote, el chamán, o el gurú, en nombre de la divinidad o de un orden espiritual superior y ajeno al dominio íntimo y privado de cada quien. La relación que se establece en la sesión terapéutica es una forma de compartir la intimidad sin crítica, sin envidia, con una compañía que acoge y protege. La sociedad moderna ha forzado al hombre a defender su propio equilibrio en un mundo superurbanizado y despersonalizado, en el que la dimensión tradicional de la religiosidad también ha caído en el descrédito por desuso. La falta de solidaridad orgánica ha sido sustituida en el espacio de intimidad terapéutica con el que se recupera el contacto. El terapeuta toca y acaricia con su escucha sin censuras el espíritu adolorido y angustiado del hombre que perdió buena parte de su fe en los sacerdotes, en las iglesias si no también, lamentablemente, en Dios. La salud que podía conseguirse de modo gratuito en la homogeneidad de la sociedad tradicional es ahora comprada en el mercado de las sesiones terapéuticas.

a sí misma y definir, igualmente, según su propia sensibilidad, valores y criterios, cuáles son los límites en los que quiere desarrollar la normalidad de su vida. Ese es el rasgo principal de autonomía en su carácter. Ella confía en sí misma y define su propio concepto de independencia y elige cómo y de quién depender, tanto como a quiénes y cómo proteger. Sin que haya nadie que le imponga una regla para su propia felicidad. Ni si quiera la regla de que es imperativo excluir a otros del proyecto individual de su felicidad.

La mujer que imagina y que parece presentarnos Encinas no es la moderna mujer histérica que, en interminable, obsesiva y ansiosa búsqueda de su propia autenticidad, requiere de quien conduzca u oriente sus actividades, apoye o sustente su pensamiento y avale su conducta. Es, por el contrario, una mujer estable y equilibrada, con ideas claras y simples, que sabe lo que quiere y que está emocionalmente segura de lo que puede y debe hacer. Es una mujer emancipada de autoridad y credo distintos a las creencias que forma en el altar de su propia conciencia y del espacio sagrado de su propio hogar. No admite intrusos en el ámbito de su fuero interior y de la sede doméstica. Ella opta libremente y decide con autonomía cómo conduce su vida. Esa opción puede ser la de quien da soporte emocional intenso a sus hijos, como también la de quien conduce o apoya las labores colectivas de su comunidad. Su conciencia es clara. Ni antepone el individualismo de sus metas ni supedita su solidaridad a una imposición externa. Es una mujer naturalmente autónoma. Por ello no acepta que se le diga qué es mejor que qué. Ella se basta.

De la imagen que de la mujer tiene Encinas es posible igualmente deducir que la sociedad y la cultura en la cual ella se nutre y vive son una sociedad y una cultura en la cual las personas no necesitan que otros los hagan sentir la exacta dimensión de su propio valor⁵³. Si la mujer no necesita de *directores espirituales*, (y para el caso, tampoco de maestros, confesores, sacerdotes, curacas ni chamanes), ello supone que la sociedad puneña no debe tampoco ser un buen mercado para quienes necesiten desarrollar el rol de chamanes de nadie. Si la mujer puneña no quiere *directores espirituales*, lo más probable es que en la sociedad puneña tampoco haya tal tipo de apertura para quienes necesitan tutelar y sentir que dirigen espiritualmente.

En consecuencia cabría inferir, con un razonable grado de legitimidad, que la visión e imagen de la vida puneña tal como la presenta Encinas, debe ser un caso excepcional en el que la cultura democrática preside en las relaciones interpersonales en la diversidad de ámbitos, públicos y privados, en las que ella se da. A mujeres y hombres autónomos y democráticos –¿y también altivos?– debe corresponder igualmente una

atmósfera social y política de similares características. Son rasgos no precisamente de una mentalidad tradicional. Por el contrario, no se trata de patrones propios de la cultura pre-moderna, sino plenamente moderna.

La heteronomía es una característica de sociedades tradicionales, así como de las distorsiones en regímenes o estilos de raíz tiránica, autocrática. Las sociedades modernas funcionan con individuos que, por el contrario, tienen un patrón autónomo que no admite la intrusión ni actitudes directrices en sus vidas. Los patrones intrusivos o directrices atentan contra la libertad de conciencia de cada persona, y en ese sentido son degradantes los patrones de relación en los que aparecen los *directores espirituales*, porque agreden, y se entrometen en el espacio íntimo de la mujer, con el propósito de arrebatarle la capacidad de decidir con independencia, para influenciarla y dominarla. Lo cual es una forma de reproducir roles femeninos de inferioridad.

La mujer es objeto de subordinación cuando en la sociedad se manifiestan patrones de personalidad en los que la dinámica de la dominación y de la intrusión se hacen patentes. Cuando existen quienes sienten las carencias de un líder que les fije metas y proyectos, y cuanto existen maestros que necesitan y que buscan quienes los hagan sentir maestros a través de la alimentación de la necesidad de ser conducidos por quienes los siguen. Es la alianza de dos tipos humanos débiles que se necesitan recíprocamente para afirmar una identidad que los esquivo, que se les huye.

En una sociedad, moderna, democrática e igualitaria, para ser coherente consigo misma y con las premisas de las que parte, cada quien es líder de sí mismo y es capaz de alcanzar sus propias metas, definir autónomamente sus propios proyectos y realizar sus propios ideales. Una mujer dirigida externamente, que requiere al Otro superior que le imponga los contenidos en los que debe creer es incongruente con el proyecto moderno y democrático, basado en la libertad del individuo y la igualdad de los sujetos. El aspecto más negativo, sin embargo, no estaría tanto en la mujer dirigida, sino en las perversiones de quien necesita asumir la dirección y el dominio sobre otro ser humano. Esa es la posición del saboteador; de quien usurpa, saquea y ultraja la identidad ajena, valiéndose para este fin de la manipulación de sus sombras y fantasías. De quien apela a las urgencias no alcanzadas de desarrollo individual para embaucarlo y venderse a sí mismo, en la nocturnidad de la alienación que tienen quienes no cuentan con suficiente fuerza ni estima interior, como el producto que ellos buscan para afirmar su felicidad. Es la posición del que necesita ver que otros hagan, digan y piensen lo que él cree y piensa. Esto es, si es que en

53 En términos del pensamiento lacaniano la importancia del Otro, de lo simbólico, es la relevancia y dominio del superyó en perjuicio del ego. Lo simbólico lacaniano anula el espacio del deseo, de lo imaginativo. En una cultura en la que lo simbólico asume un rol preponderante es natural que se verifique un contexto socialmente represivo. El individuo tiende a aparecer como suturado por la reproducción axiomática de la norma. Se asemeja al androide que carece de conciencia y criterio propio. Su identidad queda definida por el espejo. Ese individuo es según se ve en el espejo del Otro. El otro define la identidad y el ser del individuo.

realidad existe un pensamiento propio adecuadamente construido en un director como ése, y no se trata, más bien, de que él mismo no hace sino reproducir una norma de la que no está plenamente convencido.

La Educación del Indio (¿Y de la India?)

Luego de aproximarnos a su concepto de la mujer puneña con el cual podrá eventualmente ser contrastada la imagen que tiene Encinas de la mujer india, es necesario familiarizarnos de modo general con su idea de la situación particular del indio, pero ahora en un trabajo suyo probablemente intelectualmente más maduro como es *Un Ensayo de Escuela Nueva en el Perú*. El propósito es ganar una sensación, aunque no sea sino provisional y aproximativa, del pensamiento de Encinas sobre el problema del indio en el Perú, de tal manera que luego podamos indagar respecto al papel que tendría la mujer india al tiempo en que escribe este ensayo.

Cuando se refería a la importancia que debe tener el maestro en obtener logros en las políticas educativas decía Encinas que *ningún régimen de política educativa puede tener éxito, si se deja al maestro en el más punible abandono. Si hay países en Hispanoamérica donde es preciso una cuidadosa preparación y selección del maestro, son aquellos donde la educación del indio constituye el problema básico de la nacionalidad (...) el que va a ser factor principal en la tarea de civilizar al autóctono, debe conocer la totalidad del problema racial. Se cree generalmente que la solución del denominado problema indígena es de orden exclusivamente pedagógico, mejor dicho, que la Escuela es la única que puede civilizarlo, realizando la mínima parte de su programa, o sea, enseñando a leer, escribir, contar y rezar!. Evidentemente, para llenar este objetivo limitadísimo basta el clásico maestro de escuela con el silabario en una mano y el catecismo en la otra. Tal supuesto es un absurdo, porque el problema del indio es fundamentalmente económico, esencialmente agrario. El hecho de no haber contemplado este aspecto del problema ha llevado al fracaso todo propósito de querer civilizar al indio mediante la Escuela (...). El indio no puede utilizar lo que lee porque el medio social donde está enclavado le es sistemáticamente hostil. Antes o conjuntamente con la Escuela, es necesario preparar el medio ambiente, mejorar las condiciones económicas dentro de las cuales debe el indio desarrollar su actividad. El indio es un agricultor; toda su historia ha girado alrededor de la tierra, y el tema que envuelve la tragedia de su vida no es otro que recobrar el suelo usurpado por la violencia y el abuso. (...) El Perú debe resolver el problema del indio mediante una intensa acción social, en la que el maestro debe ser uno de los elementos de mayor valía (...) Todo maestro en el Perú está obligado a conocer la historia de la evolución*

política y económica del indio, el régimen administrativo antes y después de la conquista, el proceso religioso, sus industrias, la capacidad productiva, los factores que detienen su progreso⁽⁵⁴⁾

Según la cita transcrita, puede verse que para Encinas, en primer término, el problema del indio no es un problema educativo y que es antes que una materia de orden cultural un asunto de carácter económico, y más particularmente, de naturaleza agraria (el indio es agricultor, dice). Si bien es cierto se trata de un problema étnico (de nacionalidad y de raza), según Encinas, no es menos cierto que existen raíces materiales que no pueden ser obviadas en la comprensión integral del problema. La educación que desconozca la interacción entre ambos factores estaría destinada a no tener éxito.

Más allá, sin embargo, existe un problema que pudiera pasar inadvertido. Existe la noción de civilizar al indio. ¿Hay diferencia entre **educar** y **civilizar**? ¿Qué concepto de educación del indio maneja Encinas, en el que incorpora la idea de la civilización del indio? ¿Por qué no basta hablar de la educación del indio y necesita decir que el indio debe ser civilizado? ¿Es que estamos, acaso, ante una propuesta educativa de corte y contenido etnocéntrico, en el que aparece que el indio en efecto no tiene categoría suficiente de igualdad que la que tiene quien sugiere su educación? En este mismo contexto hay una expresión más o menos constante en Encinas que puede conducir a una mejor definición y precisión de su posición. Es la idea de **redención** del indio. El indio debe ser redimido, porque el indio no ha pasado por el proceso de civilización⁽⁵⁵⁾

¿Quién es redimible? La aparición de esta interrogante, ¿acaso no es reveladora? Se redime al caído, a quien peca, a quien yerra, a quien delinque. También se redime a quien se encuentra en carencia, a quien le falta, a quien padece, sufre y se encuentra en necesidad, en indigencia. De ahí la condición del indio como indígena. El indígena es el afectado de indigencia. No es lo mismo indio que indigente; el indio no tiene porqué encontrarse en indigencia. El indio puede ser el aborígen; pero no necesariamente el indio aborígen es indígena. Sin embargo, el uso ha venido a llamar y entender con la misma palabra la misma condición.

El indio pertenece a una raza; es un concepto étnico. Pero el indigente, que no tiene por qué ser indio, es un concepto derivado del padecimiento de necesidad. Y esta necesidad puede ser tanto material como espiritual. El indio es asimilado en esta doble condición de indigencia. De ahí el carácter valorativo

54 Ob.cit., T.I, pp. 81-83.

55 Dice Encinas que es la escuela la llamada a civilizar al indio. Es revelador por eso el significado del concepto de civilización. Se civiliza a quien no ha pasado por el proceso de civilización, en efecto. Pero ser o estar civilizado quiere decir haber pasado por el proceso educativo propio de una civilización determinada. Civilización a la que, por cierto, no pertenece el indio. Si acaso cupiese usar este término sin incurrir ya en una contradicción, el indio pertenece a la civilización andina. No a la civilización occidental de orígenes indoeuropeos, judeocristiana, de raíz romana y española. Y más allá de este distinguo, es igualmente indispensable recordar que el origen etimológico de la voz civilizar está vinculado a la noción de ciudad, esto es, de la urbe. La cultura del indio es una cultura eminentemente rural. Las ciudades de indios no existen. Ellos viven en grupos, en comunidades, no en la organización urbana propia de quien no reside en el campo. El indio es por esencia campesino. No ciudadano. Es parte de su naturaleza vivir en el campo y nutrirse de las tradiciones ancestrales del campo.

que no deja de aparecer en quienes lo perciben en una posición inferior. Es la posición del hermano menor o del desvalido, del desatendido, del descuidado, del olvidado. También del menospreciado, del abusado, del humillado, del ultrajado ¿Qué hace que el indio sea concebido en esta condición? ¿Puede obviarse de la idea de redención una calificación valorativa negativa en la perspectiva que del indio tiene Encinas? ¿Es la suya una actitud imparcial, o existen elementos que lleven a pensar que se siente afectado por culpa? ¿No es ya la suya una actitud discriminatoria, que supone una perspectiva desde la que se prejuzga inferioridad del indio? Al parecer porque comparte y se conduele el dolor del indio es que reclama el cambio que lleve a una transformación de la situación de desventaja, de discriminación, en que aparece, ¿pero es neutral su compasión? ¿no oculta, acaso ya, en sí misma, una representación de superioridad de base etnocéntrica, ligada, de repente, a un sentimiento paternalista originado en la impresión de que *el pobre salvaje* carece de los medios materiales y del conocimiento superior que yo poseo? ¿no existiría detrás un juicio cultural supuestamente de carácter universal y objetivo que es común a quienes establecen una relación de abuso con el indio y con su cultura? ¿No se trataría, más aún, de una proyección de la propia culpa para indemnizar a quien se ve maltratado para que “sea como yo soy y tenga las oportunidades que yo prefiero tener”? ¿No se trataría, también, de obviar una alternativa que le dé un espacio especial al indio sin imponerle una educación ni un tipo de adaptación a la *civilización* a la cual pertenece Encinas?

Aún cuando se trata de una lista claramente inabordable de preguntas, la exigencia de respuestas no será atendida en este trabajo. Baste indicar, sin embargo, que es necesario distinguir entre civilizar o educar, y dominar. El dominio es una forma de violencia. Juan Ansión habla de la escuela como forma de **violencia simbólica** en las comunidades campesinas. Este tipo de violencia se da no en los casos de *imposición de un universo cultural determinado, sino en la imposición de un universo cultural como si fuera el único válido. Al aparecer así un universo cultural particular como si fuera el único legítimo, se encubren las relaciones sociales de fuerza que precisamente hacen posible la imposición de este determinado universo cultural. El uso de la violencia simbólica es utilizado dentro de toda lógica de*

dominación para que la relación de fuerza que de hecho se impone, pueda aparecer al dominado como “natural”, “justa”, o, por lo menos, como la única posible⁽⁵⁶⁾. En vista de la advertencia de Ansión, asumiré, provisionalmente, la buena fe étnica de Encinas y supondré que su juicio sobre la situación del indio carece de un tono etnocéntrico, que la educación que propone no será una forma de violencia simbólica, y que su propuesta se inspirará en un espíritu de respeto, de pluralidad y de respeto por las diferencias, sin discriminación.

“(…) es necesario distinguir entre civilizar o educar, y dominar. El dominio es una forma de violencia. Juan Ansión habla de la escuela como forma de **violencia simbólica** en las comunidades campesinas”

Para que desaparezca la condición indigente del indio, entonces, Encinas señala que no basta con enseñarle a leer, escribir y rezar. Es necesario que se le eduque, sí. Sin embargo, la educación no basta para redimirlo. La educación cumple un papel en la redención; pero son necesarias otras cosas más para que la redención sea cumplida. Encinas piensa y desea en cambios radicales, ciertamente, pero no aboga como líder de la protesta abierta ni de la revolución en la lucha por el cambio en las estructuras⁽⁵⁷⁾. Su revolución es educativa, y mediante ella empoderará al indio con destrezas que le permitirán el acceso a mayores oportunidades, antes reservadas sólo al círculo de los privilegiados⁽⁵⁸⁾. Opta por una alternativa gradual de cambio. Es la opción del cambio en la conducta, en la manera de aprender, o reaprender, a vivir y a hacer las cosas de un modo distinto⁽⁵⁹⁾.

Teniendo claro que la enseñanza de la lectura, la escritura y la oración no bastan, Encinas propone un sistema educativo que facilite y conduzca al cambio, en el que

56 Ansión, Juan; *La Escuela en la comunidad campesina*, Proyecto Escuela, Ecología y Comunidad Campesina, Ministerio de Agricultura, Ministerio de Educación, FAO, COTESU, Lima, s/f, p. 67

57 Recuerda en su *Ensayo* Encinas que en el periodo que le tocó ser Diputado exigió la devolución de tierras que es a su vez el paso primordial hacia la libertad económica (ob. cit., T. II, p. 12). Recuerda también que el año siguiente a su reclamo se produjo el primer mitin de indios, miles de ellos desfilaron por las calles de la ciudad. Para mí, ese espectáculo fue la resurrección de la raza explotada y envejecida. El sueño más acariciado de mi vida se convertía en realidad. Cuantas veces había visto pasar al indio maniatado, rumbo al cuartel, a la cárcel o a la gleba; ¡aquel día fue el amo de la ciudad! (loc. cit.).

58 Dice Encinas que la estrecha mentalidad del burgués ha otorgado al indio la máxima concesión de arrinconarlo y reducirlo, poniendo en sus manos el abecedario y el catecismo, llegando a la misericordia de algunos a permitirles algunas nociones de agricultura, pero nada más. Para semejante criterio la Escuela que acabamos de bosquejar significará una institución revolucionaria, desde luego peligrosa para el orden social. Nosotros aceptamos de antemano el epíteto y declaramos que la política educacional del indio, no puede tener otro carácter que la de una real y evidente revolución (ob. cit., T. I, p. 94).

59 Para Encinas la escuela no debe estar separada de la vida. Por eso dice que la Escuela debe comenzar infundiendo la más grande confianza y demostrando previamente su utilidad social. Para ello debe ejercitar su acción cerca del adulto, interesándose en las actividades de su vida, tales como el trabajo, las distracciones, los alimentos, las relaciones sociales, alentándolas, encarrilándolas, quizá transformándolas. Cuando el adulto considere la Escuela como una institución no hostil a su manera de vivir y que, al contrario, coopera en ella, el absentismo escolar desaparecerá (...). La Escuela, antes de organizarse pedagógicamente, estableciendo planes de estudio, programa, honorarios, etc., debe organizarse socialmente, creando en la aldea diferentes grupos para mejorar la agricultura, la crianza de animales domésticos, la arquitectura, la higiene pública y privada, el deporte, la danza, la música, las sociedades cooperativas de producción y de consumo, las de auxilio mutuo, las de la protección a la infancia, a la vejez y al enfermo. Ni uno solo de estos elementos debe dejar la Escuela sin acción (ob. cit., T. I, pp. 92–93).

la eliminación de la discriminación sea consecuencia de la adaptación de la educación oficial a una realidad eminentemente rural⁶⁰, mediante métodos experimentales que nazcan fundamentalmente de la observación de las necesidades prácticas de la colectividad a la que se va a educar. Esa Escuela Rural de Encinas *significa tierra propia, puesto que no va a preparar peones, sino campesinos, quienes más tarde se transformarán en agricultores. Antes la Tierra que la Escuela, tal es el lema de toda política educativa a favor del indio (...)* Situada en el centro de una comunidad de indios se convierte en el propio hogar del indio, donde van a acudir sin distinción de edad ni de sexo, no sólo en busca de silabario, sino de demanda de un consejo, de un apoyo, de una protección contra el abuso (...) Arrancar al indio del medio en que vive, apartarlo de sus diarias ocupaciones, limitar su actividad cerrándolo dentro de los cuatro muros de una sala destartada, poniéndole ante los ojos las 24 letras de un alfabeto que nada significan para él, es a todas luces un absurdo⁶¹. La finalidad social que cumple la escuela para la "redención" del indio, como se ve, atraviesa la normalidad del sistema educativo ordinario, porque acerca la escuela a la comunidad, y dentro de la integración de una y otra atiende a las necesidades de varones y mujeres. Es una escuela rural coeducativa, mixta, en la que no hay distingo de sexos en las clases en las que se imparten los contenidos. El modelo de Escuela rural y democrática de Encinas tratará de superar las ambivalencias inherentes a las violencias de la propuesta centralista. Su escuela debiera ser un espacio de integración. Un espacio atractivo y apetecible para quien, hecho en el campo y a las inclemencias naturales del clima y de las estaciones, no tiene en la escuela una forma natural de aprendizaje.

En buena cuenta, el mensaje de Encinas es, primero, que el indio debe salir de la situación de explotación económica y espiritual que lo afecta; segundo, que la escuela es un medio que para "redimirlo", aunque no tienen la condición de medio eficaz para eliminar por sí misma la explotación, que es la causa de su miseria; tercero, que la educación que ofrece la escuela al indio debe formar parte de su vida de forma tal que se incorpore de modo natural al clima en el que desarrolla normalmente los ciclos de su actividad y ocupaciones cotidianas; y cuarto, que en una escuela rural como la que propone habría un nivel tal de motivación y aceptación que la asistencia general de alumnos, sin distinción de edad ni de sexo, garantizaría el deseo de aprender.

En este mismo capítulo me he preguntado por la propuesta que según Encinas debiera ofrecer la escuela en relación con el problema de la relación entre sexos en general, y sobre el problema de género en el indio en particular. ¿Qué cabría decir sobre esta pregunta

ahora una vez planteados algunos de los argumentos de Encinas sobre estas materias?

Lo primero que habría que decir es que Encinas no aborda la pregunta de manera directa, frontal ni expresa. En segundo lugar, que él distingue el concepto de mujer "puneña" del concepto de mujer "india". No son lo mismo para él. Los atributos de la mujer puneña no se adjudican a la mujer india. Los separa. Cuando habla de la mujer puneña habla de una mujer autónoma y reflexiva, que no admite injerencia en la organización de su hogar o que es capaz de tomar decisiones públicas fuera de alguna posible influencia externa. Ella misma es dueña de su destino.

En tanto que las referencias a la mujer india se inscriben en una problemática en la que ella no aparece como sujeto diferenciado. La mujer india es tratada en un solo programa narrativo: el problema del indio, en general. No hay más distingo que el que se acaba de referir al hablar de la asistencia a la escuela rural bajo una perspectiva coeducativa, mixta. No existe análisis sobre modos específicos de tratamiento o de reacción, ni de conductas particulares identificables propias de la mujer india. La mujer y el hombre indio están implicados en una unidad no desmadejable. Por eso mismo no es posible inferir que la mujer india es como la mujer puneña. La mujer india no sería, por eso, una mujer autónoma, moderna. Por omisión sería, entonces, una mujer funcionalmente dependiente del hombre y viviría en situación de subordinación social.

Si el indio es presentado como un grupo humano integrado por sujetos cuya existencia debe ser tutelada (categoría de *los redimibles*), es obvio que se trata de un problema de falta de igualdad y hasta de discriminación. En suma, un problema de injusticia. Una injusticia en doble nivel: ni la raza india, ni la mujer india son reconocidos como sujetos con voz propia en la vida política nacional. Esta sería la razón por la que Encinas adopta la actitud ética de quien exige políticas de "redención", esto es, de remedio, de cuidado (*care*), de cura. La injusticia se expresa como desigualdad, formal o material, en relación del trato preferente (privilegiado) que reciben unos respecto de otros. La actitud ética lleva a denunciar, y la denuncia demanda reparación y una protección preferente a quienes tienen una relación comparativamente desventajosa, desigualitaria. Son menos iguales que otros. Se trata como desiguales a los iguales. Se da un trato favorable a unos en comparación con otros (los indios frente a los no indios, y las indias frente a los indios, pero también, en general, a la mujer frente al hombre). Por tratarse de un trato menos favorable, además, se advierten supuestos de discriminación. No sólo hay diferencia, sino que la diferencia es una diferencia que da un trato marginal y

60 Advierte Encinas que *lógico es suponer que la actividad integral del indio no se detendrá en una Escuela Rural o en la dirección de una aldea. La línea de cultura se extenderá sin más límite que la capacidad mental del individuo. Así el indio tendrá las mismas oportunidades, pero mayores privilegios - en razón de su condición económica - para seguir sus estudios. La Escuela Rural, como una institución de carácter social, mantendrá sus puertas abiertas indefinidamente. Nada de años de estudio, ni periodos de enseñanza para pasar de un ciclo a otro (...)* Así el indio podrá alcanzar en una Escuela Rural la cultura necesaria para ingresar a los denominados colegios de enseñanza secundaria, aún a las mismas escuelas profesionales. No hay razón para suponer que, con este hecho, apuntamos una utopía, o sostenemos un absurdo (ob. cit., T. I, p. 94).

61 Ob. cit., T. I, p. 92.

de inferioridad a un grupo respecto del que mantiene el control y el poder.

El problema es cuádruple. Primero, porque se trata de una sociedad y Estado nacionales con características de dominio propias de un régimen patriarcal. Segundo, porque en este régimen patriarcal el indio carece de identidad ciudadana y, por lo tanto, política; el indio, simplemente, no es sujeto y, por lo mismo, carece de derechos y se limita a cumplir funciones que le son adscritas a los diversos roles que cumple en y para el órgano al que pertenece: su comunidad⁶². Tercero, porque en el régimen patriarcal en general la mujer puneña carece también de una posición de igualdad sustancial en sus derechos como género diferente respecto de los del varón (no obstante los niveles relativos de autonomía reconocidos en el ensayo de Encinas). Y cuarto, porque la propia mujer india es parte de una subcultura igualmente patriarcal y androcéntrica, como es la comunidad tradicional andina (en particular, incluso, la altiplánica). De todos los niveles de desigualdad, en consecuencia, la mujer andina se encontraría entre los más bajos: vivir en una época de paradigmas patriarcales, en un país de régimen patriarcal, en una organización culturalmente patriarcal, y encima de todo ello tener sexo femenino, con toda la connotación minusvalorante que eso significa.

Las asimetrías de esta situación revelan que lo femenino en Encinas no tiene las características abstractas de la categoría universal. No *la mujer* universal. Debería más bien hablarse de “los femeninos” en el pensamiento de género. Un femenino propio de la mujer puneña, autónoma, más próxima a la mentalidad moderna; y un femenino indio, carente casi por completo de presencia. En tanto la mujer puneña se siente autónoma y es capaz de ejercitar su autonomía, no ocurriría lo mismo con la mujer india, que mantiene relaciones de interdependencia con el hombre indio en un hogar y familia indios, que viven en sometimiento al poder y dominio de una oligarquía cuya cabeza visible y próxima a ellos son los gamonales y caciques.

La mujer puneña puede, no obstante su autonomía, sin embargo, estar afectada de condiciones de marginalidad; sin embargo, sí tiene un mínimo indispensable de voz en la deliberación, así no sea sino en la esfera de lo doméstico. La mujer india, de otro lado, tan no tiene voz que ni tiene

capacidad de expresarse en el lenguaje oficial que es el castellano. Ambas son seres con derechos callados, en una situación de desprotección y de minoría; *no tienen derecho*, para usar la expresión clásica de Hannah Arendt, *a tener derechos*, y entre una y otra la mujer india es todavía más muda, con las mudeces que comparte con el indio, porque tienen menos derecho a tener derechos que la mujer puneña⁶³. La mujer india, en este contexto, se encuentra entre los últimos eslabones de la cadena valorativa a la par que el indio varón. Las conquistas históricas de ciudadanía y de pertenencia a sí misma aún no le alcanzan.

Son pues dos tipos de desigualdad las que afectan a *las mujeres de Encinas*. La primera es en principio la **desigualdad material**, que afecta con mayor claridad a la mujer puneña. La segunda es una desigualdad que, además de material, es, antes, una **desigualdad de carácter formal**: la mujer india ni siquiera es igual ante la ley. La ley no la reconoce a ella ni al indio como sujeto de derecho; son poco más que no personas, antes, para el sistema jurídico: son súbditos formales en su relación con el Estado, y siguen siendo el mero objeto con el que se relacionan quienes, ajenos a la relación interna entre sexos propia de su comunidad, sí son sujetos de derecho. Es decir, si el mínimo es la igualdad ante la ley, la mujer india (y también el hombre indio) no tiene tal igualdad (no es ciudadana/o), y mucho menos los niveles superiores que son la igualdad en la aplicación de la ley⁶⁴, ni la igualdad material de carácter cultural, económico y social.

De manera que la materia no quede soslayada, es necesario dejar apuntado que, no obstante las reiteradas referencias que se hace al papel limitado (casi silenciado) que tiene la mujer india en la sociedad en la que vive Encinas, a comienzos del siglo XX, la relación entre varón y mujer no necesariamente aparece como una relación de oposición en la propia cosmovisión andina. Puede recordarse a este efecto el texto *Roles y valores de la mujer andina*, de Aurora Lapidra, en el que señala que la participación de la mujer en el espacio económico es asumido *desde la racionalidad de la cosmovisión andina, es decir, no como una oposición entre hombre–mujer, sino en sentido de interdependencia y complementariedad*⁶⁵.

En el marco de esta cosmovisión, por tanto, pudiera no resultar del todo apropiado, desde el punto de

62 Adicionalmente cabría anotar, casi a título de tautología, que la situación del indio, más allá del abuso que de él hagan quienes interactúan con él, tiene una connotación cultural esencial que hace que carezca de tal ciudadanía. La ciudadanía es una realidad política exclusiva de la modernidad. Sólo en la edad moderna aparece el sujeto. Antes, en el mundo premoderno o tradicional, la razón se vivía como cosmos, como orden natural en el universo, en el que el hombre, criatura al cabo del orden viviente, es una realidad más que se integra funcionalmente en el gran orden universal. El indio del ande y del altiplano vive en ese mundo premoderno y tradicional. Su cultura no concibe al sujeto distinto y diferente, con derechos ante el Estado. El indio adquiere su ser de la función que desempeña en su comunidad. Es la concepción orgánica del individuo y de la sociedad. La suya no es una razón instrumental, sino mítica, cósmica, natural. Su vida política es parte de su vida doméstica y se realiza en la ejecución de tareas que no tienen una finalidad privada ni egoísta, sino siempre comunitaria.

63 Estas afirmaciones no deben, sin embargo, quedar descontextualizadas. Si bien cabe decir que la mujer india *no tiene derecho a tener derechos*, no es menos cierto que ello ocurre en cuanto a su relación con la . sociedad nacional y con el Estado nación. En su propio ámbito natural simplemente la noción de derechos es inexistente. El sujeto y el derecho son fenómenos propios de la sociedad moderna. En sociedades premodernas la persona tiene funciones que derivan de una concepción natural. No hay separación entre la esfera privada y el espacio público. La persona es por su condición comunitaria, política. El individuo es una construcción propia de la representación que del hombre tiene la modernidad.

64 La igualdad *ante la ley* supone que el legislador no puede dictar normas que arbitrariamente excluyan a unas personas en razón de su sexo, raza, credo, edad, etc. del reconocimiento y goce de derechos. La igualdad en la *aplicación de la ley* tiene que ver con los efectos desiguales que puede producir la aplicación de la ley, lo cual debe evitarse mediante la regularidad de su aplicación para todas las personas concretas.

65 Lapidra, Aurora: “Roles y valores de la mujer andina”, en *La Escuela Rural. Variaciones sobre un tema. Selección de lecturas*. Proyecto, Escuela, Ecología y Comunidad Campesina, compiladora: Carmen Montero, Ministerio de Agricultura, Ministerio de Educación, FAO, COTESU, Lima, 1990, p. 274.

vista antropológico, valernos de categorías propias del análisis de género para examinar y evaluar los planteamientos de un autor, sobre el que, es justo reconocerlo, se carece de elementos suficientes para juzgar si es que, al tratar el problema del indio, la razón por la que limita sus referencias a la mujer india (subsumiendo el tema dentro del problema del indio, a secas) ello ocurre porque él mismo no advierte los problemas específicos que la afectan en el mundo tradicional en el que ella vive y se desarrolla, o si lo hace porque, contrariamente, conoce y sobrentiende suficientemente la problemática etnológica especial en la que la relación entre sexos en la comunidad y la cosmovisión andina no puede simplificarse ni reducirse al marco de roles y de problema propios de la sociedad moderna y de la civilización occidental

La mujer india, por eso, no es la mujer moderna que se ve como socialmente opuesta al varón en la asignación de su dominio a la esfera privada. La mujer india comparte funcional y protagónicamente el espacio público y colectivo tradicional con el varón⁽⁶⁶⁾. En el mundo y visión tradicionales el individuo no está aislado de su comunidad, sino que se fusiona con ella, está adscrito a ella. En la cosmovisión tradicional el espacio privado del individuo, sencillamente, no aparece, porque lo público y lo privado no se distinguen, como tampoco se distinguen sujetos de una sociedad en la que conviven en medio de los umbrales, de las fronteras y de los límites para las burbujas de su autonomía.

IV. Ciudadanía Femenina. ¿Elementos de la Acción Afirmativa en la Norma Electoral?

En vista de los antecedentes previamente referidos, ¿existen elementos adicionales en el pensamiento de Encinas que permitirían advertir una posición más clara, más allá de los rasgos presentes en los dos trabajos examinados, sus *Causas de la Criminalidad Indígena*, y su *Un Ensayo de Escuela Nueva en el Perú*? Me parece útil para darle un trato correcto al pensamiento de Encinas, exponer sus posiciones durante una etapa posterior de su vida, correspondiente a los años 1945 al 1947, mientras le correspondió representar a Puno ante el Senado durante el período de Bustamante, en calidad de independiente. Esas posiciones aparecen en el libro *Diseñando el Perú. José Antonio Encinas*,

Alberto Ulloa Sotomayor. Pensamiento político 1945-1947⁽⁶⁷⁾.

Diseñando el Perú contiene un extracto de la experiencia parlamentaria de Encinas durante su último período en el parlamento peruano, unos diez años antes de su muerte. Los temas que llaman su atención son muy variados, pero de ellos selecciono como los más relevantes su apoyo a la coeducación en el debate de la Ley Orgánica de Educación⁽⁶⁸⁾, un caso de discriminación por prejuicios sociales y religiosos⁽⁶⁹⁾ y, finalmente, el del proyecto de municipalidades en el que interviene en relación al voto obligatorio de la mujer⁽⁷⁰⁾.

El Caso del Voto Obligatorio de la Mujer en las Elecciones Municipales

Creo que existen elementos en el pensamiento de Encinas que permitirían sugerir, a partir de una política de intervención del Estado como agente de corrección de la situación social, que este autor postula y adhiere a favor de la acción afirmativa. Estos elementos pueden encontrarse, por ejemplo, en la defensa del voto obligatorio de la mujer en las elecciones municipales.

El voto de la mujer no fue una realidad sino hasta el año 1955⁽⁷¹⁾, y la elección municipal no tuvo lugar sino hasta el primer período del Presidente Belaunde. Por eso es importante no pasar por alto que la intervención de Encinas en el Senado tiene lugar respecto del artículo de un proyecto de ley que no llegó a convertirse en ley. Su argumentación no prosperó ni logró convencer a la representación del período 1945-1948.

Encinas, en principio, expresó su posición a favor del voto obligatorio de la mujer en los procesos electorales municipales. Esto es, proponía que el voto de la mujer no fuera facultativo. En su opinión *excluir la de esta obligación significaría mermarle, en cierta forma, el derecho que la Constitución le confiere (...) la mujer debe entrar directamente en pleno ejercicio de la función municipal. La ley debe obligarla*⁽⁷²⁾

¿En qué consiste la doctrina de la acción afirmativa? Son medidas que se adoptan para favorecer un trato más favorable con la finalidad de alcanzar una igualdad material efectiva en beneficio de grupos

66 A la luz de este espíritu antropológico, que da espacio especial a la diferencia cultural entre grupos etnológicamente diversos, debe tenerse presente que las referencias hechas sobre la imagen de cosidad de la mujer india en el primer acápite de estas reflexiones debiera verse a la luz del proceso de formación de Encinas. No debe quedar como que Encinas pensó que la mujer india fue un ente. Su paso por una maestría en antropología debió darle una nueva dimensión a su comprensión del problema indio, dimensión que no tendría toda su riqueza en el primer trabajo de Encinas que, además, tenía un propósito básicamente jurídico, y ello en razón de la finalidad académica por la que lo realiza. El marco jurídico pudiera haber cerrado, por exigencias metodológicas naturales de la disciplina, el examen o reflexiones de aspectos de carácter etnológico derivados de la problemática desarrollada.

67 Editado por el Centro de Investigación Legislativa del Senado de la República, Lima, 1991.

68 *Diseñando el Perú*, p. 521.

69 *Ibid.*, pp. 522-523. El caso se refería a un memorial presentado por padres de familia del colegio nacional de mujeres de Puno, en el que la directora, que era también superiora de una congregación de monjas franciscanas, les negaba la matrícula a diversas alumnas en base a prejuicios sociales y religiosos. Encinas pidió el acuerdo del Senado para que el Ministro de Educación ordene la matrícula en razón de la obstinación y empecinamiento de la directora. La posición de esta consistía en negar la matrícula a quienes no pudieran demostrar que eran hijas legítimas y de padres católicos, así como a quienes habían participado en el desfile de carrozas del último carnaval. El caso fue expuesto como una violación del principio de igualdad entre los hombres.

70 *Ibid.*, pp. 571-580, 581-583.

71 Ver la Ley 12391, que reforma la Constitución de 1933 reconociendo el derecho de voto de la mujer.

72 *Ibid.*, p. 573.

sociales que son objeto de marginación. Las medidas de acción afirmativa respecto a la mujer consistirían en alternativas que se dictan para remediar las desventajas del género femenino. En el caso que es materia de estas reflexiones se trataría de alternativas políticas que permitirían su incorporación en el mundo de la ciudadanía. Esto es, asegurarles una posición con capacidad deliberante y representativa en los procesos electorales de nivel municipal.

¿De qué mujer hablaba Encinas cuando abogaba por la extensión de la ciudadanía mediante el reconocimiento del voto obligatorio? ¿Se trataba de la mujer en general? ¿Habría olvidado en el Senado las preocupaciones por sus mujeres concretas? Las respuestas podemos intentar deducirlas de los argumentos que expuso en las sesiones sobre el mismo tema.

Luego de sustentar por qué la Constitución no impedía la opción del voto obligatorio para la mujer⁷³, presentó sus argumentos en contra de quienes sustentaban que la mujer no se encontraba preparada para votar. Esta posición suponía que las mujeres carecían de la formación necesaria para elegir y para tomar decisiones políticas. El supuesto al interior de esta posición sería que los hombres, todos, sí tenían formación para votar; que el ámbito natural de la mujer no la había hecho y formado sino para el espacio privado, doméstico. En consecuencia, el concepto de ciudadanía derivable de esa postura sería que la ciudadanía debe ser restrictiva de los hombres, toda vez que las mujeres, funcionalmente inferiores a los hombres⁷⁴, están incapacitadas para ver por sí mismas respecto a su destino político, el de las localidades o comunidades en las que residen y el del país en general. El voto es un asunto público, y el espacio propio de la mujer es el privado. Ellas conocen qué hacer y son formadas para gobernar sus casas pero desconocen cómo debe gobernarse la ciudad, el pueblo o, por último, el Estado.

Las respuestas de Encinas abordaron esta línea argumentativa teniendo en consideración, de modo particular a la mujer india. Esto es, basó el eje de sus razonamientos precisamente en el grupo social que menor consideración recibía: la población india, y dentro de la población india las mujeres indias. En tanto que la discusión en el Senado fue llevada a partir de la experiencia doméstica, en la que permanecía

la experiencia de hegemonía patriarcal y de dominio del hombre, Encinas llama la atención por un grupo étnicamente discriminado como era el indio, sometido a la incomprensión, explotación y abuso por el régimen imperante; y de este grupo a la población femenina, cuya imagen tampoco recibía el suficiente reconocimiento ni visibilidad en el espacio político por la clase dirigente. La suya se presentaba como una posición que, por renovadora en el sistema político, resultaba incómoda, cuestionadora y radical del estado de cosas, todavía en la última mitad de la primera parte del siglo XX.

¿Qué dijo Encinas? *Que nuestras mujeres tienen cultura cívica (...) No sólo en aquellas que proceden de la universidad, sin en las que en una u otra forma intervienen en el proceso social con la misma emoción, la misma inquietud, el mismo interés que cualquier mujer del mundo*⁷⁵. Este argumento resalta la igualdad de la mujer, más allá de las diferencias de educación entre ellas. Esto es, llama la atención sobre el hecho de que la cultura cívica está más allá de los grados de educación logrados. Tanta educación o cultura cívica puede tener quien recibe formación universitaria, como quien no la tiene. El asunto central en materia de cultura cívica no tiene que ver con las etapas de la educación formal y oficial recibidas, sino con factores relativos a la emoción, al interés, a la inquietud de raíces sociales. No es materia de conocimiento sino de actitud social. El conocimiento no garantiza cultura cívica. El voto no debe restringirse en base a la cultura presunta que pudiera encontrarse entre quienes alcanzan la educación superior. La educación superior no es garantía de emoción, interés ni inquietud cívica.

Pero, como ya adelantamos, lo central de su argumentación radicó en el paradigma que utiliza para explicar la cultura cívica de la mujer. Si hay algún grupo entre todos los grupos sociales, todavía hacia 1945, que se presumía incapacitado para decidir por sí mismo, eran los indios, la población andina, quechua, o aymarahablante, o el de los grupos étnicos de la amazonía. Si había alguna forma efectiva de contrastar la imagen de que la cultura cívica más distinguida se encontraba entre quienes recibían instrucción superior, no había modo de hacerlo de forma más clara y contundente, que exponiendo cómo, a quienes se presumía minusválidos y dignos de tutela como seres de inferiores en la escala cultural y económica, eran entre quienes podría encontrarse los mejores

73 Recuérdese que la Constitución de 1933 sí permitía el voto de la mujer en las elecciones municipales. El problema era que no especificaba si éste era un voto facultativo u obligatorio. El debate se produce porque la mayoría sostenía que el voto debía permanecer como facultativo, en tanto que Encinas sostenía que la referencia constitucional era que la mujer tenía obligación de votar. Para sustentar este argumento afirmó que el principio constitucional era el voto obligatorio para todos, y que cuando la Constitución quería modificar esta norma general lo hacía expresamente. El caso que mencionó para apoyar este parecer fue el del voto de los varones en elecciones nacionales que contaran con más de 60 años de edad. En contra de este argumento cabría explicar que el Artículo 88 de la Constitución de 1933 se ponía en el caso de las elecciones nacionales, en cuyo supuesto efectivamente el principio era el voto obligatorio, pero exclusivamente para los varones. El artículo sobre las elecciones municipales no cubría sino las elecciones locales. Por eso la interpretación de Encinas podría no tener un sustento inmovible.

74 En la primera legislatura de 1945 presentó un proyecto de reforma constitucional en el que proponía el voto obligatorio de la mujer. Al sustentarlo señaló que *la mujer ha demostrado, sin la menor duda, que no es cierta su inferioridad, porque ha logrado mantener el más alto exponente de esfuerzo, tanto en la vida política cuanto en los trabajos de mayor intensidad como ha ocurrido con las industrias pesadas (...) La Constitución ya reconoce a la mujer el derecho a voto en las elecciones municipales, y poca es la distancia, casi ninguna, entre la vida comunal y la vida política. El proyecto, en primer lugar, reconoce a la mujer su condición de ciudadano y, consecuentemente, le concede el pleno uso de sus derechos políticos. En esta situación, no sólo es anhelo de la mujer peruana, sino obligación de todo político que sabe la valiosa misión que cumple la mujer en la vida social del país.* Ibid., p. 57.

75 Ibid., p. 577.

argumentos para defender el voto de la mujer. Y entre todas las mujeres, también el voto de las mujeres universitarias.

En otras palabras, la mujer india, no la costeña, es convertida en el paradigma contrario al dominante, y le sirve para enrostrar los vacíos en el paradigma del conocimiento y de la universidad. El más humilde contradice y funda los derechos de aquellos a quienes el mundo otorgaba general reconocimiento en un nivel más alto.

En esa misma ocasión decía Encinas que la emoción, inquietud e interés por los procesos sociales se presentaba *inclusive, con nuestras mujeres aborígenes, en cuyos ayllus tuvo intervención directa o indirecta en todos los asuntos que entonces se debatían. Esa inquietud de carácter social, no es específica de la mujer de la costa, la encontramos hoy mismo en las serranías del Perú*⁽⁷⁶⁾. La intervención e interés de la mujer andina se refiere a las actividades que realiza en el *laboreo de la tierra; ocupada intensamente en la construcción de casas, escuelas*⁽⁷⁷⁾.

La mujer india, desde la posición que asume en la vida en comunidad de su entorno tradicional, resulta erigiéndose en modelo de igualdad de la mujer. Eso llevaba a Encinas a sostener que *debemos considerar que la mujer, en el orden jurídico, mental, psíquico y social, es igual al hombre. Si a este se le concede el derecho y la obligación de votar, ¿qué razón hay para excluir a la mujer de esa obligación y derecho? ¿por qué hemos de insistir en las viejas teorías de que la mujer es inferior al hombre, teniéndola en estado de minoría y de tutela*⁽⁷⁸⁾. El sustento concreto para afirmar la igualdad, es precisamente el caso opuesto al que aconseja el sentido común, según la opinión dominante. Encinas dice que la mujer, en general no es inferior sino que es igual al hombre, y que por ello no debe excluirla del derecho al ejercicio del voto. Encinas recurre a la presentación del absurdo.

Para la norma, para el promedio, resulta hasta ofensivo para su sensibilidad social y para su comprensión del mundo, que se sustente la igualdad de la mujer en base a la situación de la mujer india. La misma mujer india explotada, ignorante, y analfabeta, que no es parte del canon, de la nacionalidad ni de la ciudadanía para el mundo oficial. La mujer india aparece, para ese mismo mundo oficial, como el espectro de lo censurado, de lo incómodo, de lo siniestro, de lo abyecto. La mujer india es una excrecencia de la vida social para ese mundo ordenado, previsible, limpio, leído y civilizado.

Mencionarla equivale a la irrupción de un tumor en la salud de las costumbres sociales. Y sin embargo esa misma mujer es presentada como ejemplo de cultura cívica; como modelo de emoción, entusiasmo e

interés por su comunidad. No lo es el ama de casa, que gobierna en sede doméstica. Es la mujer paria; el ente que poco más o menos vegeta entre el pastoreo y la ausencia de aseo que delatan sus humores andinos. La mujer no aceptada, no reconocida, no comprendida, no incorporada, excluida es el patrón que debe servir para aprobar una ley sobre la igualdad. Su opuesto, la mujer de la costa y del hogar urbano, aparecería así como el paradigma opuesto: el de la mujer que acepta su subordinación y dependencia del varón; la mujer que sobrevive en la esfera privada y que no puede servir de estímulo para quien deba recibir reconocimiento en la esfera pública.

“(...) La india no reconocida pero integrada a su entorno comunitario es una mujer naturalmente más mujer que la mujer que se recluye en la sede de su hogar, en la celda o desván doméstico, y que no alcanza a trascender la esfera de su entorno privado”

Pero tan luego como sustenta la igualdad de los géneros masculino y femenino Encinas debe reconocer la debilidad constitucional de su argumento: no obstante la fuerza que tiene el ejemplo de cultura cívica de la mujer india, el texto constitucional prohíbe el sufragio de quienes no sepan leer y escribir. Decía que *según la Constitución del Estado sólo pueden votar los que sepan leer y escribir. Pues bien, la “india” en un 98 por ciento no reúne por desgracia esa condición y de allí que esté excluida del sufragio*⁽⁷⁹⁾. Este reconocimiento no hace sino consolidar la mayor fortaleza del argumento crítico de Encinas. La india no reconocida pero integrada a su entorno comunitario es una mujer naturalmente más mujer que la mujer que se recluye en la sede de su hogar, en la celda o desván doméstico, y que no alcanza a trascender la esfera de su entorno privado.

¿Elementos de una Medida de Acción Afirmativa?

Lo que Encinas propone en 1945 es la extensión del voto obligatorio para la mujer. Reconocérselo significaría que desaparecería el obstáculo que les impedía no poder votar; que les impedía expresar y agregar en el colectivo municipal de la lógica de las decisiones políticas sus propias preferencias políticas. La idea y

76 Loc. cit.

77 Loc. cit.

78 Ibid., p. 578.

79 Ibid., p. 580.

fundamento es que, privadas del trato preferente y favorable, las mujeres no tendrían posibilidad material de actuar como iguales que los hombres. El propósito es promocionar el equilibrio, y volver simétrico el espectro de derechos entre los sexos, eliminando la situación permanente que genera ventajas y predominio del poder y capacidad de elección y preferencia de los hombres. La meta final a conseguir es facilitar la igualdad de oportunidades para las mujeres, de tal manera que puedan participar en aquellos espacios públicos de las que estaban históricamente excluidas.

La propuesta de Encinas, entonces, constituye una medida que acelera la igualdad material. Una medida, además, que no constituya una forma de discriminación respecto de los hombres y que afirme la inversión de la relación injustamente hegemónica que privilegia al hombre sobre la mujer.

¿En qué consiste la situación de desigualdad de la mujer que quiere revertir la propuesta de Encinas? Lo más notable y claro es que la mujer no estaría en condiciones de desempeñar efectivamente su condición de ciudadana. La mujer que no vota no es una mujer representada. Una mujer que no vota carece de la dimensión de representación política. Sus derechos políticos aparecen como desconocidos. Y el desconocimiento, como una forma de no reconocimiento de su identidad política, es un daño que debe repararse, a fin de que se le declaren en su favor los derechos que la equiparen con los del hombre. Ante la ausencia de derecho de voto, como situación objetiva, Encinas propone la necesidad de aprobar una disposición razonable que la trate como igual y le dé opción de expresarse, material y efectivamente, como lo hacen los hombres en el acto de sufragio.

El hecho constatable es que hasta la presentación de la iniciativa de Encinas la mujer no podía votar, y por lo tanto, tampoco votaba en las elecciones municipales. Este es un hecho objetivo en el que es innegable

la infrarrepresentación femenina en la realidad de los procesos electorales. Su propuesta, por otro lado, no tiene carácter transitorio sino permanente; es decir, de haber sido aprobada la norma se lograría la igualación de condiciones jurídicas y políticas entre los dos sexos, masculino y femenino, eliminando la preferencia que favorecía a los hombres. La ganancia o beneficio a favor de las mujeres constituiría también un enriquecimiento colectivo: el género femenino se convertiría en una fuente de pluralidad política, y de diversidad cultural. La visión femenina de la política ganaría un espacio propio en el desarrollo de los procesos de representación local de los gobiernos municipales, sin que el reconocimiento del espacio que se les da signifique una medida excluyente, discriminatoria de los hombres, ni paternalista. El voto femenino en las elecciones municipales no anula ni altera la igualdad de trato: simplemente, antes la igualdad de trato político era un vacío. No existía.

La norma que propone Encinas, por lo tanto, pareciera tener los elementos típicos de una acción afirmativa indirecta. Hay un elemento que falta, sin embargo: la voluntad de permanencia de la medida. De ahí que queden planteadas dos preguntas. La primera, de si puede o no calificarse como una medida de acción afirmativa cuando tiene el carácter de permanente. La segunda es si es que las medidas con las que se pretende revertir la situación de desigualdad son siempre medidas por naturaleza provisionales y temporales, ¿qué ocurriría si no sirven para remediar la desigualdad? ¿Será posible mantener un estado indefinido de protección ficticia sobre las minorías? Es que el sentido de las medidas de acción positiva es dictarlas para que la situación cambie, pero que cambie para siempre y no sólo por un tiempo. Entonces, ¿ha cambiado mucho hoy, más de 55 años después de propuesto el cambio normativo, la situación de desigualdad ciudadana de la mujer, a pesar del reconocimiento de su voto ciudadano? 