


# ARGUMENTOS

REVISTA DE ANÁLISIS Y CRÍTICA

Año 11

N°3

2017



Estado y  
diversidad cultural  
en el Perú



# ARGUMENTOS

REVISTA DE ANÁLISIS Y CRÍTICA



## Comité Editorial

---

### Director

Raúl H. Asensio

### Editor

Alvaro Grompone

### Consejo editorial

Maria Luisa Burneo, Carmen Yon,  
Rolando Rojas, Carolina de Belaúnde,  
Jorge Aragón, Johanna Yancari,  
Jorge Morel

### Corrección de estilo

Lilian Calisaya Gutiérrez

### Diagramación y publicación en web

Christian Espinoza Avila

### Apoyo programación en web

Diego Bedoya Vásquez  
- MaestroWeb

### Foto de portada

Verenisse Espinoza

---

La revista Argumentos del Instituto de Estudios Peruanos es, desde 2008, una publicación electrónica de acceso libre. El objetivo de la revista es aportar al diálogo y el intercambio crítico de ideas en el país, desde una perspectiva pluralista e interdisciplinaria.

ARGUMENTOS busca ser un punto intermedio entre el texto académico y el periodístico, que combine la reflexión informada sobre temas de coyuntura con la investigación social sobre nuevos y persistentes problemas en el país. Nuestro público objetivo es amplio: la academia nacional e internacional, estudiantes universitarios, periodistas, políticos e instituciones sociales vinculadas a la investigación y el desarrollo del país.

## IEP Instituto de Estudios Peruanos

Horacio Urteaga 694 - Jesús María  
Teléfonos: 431-6603 / 332-6194  
Fax: 332-6173  
E-mail: [argumentos@iep.org.pe](mailto:argumentos@iep.org.pe)

## COYUNTURA

- 5 *Entrevista a*  
**Tania Pariona**

## ESTADO Y DIVERSIDAD CULTURAL EN EL PERÚ

- 14 *La evaluación de la política pública de la consulta previa*  
**Iván Lanegra**
- 21 *Autodeterminación indígena y gobernanza territorial en la Amazonía*  
**Roger Merino**
- 27 *Una relectura del Baguazo desde «otras» nuevas políticas indígenas de autorepresentación*  
**Andrea Cabel García**
- 36 *La interculturalidad realmente existente en salud*  
**Carmen Yon Leau**
- 42 *¿Por qué es necesaria una arqueología indígena en el Perú?*  
**Henry Tantaleán**

## IEP: AGENDAS Y AVANCES DE INVESTIGACIÓN

- 52 *Las variaciones del amor romántico a través del Tinder*  
**Luciana Reátegui Amat y León**

## CRÍTICA Y RESEÑAS

- 59 *Un cuento que no acaba*  
**Javier Torres**
- 63 *De la hacienda a la comunidad ...y al nuevo latifundio*  
**María Luisa Burneo**
- 67 *La captura de Abimael, 25 años después. Comentarios a Abimael. El sendero del terror, La hora final y La guerra senderista. Hablan los enemigos*  
**Rolando Rojas**
- 72 *El tiempo congelado de los aventureros. Reseña de Vilcabamba. El reino escondido: la historia del mayor secreto de los Andes, de Miguel Gutiérrez-Garitano*  
**Raúl Asensio**

## TU TESIS EN 2.000 PALABRAS

- 77 *Tiempos de agroindustria: tierra, trabajo y dominación en la costa rural contemporánea*  
**Ana Lucía Araujo Raurau**
- 82 *Nuevas aproximaciones para la arquitectura monumental temprana en Huaylas: El caso de Tumshukayko y Chupacoto*  
**José Samuel Querevalú Ulloa**
- 87 *Evaluación ex post de proyectos: buenas prácticas públicas y propuesta metodológica para el Ministerio de Agricultura y Riego.*  
**María Kattia Escudero, Fiorella Escudero Rodríguez, Karina Montes Tapia, Fiorella Vásquez, Natalia Escudero Rodríguez**
- 92 *La Evaluación de Impacto Ambiental de los proyectos mineros de explotación bajo el enfoque preventivo*  
**Lizbet Andrea Vásquez**



Año 11, N° 3, 2017

---

# Presentación

El número de Argumentos que presentamos aborda el tema de la interculturalidad, un asunto que merecería gran atención en un país como el nuestro, aunque, en la práctica, no posee esa centralidad en asuntos de políticas públicas. Como un ejemplo reciente, al discutir quién asumiría el ministerio de cultura tras la renuncia de su titular, el perfil de los “voceados” distaba notablemente de alguien con experiencia en temas indígenas y de interculturalidad. En ese sentido, se busca hacer un balance sobre lo avanzado en esta materia y, sobre todo, enfatizar varios de los desafíos aún pendientes.

En la *Sección Central*, Iván Lanegra realiza un balance de la aplicación de la Ley de Consulta Previa, mostrando que esta ha implicado logros efectivos, pero persisten serios problemas que mellan su calidad como política pública. Por su lado, Roger Merino aborda los modos en que los pueblos indígenas se apropian y desbordan la legalidad formal, planteándose objetivos tendientes a transformar el Estado y su lugar en la nación. En una línea similar, Andrea Cabel se aproxima al “Baguazo” a partir de un testimonio indígena y de los discursos que se construyen “desde abajo”, en contraposición a la visión “oficial”. Sobre la salud intercultural, Carmen Yon realiza un balance a partir de tres intervenciones con pueblos indígenas y en zonas rurales, lo que evidencia problemas estructurales que limitan su efectividad. Por último, Henry Tantaleán muestra la importancia de promover una arqueología “indígena”, dado su potencial de aprendizaje, a la vez que propone lineamientos para lograrlo.

La sección de *Coyuntura* tiene la actualidad y desafíos de la interculturalidad también como tema central. En este caso, entrevistamos a Tania Pario-



na, congresista de la República con amplia experiencia relacionada a pueblos indígenas. Saliendo del tema central, en la sección *Agendas y avances de investigación del IEP*, Luciana Reátegui presenta el artículo realizado en el marco del proyecto en curso de jóvenes investigadores del instituto para introducir conceptos de las Ciencias Sociales a partir de fenómenos cotidianos. En su caso, estudia las variaciones del amor y la socialización en torno al mismo a partir del caso de la aplicación para citas Tinder.

La sección de *Crítica y Reseñas*, por su parte, contiene una reseña doble sobre la segunda edición de *Cuentos feos de la Reforma Agraria*, realizada por María Luisa Burneo y Javier Torres. Rolando Rojas reseña los libros de Antonio Zapata, Umberto Jara y Carlos Paredes sobre los actores armados del conflicto armado interno, la figura de Abimael Guzman y la captura de este último, respectivamente. Cerrando la sección, Raúl Asensio realiza un balance crítico del libro de Miguel Gutiérrez-Garitano sobre su crónica de viaje a Vilcabamba.

Finalmente, en la sección de *Tu tesis en 2.000 palabras*, Ana Lucía Araujo estudia las transformaciones en el acceso a la tierra y trabajo a raíz del auge exportador en el norte peruano; José Samuel Querevalú da luces sobre la arquitectura monumental del Periodo Temprano a partir de dos casos en el Callejón de Huaylas; María Kattia Escudero *et al.* abordan los avances y desafíos en la evaluación *ex -post* de proyectos de inversión pública en el sector agrario; por último, Andrea Vásquez analiza el procedimiento de la Evaluación de Impacto Ambiental en sus distintas fases a partir de la normatividad vigente.

---

# Entrevista a Tania Pariona

TANIA PARIONA



Tania Pariona es desde el 2016 congresista electa por el departamento de Ayacucho. Si bien postuló bajo el Frente Amplio por Justicia, Vida y Libertad, actualmente forma parte de la bancada de Nuevo Perú, la cual se separó del grupo anterior. Nació en el distrito de Cayara, departamento de Ayacucho —en medio de los agudos años del conflicto armado interno— y estudio Trabajo Social en la Universidad Nacional San Cristobal de Huamanga. Su experiencia profesional está vinculada a organizaciones que promueven el reconocimiento de derechos indígenas, así como otras causas ciudadanas.

Dado su recorrido laboral y su rol congresal en estos meses, resulta una de las voces más interesantes en torno al tema de la interculturalidad. Tanto su labor legislativa como sus diversas intervenciones hacen referencia a temas como salud y educación intercultural o a las políticas públicas que afectan a pueblos indígenas. Fue también una de las más activas participantes en el debate que se abrió sobre la inclusión de la pregunta de auto-identificación étnica en el Censo Nacional 2017. A continuación, presentamos sus reflexiones en torno a diversos temas sobre la interculturalidad en el país.

**Durante los últimos años, desde el Estado, varios programas y políticas tratan de incluir el tema intercultural. ¿Siente que de verdad se ha logrado introducir en el Estado la lógica y la importancia de la interculturalidad?**

Se ha llegado solo a una mención expresa, explícita, incluso en algunos planes nacionales, en términos de política nacional, pero no ha logrado calar en la com-

presión misma de lo que significa la interculturalidad, mucho menos en la aplicación de este enfoque como una práctica cotidiana. Muchos han reducido la interculturalidad a la lengua o a invitar a un hermano con traje o a un hermano de la comunidad para decorar la mesa. Cuestiones muy simbólicas. Hasta en el refrigerio que dan: «bueno, vamos a dar una chicha de jora». Pero no ayudan a transformar estas relaciones asimétricas y en desnivel que hemos tenido los pueblos indígenas con el Estado, ni las políticas públicas que han mirado a los pueblos indígenas y a las distintas culturas de nuestro país de arriba hacia abajo, creyendo que lo que saben estos pueblos no es la verdad absoluta, que no tienen la verdad: «acá tenemos la verdad y les vamos a enseñar». Ni siquiera se nos hacía mención, se creía que éramos un sector que necesitábamos una tutela para actuar. En la práctica, la interculturalidad desafía mucho los pensamientos que cruzan por la colonialidad en la que hemos sido formados.

Por ejemplo, salud intercultural. Uno va a un centro de salud y pregunta ¿cómo se aplica la interculturalidad en el parto? Y te dicen «la soguita», y lo único que te muestran es la sogá y el pellejo en el piso. Pero se le pregunta, «¿y qué más? ¿Habla con la parturienta sobre cómo ha sido su embarazo? ¿Cómo se trata si tiene un malestar en el postparto?». Y te dicen «ah sí, pero no hay mucho tiempo, el parto es rápido, pero por lo menos ya ponemos la sogá, el parto es vertical».

Se sigue en esta idea paternalista de que la parturienta viene y sí, la trato bonito, pero no es eso. La interculturalidad tiene que tocar muy finamente algunos

*Revista Argumentos, Edición N° 3, Año 11, 2017. 5-13  
Instituto de Estudios Peruanos  
ISSN 2076-7722*



Fotografía por Luis Vera

pensamientos que hemos instalado en nuestra forma de actuar, de creer, de considerar al otro. No siempre lo consideramos en un nivel horizontal. Lo que hacemos es dudar del conocimiento de las personas, en relación a medicina o un conocimiento «x», o de la propia capacidad o agencia que podría tener esta persona. La propia mirada del Estado peruano cae en esa lógica: «a los pueblos, sí, vamos a sacarlos de la pobreza», pero no son ellos los actores que van a salir de esta situación, sino la lógica asistencialista: faltan programas sociales en esa zona, ahí vamos a hacer que lleguen.

Queda muy corta la interculturalidad cuando no se ha trabajado desde otros niveles. Uno es el nivel formativo desde el nivel más básico hasta el superior, y otro desde la manera en que se estructuran las políticas públicas. Si los pueblos originarios no participamos en la construcción de estas políticas públicas, estas van a estar sesgadas; el enfoque va a quedar con un corte entre los que dicen tener la verdad y los sujetos hacia los que se va a aplicar la interculturalidad.

### **¿Diría que hay un tema de barreras culturales que aún persisten?**

Es un problema de abrir el pensamiento a otros saberes, otras maneras de ver el mundo, otras formas de transformar la realidad. Y esto pasa por una cuestión de reconocimiento no simbólico, sino de reconocer al otro también como sujeto de derecho; no para asistirlo, sino a partir de un reconocimiento como sujeto de derechos políticos, de ocupar un lugar, de tomar decisiones, de formar parte de la elaboración de un plan «x», de tener participación en todos los niveles, que es lo que normalmente no ocurre, porque no se participa de manera efectiva.

### **Justamente, la consulta previa es una de las grandes promesas de hace ya más de 5 años como una manera de que la población participe. ¿Cree que ha cumplido las expectativas?**

La ley de consulta previa y su reglamentación tienen, por lo menos, cinco artículos muy cuestionados en su



momento por las organizaciones indígenas. Uno tiene que ver con la descendencia directa para entender quiénes son indígenas y quiénes no (que llevó además a un debate varios meses después de su aprobación). La afectación directa o indirecta: la ley señala que solo hay consulta cuando hay afectación directa, pero la contaminación también ocurre de manera indirecta a comunidades vecinas o a la ruta (que por eso se paga el derecho de servidumbre). Otro es que no considere cuando el proyecto es de interés nacional: por ejemplo, luz; se instalan postes y se dice «no, señores, esto es de interés nacional, y eso es un recurso además de todos, como el aire»; sí, pero estás afectando territorio *in situ* si pones postes de alta tensión en lugares en donde la gente vive, donde se pastorea.

Esos puntos que menciono son casi del diario enfrentar, pese a que el proceso de consulta ha sido resultado de una lucha de los pueblos originarios a partir de casos de conflictos sociales como el «Baguazo» (claramente, esta ley sale como una necesidad para establecer diálogos con los pueblos y evitar «Baguazos»). A la fecha, lo que han generado, por un lado, es la expectativa de que si la comunidad está lista para extraer algún recurso, la comunidad cree que puede haber un derecho de veto. Hay mucha desinformación porque la ley no habla de derecho al veto.

Eso al principio, ahora la gente dice «no, para qué consulta, ya no quiero, si no van a tener en cuenta mi respuesta a lo que me van a preguntar, entonces, solo nos van a informar». Entonces, se ha creado disconformidades y reacciones también frente a ese proceso de consulta que no ha terminado más allá de una lista de acuerdos poco efectivos, no han resuelto el problema de la gente; las famosas mesas de diálogo no han sido tampoco la gran solución a los problemas que los pueblos, las comunidades enfrentan y quisieran que cambien.

Hay detalles que toca ver. Cuando se hacen los procesos de consulta, ¿en qué condiciones participan?, ¿quiénes participan? Me refiero a que si la gente accede a información previa. Si la consulta es realmente previa, es libre e informada. Y yo presiento y he visto casos de comunidades en donde la gente no conoce sus derechos reconocidos en el convenio 169. La información que manejan las comunidades es que tie-

nen una ley de comunidades campesinas y nativas, pero no necesariamente un instrumento internacional que va más allá de lo que reconoce la ley de comunidades campesinas. Entonces, instalas un proceso de consulta con una condición desfavorable para la propia comunidad; no tiene la herramienta jurídica para argumentar un derecho que está mejor desarrollado en un convenio internacional.

Lo segundo tiene que ver con este mecanismo intercultural para asegurar que la consulta sea de buena fe. Y ahí creo que el personal que realiza la consulta previa, cada vez ha ido perfeccionando la metodología de consulta, sin embargo, nuevamente ellos cumplen con los siete pasos, no hay lugar para que las comunidades hagan su propio proceso; pareciera un mecanismo administrativo, cuando, en realidad, se necesita darle libertad a los pueblos y contar con una conducción imparcial para que la gente de las comunidades evalúe qué le están proyectando para su desarrollo. No hay tiempo para hacer eso o para digerir bien cómo ese proyecto «x» va a afectar su vida, la de ahora y la de adelante (la de sus hijos). Se convierte en un mecanismo administrativo para cumplir, con una lista de acuerdos y dicen «ojo, los acuerdos son vinculantes, no la consulta». Ahora, la gente que sabe que son acuerdos y, además, acuerdos que no se cumplen pierde confianza en estos procesos de consulta y ya no les tienen mucha fe.

Otro tema es cómo se instalan las mesas de diálogo cuando se va a resolver una situación de conflictividad porque es ahí en donde la voz de las mujeres y de los jóvenes resultan ausentes en las comunidades. Las mujeres, en minoría, están sentadas, pero no participan en los procesos de negociación, o es una frente a cinco. La presencia de los jóvenes también es escasa, pese a su importancia porque ellos van a suceder a los miembros de las comunidades. Lo otro tiene que ver con el tema organizativo en el interior de las comunidades. Porque no podemos negar el debilitamiento de las organizaciones, y un proceso de consulta previa no va a ser eficiente o va a tener los resultados que quisiera el propio pueblo, si es que hay una fragmentación entre dos posturas y no una organicidad ni solidez. Hay muchas tensiones en el proceso de consulta, desde la forma en cómo se percibe, hasta los resultados que estos van a tener. Lo otro tiene que ver con que es un sector [del Gobier-

no] el que hace la consulta y se llega a una serie de acuerdos. Eso no resuelve los problemas, porque la gente tiene problemas de salud, de agua, de educación y resulta que el que consulta es Energía y Minas. Entonces, si no tienes al titular del sector en salud, asumiendo un compromiso real sobre la salud que va a ser afectada por determinado proyecto, es un acuerdo en el que se hace mención, pero no hay un compromiso real. Solo en algunos casos se han instalado mesas de carácter intersectorial.

### **De su conocimiento en el tema ¿qué tipo de demandas son más recurrentes desde la visión de los pueblos indígenas?**

En realidad, son varias, pero las que se comparten entre andinos y amazónicos, como una lucha común, es la defensa de la tierra, los derechos territoriales y los ambientales; es el común denominador. Es el derecho al territorio y al ambiente sano, dicho en sencillo. Lo otro que también es muy común es el acceso a servicios básicos, como el agua; tener salud de calidad, un equipo médico básico, porque ahora tienes un técnico enfermero haciendo de obstetra, de médico general, de anestesiólogo, de todo. Salud, educación, agua, qué comer, o sea agricultura. El sector de población indígena no ha logrado cerrar las brechas desde hace años a la fecha. En nuestro despacho, por ejemplo, recibimos mayormente quejas por contaminaciones, por traficantes de tierras en la zona amazónica, deforestación, contaminación de río, el atentado a la salud por contaminación de metales. Sería bueno saber cuál es la situación de la gente que vive en zonas donde ha habido minería o algún tipo de explotación de recursos, y aunque no tengamos el informe, haciendo un mapeo rápido te das cuenta que son zonas donde se ha ido, más bien, precarizando su situación de vida, o sea de todo, desde el acceso a servicios básicos, hasta acceso a oportunidades. Esas son las demandas venidas más desde abajo.

Otras demandas son las del movimiento indígena, las organizaciones de tipo nacional y regional, que, por supuesto, son distintas. Incluso tocan el nivel político, como el de las políticas públicas interculturales o el de la institucional indígena en el Estado. Es decir, tener una institución a cargo de llevar a cabo las políticas en torno a pueblos indígenas. Actualmente, en el Viceministerio de Interculturalidad solo hay una Di-

rección de Pueblos Indígenas y un Grupo de Trabajo de Políticas Indígenas, un grupo consultivo, pero ni siquiera es un nivel viceministerial; estas instituciones, máximo, pueden llegar al viceministro. No hay un nivel de compromiso real con los pueblos indígenas desde un ente rector. En el Ministerio de Cultura, si hacemos un balance sobre cuánto se invierte en bienes de patrimonio cultural —o sea, cuestiones materiales— y pueblos, vemos que 7 millones es lo que ha planificado el Ministerio de Cultura para todo el año para pueblos indígenas; 7 millones cuesta un proyecto de saneamiento en un distrito; 7 millones para 55 pueblos indígenas con 4 millones de indígenas.

Frente a un porcentaje mayor destinado a refacción de museos, de casonas y sitios arqueológicos, nos damos cuenta que en el Ministerio de Cultura lo que pesa más es la cultura material, la infraestructura, pero no la cultura viva, las personas que hacen que este ministerio tenga vida, que hacen que este ministerio exista, porque los pueblos son generadores de cultura viva, arte, conocimiento, música, turismo. Se invierte de manera muy desproporcionada, cuando podríamos destinar también para la formación de capacidades de la gente en comunidades, como en algunos países ocurre. México, cuestionado de todas maneras, tiene presupuestos que pone a disposición de las organizaciones indígenas para empoderarse en temas que les interesan; ellos postulan y el Estado subvenciona esos proyectos. Aquí, ni hablar de eso.

### **Profundizando en eso, si bien este año no ha habido algo similar al «Baguazo», en cuanto a magnitud, hay varias reivindicaciones andinas y amazónicas que están vigentes ¿Cómo siente que el gobierno las ha enfrentado? ¿Ha sido de manera adecuada?**

Creo que el gobierno ha tenido muchos desaciertos con los pueblos indígenas, partiendo desde la manera cómo existe esta relación entre Estado y pueblos indígenas. Creo que hay necesidad de replantear esta relación totalmente asimétrica, vertical, asimilacionista, que de algún modo la hemos ido heredando desde tiempos históricos; aunque no ocurra tal cual como antes, se ve en algunas instituciones esa manera de vincularse con los pueblos indígenas. Digo desaciertos porque no ha habido un proceso de interlocución válido que haya logrado satisfacer todo

el conjunto de propuestas que los pueblos indígenas traen consigo, han construido y han incidido desde otros niveles.

Incluso, yo siento que en el nivel internacional se ha logrado más cosas que en el nivel nacional. A nivel internacional, hay espacios ganados donde los pueblos indígenas son escuchados. Tienen espacios específicos, como el Foro Permanente en Naciones Unidas, y toda una semana completa para hablar de los temas, llamar la atención de los Estados, aterrizar en recomendaciones y ahora, incluso, se está exigiendo que esas recomendaciones se transformen en indicadores específicos para evaluar avances, que no solo sea de carácter discursivo ni de parte de los Estados ni de las agencias de las Naciones Unidas que ya tienen políticas específicas sobre pueblos indígenas. Todo lo que existe en las Naciones Unidas es un avance que han logrado durante años, varias generaciones de pueblos indígenas.

Ese proceso no se ve reflejado a nivel nacional porque si no, tendríamos un foro permanente de pueblos indígenas a nivel nacional o, por lo menos, en el Congreso a nivel consultivo que ni siquiera hay; en la Comisión de Pueblos Indígenas por ahí se invita a los dirigentes y nos han dicho que van a hacerlo consultivo, pero no es formal, pues estamos sujetos a la voluntad de quien entra a la cabeza a gobernar en este país. Estos son desaciertos que hemos venido arrastrando gobierno tras gobierno. Tampoco se hacen efectivos los tratados ni los acuerdos internacionales que con mucho esfuerzo se logra afuera; acá hay poca fluidez de todo lo que en instancias internacional se ha logrado frente a las políticas de carácter nacional. Ojo que ha habido avances; gracias a la incidencia que se hace afuera también se hace aquí, pero no son las que quisiéramos. Lo ideal sería una armonización entre lo que se logra afuera y aquí en el país, pero no hemos llegado a ese nivel.

Sin embargo, se van conquistando otros espacios propios, como, por ejemplo, consolidar el movimiento indígena en sí mismo, o partir de una experiencia concreta y demostrar que sí podemos hacerlo, desde cadenas o redes de comercialización a precio justo, o la creación de esta Cámara de Comercio de los pueblos indígenas; o sea, hay mucha voluntad, mucho esmero en querer sobresalir desde uno mismo, pero el Estado sigue siempre estando ausente.

**Hace un rato mencionó que esto afectaría a 4 millones de indígenas, lo cual se relaciona a la intención que había con el Censo de saber cuántos somos como país. ¿Cuál sería su balance de la aplicación de esta famosa pregunta de autoidentificación étnica?**

Por vez primera en la historia peruana se aplicó esta pregunta, lo que ha generado reacciones diversas, desde quienes se oponían tajantemente a que esta pregunta esté considerada en el Censo –que era una pérdida, que a quién se le ocurrió, e incluye a políticos, académicos, autoridades– hasta quienes decían que había que reflexionar sobre quiénes somos; no porque hoy vivo en Lima ya soy otro, yo tengo una raíz. Tenemos que mirar nuestro pasado, mirar nuestros orígenes. Entonces, ha habido desde este actor que empezó a cuestionarse quién era, de dónde viene, hasta el otro extremo de decir «aquí todos somos mestizos, todos somos peruanos, así que esa pregunta queda afuera, no tiene sentido». Esta postura no permitía generar un proceso de reflexión en todos los peruanos de por qué la autoidentificación es importante para nuestro país. Entre estas dos posiciones, ha habido una intermedia, que se refiere a que deberíamos asumirla seriamente; poner la pregunta por primera vez en un instrumento estadístico en nuestro país ya es un avance importante.

Otros países ya lo han hecho muchos años atrás. El hecho de ponerla y generar el debate entre estas dos posiciones extremas y otras mucho más «comodines» ya le da validez. Creo que es importante en este país preguntarnos quiénes somos, de dónde venimos, cuáles son esas raíces de las que somos parte, o, en este mundo actual, cómo podríamos reafirmar nuestras identidades sin perder lo que somos y sin aparentar lo que no somos.

Este ha sido un ejercicio que se ha logrado en ciertos sectores, aun con una campaña muy pobre y escasa en cuanto a cobertura. Cuando nosotros fuimos, por ejemplo, a Huaral, ahí vive gente de Huánuco y Áncash. Hicimos una reflexión sobre el Censo y el tema de las identidades, y la gente empezó a hacerse muchas preguntas: «Si mi mamá es huaracina de una comunidad y ella habla quechua, pero mi papá es de Iquitos ¿Qué soy yo?». Y se ponía a pensar el joven «yo la verdad no tengo claro, porque yo estoy en el centro, pero me siento más cercano a mi mamá por-

que he ido muchas veces a su pueblo, he compartido sus costumbres y mi abuela habla quechua; si tuviese que hacer un balance, yo creo que soy más quechua por mi mamá».

Entonces, ¿tú cómo te valoras?, ¿cómo quieres definirte?, esa es la pregunta, no lo que yo te vaya a poner o lo que el censador vaya a marcar; es cómo cada uno se siente, cómo se interpela a sí mismo sobre su procedencia. Reflexiones como estas sí se han generado, pero todavía de forma muy limitada y en espacios muy pequeños: barrio, comunidad, institución educativa. Porque la campaña del Ejecutivo no ha reforzado mucho la autoidentificación, sí al Censo en general. Quizá porque los materiales que han hecho no necesariamente han llegado a toda la población peruana. En otros países, como en Uruguay, por ejemplo, sí hicieron una campaña feroz y de lo que se creía que no existía población indígena, llegó a aparecer en un 1% esta población; cuando incluyeron la autoidentificación e hicieron una campaña grande, nacional, llegaron al 1% y hoy incluso son más. De eso se trata, de revisar.

Yo he sido censadora y en esta pregunta de la autoidentificación, algunos sí respondían rápidamente «Quechua» por hablar quechua; pero si tú le leías todas las opciones se mareaba, quizá decía mestizo. Por reglamento, tienes que leer todas y a veces decían mestizo, aunque tú sabías que era quechua; obviamente, hay que respetar la autodefinición de la persona, pero la gran mayoría ha simplificado esa identidad peruana en mestizo, no en la de sus orígenes o la de una cultura particular de su procedencia.

El nivel de racismo y discriminación que ha generado la pregunta es algo muy fuerte en nuestro país. Eso va ligado a todo lo que se fomenta, se difunde a partir de los medios de comunicación, de producciones, como, por ejemplo, esta "Paisana Jacinta"; pareciera que el referente con el que te comparan es ese personaje. Entonces, niños y jóvenes no van a tener el orgullo de decir que son quechuas, aimaras, andinos o amazónicos; son peruanos, pero en esa peruanidad se pierde esa identidad que tienen o de la que descienden.

**¿Y qué perspectivas políticas cree que podrían abrirse a partir de los resultados que se obtengan de esta pregunta?**

Mi expectativa, más allá de lo cuantitativo y de las cifras, es notar que hay una tarea pendiente en diferentes sectores de nuestro país. En educación, el espacio educativo, lamentablemente, es el primero en donde uno pierde la identidad. El niño andino que migra a Lima va a la escuela y prácticamente le cortan el ombligo como cultura, porque tienes una escuela agresiva con la identidad, un docente que no valora ese elemento cultural de las identidades en nuestro país. Los niños crecen sin saber cuántos pueblos existen en nuestro país; de hecho, yo nunca supe que éramos 55 pueblos indígenas hasta los 17 años. Entonces, yo pienso que no voy a esperar que a los 17 años mis sobrinos sepan que existen pueblos originarios. La manera en que se va generando la educación intercultural en nuestro país, todavía no apuntala ni fortalece la educación de los niños y adolescentes.

En el sector salud, de la misma manera, desde el trato, de cómo se concibe la salud. Hay barreras que tienen una implicancia en esta formación de ciudadanía, que ojalá sea de carácter intercultural, de valoración mutua y no de desprecio o de subvaloración o de exclusión. Esa es la gran tarea que tenemos: fomentar el valor, amor, orgullo por las identidades, explicar que no necesitan ser parametradas, ya que estas siempre son dinámicas. También hay de ese tipo de pensamientos y el Censo ha reflejado eso: «oye, pero si ya tú eres de Lima, ¿qué te andas definiendo como andino?». Eso es de aquellas personas que creen que indígena es el que vive en el fondo de la Amazonía o en las alturas más lejanas del ande, o indígena es el que viste en traje o solo el que anda en polleras, el referente de la Paisana Jacinta. Obviamente, así no se va a generar ningún tipo de reflexión. O creen que los indígenas no hablan castellano, o que no van a escuela, o que son unos atrasados, o que son analfabetos; o sea, el que está en corbata y es Aimara y es abogado o un magistrado ya no es indígena. Ese tipo de estereotipos, de formas de parametrar la identidad, la verdad es que hace muchísimo daño porque eso influye en la forma en que nos relacionamos luego y hay discriminaciones asolapadas. Ese es el gran reto para los peruanos, más allá de lo estadístico.

Hay una comunidad en Ayacucho que, justamente, me llamó, se trata de la comunidad de Cancha Cancha en Cangallo, para decirme que tienen una resolución del siglo XVIII que reconoce a su comunidad como comunidad indígena, pero ahora son comu-

nidad campesina. Ellos, conscientes y reflexionando que sí son un pueblo indígena, quieren cambiar el estatus jurídico de su comunidad; me dicen «nosotros queremos ser pueblo indígena, pero así, tal cual, inscrito en Registros Públicos; nosotros no somos campesinos, queremos ser indígenas». Han hecho ya su trámite ante la Dirección Regional Agraria, que se hace cargo de las comunidades, pero la Dirección les ha respondido «No, señores, ustedes son comunidad campesina, no hay cambio, no están reconocidos ustedes». Hay un desconocimiento, ya que sí es posible hacer esos cambios: primero es un estatuto aprobado en la comunidad, luego se hace el cambio respectivo y, además, con la autoafirmación basta con que ellos se definan y ya son una comunidad indígena, atendiendo siempre a los instrumentos internacionales. Este proceso es interesante porque esta comunidad ha hecho todo el trabajo de revisar sus orígenes, de cambiar incluso su estatuto comunal y reconocer a las autoridades tradicionales de su pueblo. Los estatutos, desde lo que yo conozco, todos tienen el mismo formato: quedan fuera las mujeres, los niños, las autoridades tradicionales, la categoría Ayllu, excepto algunas, pero la mayoría tiene el mismo formato, casi como si el mismo abogado ha visto todos los estatutos de las comunidades.

Entonces, este proceso que va generando autoafirmaciones desde comunidades es interesante, porque hace no más de 10 años había una invisibilidad y no había motivación de afirmar la identidad indígena. En Ayacucho, eso es fortísimo. A mí me decían «Tania será la única indígena» «indígena ¿qué va a ser? Ni que estuviera en la Amazonía, con ojotas». Ahora, jóvenes, adultos, mujeres ya van afirmando: «Oye, pero esto nosotros somos pues, ¿qué hablamos? Quechua, ¿de dónde venimos? ¿Acaso somos españoles, somos alemanes, qué somos? De verdad, la gente es muy sencilla al hacer su reflexión. Con la gente de las comunidades, el proceso es más sencillo que con gente académica, gente con estudios. Tal vez por el propio arraigo que tienen con la comunidad resulta más fácil de entender: «esto es mío, yo soy de aquí»; pero con gente profesional, que se supone que está más informada, has estudiado, conoces y tienes la facultad de recepcionar y entender, este sector es el más reacio a asumir porque nos hemos formado en esa lógica muy colonial, muy de exclusión, la no valoración de las culturas mismas y de los aportes que estashan hecho a la humanidad y a nuestro país.

### **Otro de estos desafíos muy graves es el de la participación política efectiva de la población indígena y usted ha dicho mucho sobre eso. ¿Cuáles son los principales desafíos para promover esta participación política?**

Entre los desafíos, uno es tener los mecanismos apropiados, efectivos para lograr participar en igualdad de condiciones con otros actores. La cuota indígena, que es el único y primer mecanismo que tenemos dentro de la ley electoral, tampoco ha conseguido lograr la representatividad de los pueblos indígenas en gobiernos locales porque hacen falta otros brazos de formación, de reconocimiento, de afirmación; tenemos 18 consejeros regionales de muchos más de 200. Un tema es tener este mecanismo de participación política dentro de los tres niveles de decisión: local, regional y nacional —es decir, congresal y presidencial también—.

Y lo que plantean las organizaciones indígenas —y hemos sido parte de esta reivindicación también durante años— son los distritos electorales indígenas. Porque los pueblos indígenas, haciendo el cálculo aparte del Instituto Nacional de Estadísticas e Informática, ascendemos por lo menos a 10 millones, el doble de lo que el INEI registra. Si se hace un trabajo permanente de información y reflexión, podemos llegar a esos 10 millones. Sí somos una población significativa. Si los peruanos en el exterior, que son como 3 millones, están proponiendo tener asientos, cupos, ¿cómo los pueblos indígenas no vamos a tener, siendo, por lo menos, 10 millones de indígenas en este país?

Lo otro que tiene que ver con desafíos es el propio ejercicio del derecho a la participación y cómo esto se concibe y nos empoderamos entre hombres y mujeres en nuestras comunidades. Y ahí sí la participación es desigual entre hombres y mujeres, porque en el nivel comunal, en las directivas comunales, la presencia masculina arrasa y la presencia de mujeres es todavía muy poca. A eso hay que sumarle el acceso a la formación, las oportunidades, la capacitación. Una persona que ha asistido a procesos de capacitación, de formación, de aprendizaje, de conocimiento de la herramienta de gestión pública obviamente va a tener preparación y va a estar segura de asumir un cargo público; pero todo ese paquete no llega a un sector de la población indígena, sobre todo rural, donde la

presencia de mujeres en directivas comunales o en regidurías o alcaldías distritales no es muy efectiva. Entonces, aquí va acompañado entre lo que exigimos como mecanismos, es decir, las cuotas o lo que garantice un sitio con este otro brazo porque la tasa de educación es muy baja en las poblaciones indígenas; creo que solo un 12% de jóvenes acceden a educación superior.

El otro desafío ya tiene que ver con los partidos políticos. Por lo menos, hasta donde sabemos, ningún partido político —ni los históricos que tienen presencia en los distintos niveles de gobierno— tiene un criterio, al menos en su plan de gobierno o en su estructura, para incorporar a los pueblos indígenas. No nos hacen parte porque no nos consideran actores políticos; siempre su propuesta es como muy para la época electoral, no para su programa, su ideario. Desde Nuevo Perú, la estamos construyendo y ya está, estamos puestos ahí y con presencia, pero en los partidos tradicionales nada. Y eso es bien feo, a mí me molesta porque uno es candidato y se pone el chullo, se viste con la manta o lo que fuera, pero ni siquiera los consideran como su par, como actores políticos de cambio, que podrían ser parte; siento que eso ha sido muy afirmado por los distintos partidos políticos.

Pero también creo que otra razón por la que los pueblos indígenas no están como apéndice o por ahí metidos de colados en un partido es porque la aspiración es de otro tipo. Por lo menos, con el movimiento indígena en el país —que falta consolidar— sí aspiramos a construir procesos políticos con cuadros y todo desde nuestra propia organicidad. He escuchado eso de varios líderes que me duplican la edad, pero todavía no se hace realidad. Creo que desde la nueva generación, estamos en la tarea de confluir en eso, y yo no perdería la esperanza para garantizar que las próximas generaciones sí podamos apuntar a ocupar también estamentos de poder Legislativo, Ejecutivo o Judicial (en Ecuador, hay incluso magistradas indígenas; en el Tribunal Electoral en Bolivia); solo en el Perú no ocurre nada de esto.

**Como para ir cerrando, ¿cuáles son algunas de las iniciativas que se están planteando desde la Comisión de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afrodescendientes, Ambiente y Ecología en el Congreso, las cuales podrían favorecer la promoción de un enfoque intercultural o inclusión de pueblos indígenas?**

Es muy pobre porque la Comisión, como característica desde su existencia, ha atendido temas de carácter muy ambientalista. Porque en el día a día, los sucesos y hechos de contaminación o de conflicto social son por motivos medioambientales: tierra, territorio, ambiental, bosque, áreas naturales. De ahí para dar un salto y dar cambios en políticas interculturales y en políticas sobre pueblos indígenas, por lo menos desde mi ingreso en el Congreso, no he visto. Claro que no todo debería partir porque esta Comisión de Pueblos lo asuma, ya que el tema está presente en la Comisión de Salud, Mujer, Vivienda, Agricultura, Constitución y todos. En las comisiones en donde yo estoy, intento colocar el tema: en Mujer, mujeres indígenas; Inclusión, población indígena; Salud, VIH en la Amazonía, algo que no es muy común en los parlamentarios.

Estamos dentro de la globalidad de los discursos, lo que no permite aterrizar ni focalizar en un sector, que no es porque somos indígenas solamente, sino porque las cifras, las tasas, los índices más precarios están en territorios indígenas, en mi pueblo y otras comunidades. Dicen que no hay que mencionarlo porque si mencionamos indígenas, van a venir luego los afros, los chinos y no sé qué; pero ¿cuál es el problema? Que lo planteen. Hay esa resistencia, incluso al nivel de las discusiones que tenemos « ¿por qué vamos a poner pueblos indígenas si todos somos peruanos, que aplique a todo el Perú?»; sí pues, pero el nivel de incidencia que se tiene en pueblos indígenas es otro. Esa resistencia se tenía a nivel internacional, hasta que los informes, los estudios, las investigaciones, la presencia de órganos de Naciones Unidas en territorios indígenas comprobaron que debía contemplarse con nombre propio. Esto no ocurre a nivel nacional. A lo mejor tienen que ir, verificar, constatar, promover estudios específicos porque solo así se darán cuenta.

**¿Y existe algún tipo de coordinación entre esta Comisión y el Viceministerio de Interculturalidad u otro espacio ministerial?**

La Comisión ha recibido a muchos ministerios: Medio Ambiente, Cultura, Salud, PCM, Interior, Defensa, Agricultura, todos los sectores. Yo creo que hemos caído en atender lo que ocurre en la coyuntura. Conflicto por ahí y se atiende; están invadiendo tierras de área protegida en Chaparri y así, bien a la reacción. Obviamente, hay que atender porque ese es el nivel

de la representación, pero como un plan estratégico al 2021 se hace complicado porque cada año cambian las comisiones, cambian los presidentes, cambian los miembros. Lo ideal sería que tengamos algo proyectado al 2021 de logros para la Comisión, pero se hace muy complicado.

Yo, al principio, cuando entré dije «sería genial proyectar todo a 5 años» porque yo sí en el despacho tengo proyectado al 2021 cinco líneas concretas: pueblos indígenas, Derechos Humanos, mujer, cultura e inclusión social y transversalmente niñez y juventud. Esos cinco y ya, no es que como hay platita en

la Comisión de Economía me voy, igual voy a estar. Pero eso no ocurre con una comisión como esta, en donde sabemos que los actores van a rotar siempre; y el que entra por un año, pues hace todo lo posible. Pero la Comisión es solo comisión; yo creo que los pueblos indígenas aspiramos y no hemos renunciado en ningún momento a tener una institucionalidad firme, fija, con presupuesto, con equipo humano, con conducción de actores propios, con voz indígena en las estructuras del Estado. Solo así, tal vez, podríamos entablar este diálogo medio horizontal con el Estado.

# La evaluación de la política pública de la consulta previa

IVÁN LANEGRA<sup>1</sup>



Los conflictos sociales ocurridos entre los años 2008 y 2009 en la Amazonía peruana dieron visibilidad a la agenda indígena. Aunque esta es amplia en sus alcances y diversa territorialmente, distintas instancias estatales, así como las principales organizaciones indígenas, enfatizaron la importancia de la consulta previa. Los trágicos hechos de Bagua fueron vinculados –entre otros factores– al incumplimiento por parte del Estado al deber de consultar un conjunto de normas legales antes de su promulgación, conforme al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), vigente en el Perú desde febrero de 1995.

Tras un largo proceso de discusión pública y parlamentaria sobre la materia, en setiembre de 2011 se promulgó la Ley N° 29785 –Ley de Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios reconocido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)–, la que entró en vigencia en diciembre del mismo año. Pocos meses después, en abril de 2012, fue promulgado su reglamento. Ambas normas son el punto de partida de una política pública orientada a facilitar y garantizar el ejercicio del indicado derecho indígena. Las principales herramientas que conforman dicha política estuvieron culminados a mediados de 2013 (Ruiz 2015), siendo

utilizadas por primera vez en una consulta previa a mediados de 2013. Habiendo transcurridos ya cuatro años desde dicho momento, ¿qué balance puede hacerse de la política de consulta previa?

## Los resultados del proceso

A julio de 2016, al finalizar el período gubernamental del presidente Ollanta Humala, 25 procesos de consulta previa (24 realizados tras la dación del Reglamento de la Ley de Consulta Previa), habían culminado su etapa de diálogo. Todos ellos llegaron a acuerdos, en la gran mayoría plenos –es decir, sin desacuerdos– y unos pocos con acuerdos parciales –como en el caso del Lote 192 en Loreto–. Otros dos procesos no llegaron a concretarse<sup>2</sup> Estas acciones no se han detenido y nuevos procesos de consulta se han desarrollado en la nueva administración del presidente Pedro Pablo Kuczynski, acercándose, en total, a la cuarta decena.

No obstante, diversos especialistas e informes oficiales han dejado constancia de las importantes diferencias existentes en el desarrollo y en los logros de los distintos procesos de consulta (O’Diana y Vega 2016; O’Diana, Chuecas y Vega 2015, Anaya 2014, Ministerio de Cultura 2014a, 2014b, 2014c, Presidencia

1 Abogado, Exviceministro de Interculturalidad del Ministerio de Cultura

2 Uno de los procesos no culminó debido al cambio de las intenciones del gobierno con relación al desarrollo de un proyecto hidrocarburífero. Esto a raíz de la oposición de las comunidades nativas del área al uso de sus tierras para dicho fin. El otro, un lote petrolero, no pudo continuar debido a la falta de acuerdo sobre el Plan de Consulta. La información que ofrece el Ministerio de Cultura sobre los procesos de consulta se encuentra disponible en: <http://consultaprevia.cultura.gob.pe/proceso/> (consultado el 28 de julio de 2016). Dicho portal no incluye los detalles del proceso de consulta del Reglamento de la Ley de Consulta.





Fuente: Ministerio de Cultura

del Consejo de Ministros 2015). A pesar de los diversos desafíos políticos y de gestión que ha encarado la política pública de implementación de la consulta previa en el Perú (Gálvez y Sosa 2013, Damonte y Barrio de Mendoza 2013, Damonte y Glave 2014, Lanegra 2014, 2015, Sanborn 2014, Sanborn, Hurtado y Ramírez 2016, Banco Mundial 2016), esta ha podido avanzar y lograr un cierto nivel de consolidación. Los principales hitos en el desarrollo de esta política –además de su ley y reglamento– son:

- La culminación de la publicación de la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI), a través de un portal web bajo la administración del Ministerio de Cultura. Esta base reconoce la existencia de 55 pueblos indígenas en el Perú, 51 de ellos en el ámbito amazónico y 4 en el andino. La BDPI consideraba a julio de 2016 a 2545 comunidades nativas y a 2938 comunidades campesinas como parte de dichos pueblos indígenas. No obstante, el proceso no está cerrado, quedando abierta la posibilidad de incorporar a nuevas comunidades o hacer distinciones entre los pueblos indígenas ya considerados. Existe, además, una directiva del Ministerio de Cultura del año 2012 que regula su desarrollo.
- La publicación de la Guía Metodológica para la Consulta Previa, así como otras guías complementarias para distintas fases del proceso, como por ejemplo, para la identificación de los pueblos indígenas.
- La identificación y formación de intérpretes de lenguas indígenas a través de un programa público, así como la constitución de un registro oficial de los mismos. Estos intérpretes, ahora, no solo actúan en procesos de consulta sino que también han intervenido en otras tareas de la gestión pública y de la administración de justicia.
- El desarrollo de un programa de formación de funcionarios y de líderes indígenas.
- La puesta en funcionamiento de una plataforma web con información sobre la consulta previa, en donde están a disposición del público los distintos recursos para la aplicación de la consulta previa en el Perú. También está disponible –cuestión destacable– información detallada sobre las incidencias y resultados de los procesos de consulta, incluyendo las actas de los procesos de consulta, documentos en los cuales están consignados los

- acuerdos respectivos alcanzados entre los representantes estatales y los pueblos indígenas.
- Además, durante el período bajo análisis, el Ministerio de Cultura emitió diversas normas para regular varios aspectos del proceso de consulta, regulando detalles del procedimiento. El Ministerio de Energía y Minas también emitió normas específicas para regular los procesos de consulta en el sector minero-energético.

Las 25 consultas previas culminadas durante el gobierno de Ollanta Humala se han desarrollado en áreas tan diversas como respecto a políticas y normas de alcance general, incluyendo proyectos extractivos (hidrocarburos y minería), proyectos de infraestructura (hidrovía) y de creación de áreas naturales protegidas –tanto nacionales como regionales–. Su ámbito de aplicación ha incluido tanto a comunidades nativas como campesinas, participando también organizaciones indígenas de alcance regional y nacional. A la fecha ya existen procesos de consulta previa en minería, tanto en fases de exploración como en las de explotación.

Por otro lado, aún persisten prácticas elusivas del proceso de consulta, como el intento de desconocer el carácter indígena de buena parte de las comunidades campesinas del país, la dación de directivas que buscan evitar la consulta previa al desarrollo general de la infraestructura de servicios públicos, o la pretensión de desconocer la existencia de la obligación de consulta desde febrero de 1995, fecha de la entrada en vigencia del Convenio 169 de la OIT. También debe relevarse el caso de consulta de la hidrovía amazónica, cuyo proceso fue impulsado a través de acciones judiciales, así como la presión que, gracias al carácter vinculante de los acuerdos, llevó a la aprobación de las normas de creación del área de conservación regional Majuna-Kichwa y del Parque Nacional Sierra del Divisor. Existen, además, diversas demandas para la aplicación de la consulta previa. Recientemente, el actual gobierno ha anunciado medidas para mejorar el seguimiento de los acuerdos derivados de los procesos de consulta previa.

Los juicios sobre los resultados de esta política son diversos. Las críticas al contenido de las normas legales (la ley y el reglamento), que dominaron el período inicial del proceso, han ido dando paso a los cuestio-

namientos sobre la implementación de la política y sobre la calidad de los procesos de consulta. La posición de James Anaya, ex relator especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas, es ilustrativa de este giro. En el 2014, Anaya indicó, en un informe sobre el Perú, que «mientras existen aspectos positivos sobre el proceso de consulta enmarcado en la Ley de consulta y su Reglamento, el desafío ahora consiste en implementar la consulta previa de manera que se instrumentalice y se salvaguarde todo el espectro de derechos humanos de los pueblos indígenas» (2014: 11). En este orden de ideas, aunque es destacable el hecho de que se hayan llevado a cabo las consultas, también han quedado en evidencia distintas deficiencias en los procedimientos llevados a cabo. El contenido de los acuerdos también ha sido objeto de crítica –en particular en el ámbito minero–, sin olvidar las preocupaciones sobre el seguimiento y cumplimiento de los mismos, aspecto no previsto inicialmente en la política de consulta.

De todos los aspectos a evaluar –más allá del estudio detallado del contenido de las normas, de los instrumentos y las herramientas desarrolladas–, es evidente que el análisis de los procesos de consulta en sí mismos constituye un elemento central. Para ello es necesario, sin embargo, establecer un marco conceptual que nos permita realizar una evaluación comprensiva del ejercicio del derecho a la consulta previa. Berraondo (2015) recoge algunos insumos para la construcción de indicadores a fin de medir el «éxito» de los procesos de consulta, enfocándose en su dimensión procedimental (preparación, realización, acuerdos). No obstante, no incorpora una propuesta acabada sobre cómo evaluar el proceso de consulta. ¿Qué aspectos debería considerar dicha evaluación?

### **Consulta y democracia deliberativa**

Suele confundirse la consulta previa con un mecanismo análogo al referéndum o al plebiscito. Sin embargo, su funcionamiento no sigue un sistema de votación o de regla de mayoría. Siendo su objetivo el logro de un acuerdo entre las partes –o el consentimiento– a través del diálogo intercultural, las características del proceso se encuentran mucho más cerca a la deliberación. El acuerdo o consentimiento resultaría la expresión de una suerte de bien común intercultural el cual solo se obtendría «tras un intercambio

de razones y opiniones mantenido en el foro público político, respetando las reglas de lo que Rawls ha llamado «razón pública», las cuales excluyen la defensa puramente sectaria o corporativa de los propios valores e intereses» (Montero 2005: 120).

La finalidad de los procesos de consulta previa es garantizar los derechos de los pueblos indígenas, en particular el derecho a la autodeterminación. Por lo tanto, presupone que las decisiones que adopte el Estado tras el proceso de consulta deban satisfacer este primer requisito. Pero no es todo. La deliberación también debe permitir a las partes identificar los mejores caminos para –considerando lo anterior– alcanzar los objetivos públicos de las entidades estatales. Es decir, el éxito de la consulta previa deriva no solo del respeto irrestricto de sus reglas, sino también del alcance de sus acuerdos, y sus beneficios tanto para los pueblos indígenas como para el Estado.<sup>3</sup>

Por lo tanto, es necesario enfocarse tanto en el procedimiento como en los resultados, teniendo como eje central la garantía de los derechos de los pueblos indígenas. Son estas dos dimensiones las que nos permitirán construir un marco para evaluar la calidad de los procesos de consulta previa. Tomando como referencia el concepto de calidad utilizado por Morlino para evaluar la calidad del procedimiento democrático, podemos identificar tres significados de dicho concepto:

- La calidad de los procedimientos asociados a la producción del «producto». De esta manera la calidad «es el resultado de un proceso controlado y exacto, llevado a cabo de acuerdo con métodos y tiempos precisos y recurrentes».
- La calidad del contenido «producto». La calidad se refleja aquí en «las características estructurales de un producto, ya sea el diseño, los materiales o el funcionamiento del bien, u otros detalles que contiene».
- La calidad como el resultado que genera el «producto» en su destinatario. Es decir, el grado de

satisfacción con el «producto». La calidad «deriva indirectamente de la satisfacción expresada por el consumidor [del producto], por su demanda reiterada del mismo producto», de forma independiente a los procedimientos de producción, al contenido del producto o a su forma de acceso a él. (Morlino 2014: 39).

De forma análoga a lo hecho por Morlino con relación a la calidad de la democracia, podemos preguntarnos ¿cuáles son las nociones normativas más relevantes con relación a la consulta previa y cuáles son las cualidades de esta en términos de procedimientos, contenidos y resultados? (Morlino 2014: 40). Así, un proceso de consulta previa será de buena calidad cuando contribuya a lograr que la decisión estatal que se adopte garantice los derechos de los pueblos indígenas, en particular el derecho a la libre determinación. Esto implica que un proceso de consulta previa de buena calidad es aquel en donde las partes del proceso de consulta –pueblos indígenas y autoridades estatales– se encuentran satisfechos con el resultado; en donde se alcanzan acuerdos que garantizan los derechos de los pueblos indígenas; y en donde se ha respetado el estándar procedimental legal de la consulta previa en el Perú.

### Una evaluación general

Este artículo no tiene por propósito un análisis exhaustivo de todos los procesos de consulta. En cambio, busca identificar los que considero son los temas esenciales para una evaluación de esta política –y la vigencia efectiva del derecho indígena–. De un lado, son evidentes los logros alcanzados en la dimensión procedimental de los procesos de consulta tras la dación de la ley y el reglamento de consulta previa. No obstante, aún la asimetría en las capacidades e información entre las partes –desfavorable para los pueblos indígenas– no permite en muchos casos aprovechar al máximo la herramienta. Experiencias como la consulta del Reglamento de la Ley Forestal y de Fauna Silvestre, así como la consulta del proyecto de la Hidrovía Amazónica, han mostrado que es posible reducir esta asimetría –pero no eliminarla– cuando

3 Es por ello que consideramos que la consulta responde al modelo denominado «procedimentalismo epistémico» (Estlund 2011). Así, «[...] la índole del procedimiento que produjo las decisiones –y no el hecho de que sean correctas– justifica su obligatoriedad y su legitimidad. Con todo, si el procedimiento tiene tanta importancia es por un aspecto central: su valor epistémico». Las decisiones que adopte el Estado tras el proceso de consulta «[...] están investidas de autoridad y son legítimas porque son el resultado de un procedimiento que tiende a tomar decisiones correctas [o justas]». (Estlund 2011: 33)

existe el tiempo y recursos mínimos para dicha tarea. Por otra parte, no puede dejarse de lado la posibilidad que han abierto las normas de consulta para iniciar demandas judiciales a fin de exigir el cumplimiento de los estándares procedimentales de la consulta previa. Sin embargo, la disputa sobre cuándo, cómo, con quién y dónde consultar sigue abierta, como queda claro ante demandas de consulta previa en el proceso de evaluación de impacto ambiental, así como ante nuevas autorizaciones en proyectos actualmente en operación.

La segunda dimensión, más sustantiva, vinculada con la garantía de los derechos de los pueblos indígenas, muestra un carácter más ambivalente. Aunque es aún muy temprano para evaluar estos resultados, es muy claro que la consulta previa ha abierto opciones reales para la defensa de los derechos indígenas –incluyendo el derecho a la autodeterminación–, pero no siempre con igual éxito. Es evidente que una visión puramente procedimental de la consulta previa puede terminar ignorando esta dimensión sustantiva. La consulta previa aparece como un mero trámite o formalidad y no como una garantía de derechos. En este mismo sentido debe considerarse los casos en que los pueblos indígenas aceptan las decisiones estatales en vista que poseen acuerdos previos con los actores empresariales. Por dicha causa, estos procesos terminan siendo más negociaciones y transacciones, antes que espacios que, a través de la garantía de los derechos indígenas, abran oportunidades de prosperidad y bienestar para los pueblos indígenas.

La tercera dimensión, de la satisfacción de las partes tras el proceso de consulta, es más difícil de evaluar en estos momentos. En general, las consultas previas, en tanto han alcanzado niveles de acuerdo muy altos,

revelan cierta satisfacción con los resultados alcanzados. Por el contrario, como es natural, los desacuerdos están acompañados con la insatisfacción de las partes. No obstante, incluso en dichas circunstancias, las organizaciones de los pueblos indígenas valoran –y defienden– los acuerdos parciales y exigen nuevos procesos de consulta, sin que eso signifique dejar de lado sus críticas tanto a las reglas como a los procesos, lo cual puede ocurrir en un contexto de conflictos sociales, como es el caso del Lote 192. Es aquí precisamente donde la persistencia del conflicto social y nuevas protestas, así como las dificultades del gobierno para poder asegurar la gestión de la operación petrolera, muestra una clara insatisfacción de las partes.

Finalmente, quisiera resaltar un último punto: la consulta abre un espacio para discutir una agenda más amplia que la planteada por el Estado al consultar. Las organizaciones indígenas no limitan su accionar a los linderos formales de la consulta planteados por las autoridades estatales. Por el contrario, dentro de lo que permiten sus capacidades, usan la consulta previa como un punto de apoyo para otras demandas sustantivas. Esto, no obstante, puede conllevar también a una frustración, si el Estado no puede o se niega a lidiar con esa agenda más amplia.

En suma, necesitamos construir nuevas herramientas analíticas para examinar al detalle los procesos de consulta efectivos y sacar lecciones que nos permitan mejorar el diseño, implementación y evaluación de la política de consulta previa. Todo esto sin perder de vista la agenda indígena en su conjunto. La participación de los propios pueblos indígenas y sus organizaciones resulta esencial para tal fin.

---

## BIBLIOGRAFÍA

ANAYA, James. «La situación de los derechos de los pueblos indígenas en el Perú, en relación con las industrias extractivas. Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas», James Anaya. Ginebra, Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. A/HRC/27/52/Add.3. 2014.

BANCO MUNDIAL. *La consulta previa en el Perú. Aprendizajes y Desafíos*. Washington D.C., Banco Mundial. 2016.

BERRAONDO, Mikel. «El Derecho a la Consulta Previa en la práctica: Desafíos y Oportunidades para los actores en la Región Andina. Memoria del III Encuentro Internacional. Cartagena de Indias», 11 y 12 de diciembre de 2015. Disponible en:

<http://www.aecid.es/Centro-Documentacion/Documentos/Publicaciones%20AECID/III%20Encuentro%20Internacional.%20El%20derecho%20a%20la%20consulta%20previa.%20Desaf%3%ADos%20y%20oportunidades.%202015.pdf>. 2015.

DAMONTE, Gerardo y Rafael Barrio de Mendoza. *Los dilemas del Estado peruano en la implementación y aplicación de la Ley de Consulta Previa en los Andes peruanos*. En: *Anthropologica*. Año XXXI, N.º 31, 2013, pp. 127-147. 2013.

DAMONTE, Gerardo y Manuel Glave. *¿Cómo incluir a los pueblos indígenas andinos? Avances, desafíos y lecciones aprendidas del otorgamiento de derechos de consulta en el Perú y Bolivia*. En: *Iniciativa Latinoamérica de Investigación para las Políticas Públicas (ILAIPP)*. (2014) *América Latina hacia la Inclusión Social: Avances, aprendizajes y desafíos*. Ciudad de Guatemala, ILAIPP. pp. 103-140. 2014.

GÁLVEZ, Álvaro y Paolo Sosa. «El problema del indio»: una mirada a la implementación de la consulta previa desde la lógica del Estado y sus funcionarios. En *Revista Argumentos*, año 7, n.º 5. Diciembre 2013. Disponible en: [http://www.revistargumentos.org.pe/mineria\\_conflictividad\\_politica.html](http://www.revistargumentos.org.pe/mineria_conflictividad_politica.html). 2013.

LANEGRA, Ivan. «Consulta previa: el difícil camino hacia la implementación de una nueva política pública». En Oxfam. (2014) *Buscando el cambio: apuestas para un Perú más inclusivo informe anual Perú 2013 / 2014*. Lima, Oxfam. pp. 50-63. 2014.

LANEGRA, Ivan. «¿Cómo decide el Gobierno quién es indígena y quién no? ». Disponible en: <http://ojo-publico.com/46/como-decide-el-gobierno-quien-es-indigena-y-quien-no>. 2015.

MINISTERIO DE CULTURA. (2014a). *La consulta previa al área de conservación regional Majjuna-Kichwa. Lecciones de la primera experiencia de consulta previa en el Perú*. Lima, Ministerio de Cultura.

MINISTERIO DE CULTURA. (2014b). *La implementación de la consulta en el sector hidrocarburos: La experiencia de los procesos de consulta de los Lotes 164, 189 Y 175*. Lima, Ministerio de Cultura.

MINISTERIO DE CULTURA. (2014c). *La implementación de la consulta en el sector hidrocarburos: La experiencia de los procesos de consulta de los Lotes 169 y 195*. Lima, Ministerio de Cultura.

MONTERO, Julio. «¿Qué criterio de igualdad requiere una democracia deliberativa?». En *Diánoia*, volumen L, número 55 (noviembre 2005). Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y FCE, México D.F. pp. 119-135. 2005.

MORLINO, Leonardo. «La calidad de las democracias en América Latina. Informe para IDEA Internacional». San José, Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral (IDEA Internacional). 2014.

O'DIANA, Richard e Ismael Vega. *¿Cómo va la aplicación de la Consulta Previa en el Perú?: Avances y retos*. Lima. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). 2016.

O'DIANA, Richard; Adda Chuecas e Ismael Vega. *Reporte de la aplicación de la consulta previa*. Lima. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). 2015

PRESIDENCIA DEL CONSEJO DE MINISTROS . *Logros y lecciones del proceso de diálogo. Comisión Multisectorial de Desarrollo de las Cuencas del Pastaza, Tigre, Corrientes y Marañón del Departamento de Loreto. (R.S. N°119-2014-PCM)*. Lima, PCM – Oficina Nacional de Diálogo y Sostenibilidad. 2015.

RUIZ, Gabriela. «El diseño institucional del derecho a la consulta previa tras el proceso de reglamentación de la Ley (2011-2012)». Lima, Tesis para optar el Título de Licenciada en Ciencia Política y Gobierno en la Pontificia Universidad Católica del Perú. 2015.

SANBORN, Cynthia A, Verónica Hurtado y Tania Ramírez. *Consulta Previa in Peru: Moving Forward*. Lima. Research Center of the Universidad del Pacífico (CIUP). April 20, 2016. Report prepared for Americas Society/Council of the Americas with support from the Ford Foundation.

SANBORN, Cynthia A. y Álvaro Paredes. *Consulta previa: Perú*. Americas Quarterly. Disponible en: <http://www.as-coa.org/sites/default/files/ConsultaPreviaPeru.pdf>. 2014.

SANBORN, Cynthia, Verónica Hurtado y Tania Ramírez. *La consulta previa en el Perú: avances y retos*. Lima, Universidad del Pacífico, Documento de investigación; 6. 2016.

# Autodeterminación indígena y gobernanza territorial en la Amazonía

ROGER MERINO<sup>1</sup>



## Introducción

El pasado mayo de este año, una delegación de Apus Wampis llegó al Congreso de la República para presentar la declaración de constitución del Primer Gobierno Autónomo Indígena del Perú. Los wampis y otros nueve pueblos indígenas amazónicos vienen trabajando en las últimas dos décadas con el apoyo de la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo (CORPI, oficina regional de la organización indígena amazónica nacional AIDSESP) para proponer una nueva gobernanza territorial sobre sus territorios y su reconocimiento como naciones, no como comunidades. De este grupo, los wampis forman parte de la primera nación indígena en autoproclamar su autonomía. Otros pueblos indígenas, como el Awajun, están siguiendo estos pasos.

Pese a que los pueblos indígenas continúan articulando con más fuerza sus demandas territoriales y de autodeterminación, instrumentos de política pública trascendentales como el Plan Estratégico de Desarrollo Nacional, mantienen una perspectiva asimilacionista con respecto a los pueblos indígenas. Así, en uno de sus lineamientos de política señala lo siguiente:<sup>2</sup>

*«Teniendo en cuenta el derecho a la diversidad cultural, crear las condiciones institucionales nacionales a través de la dación de políticas públicas inclusivas en beneficio de los pueblos indígenas y afroperuanos, **favoreciendo el emprendimiento, la cultura de éxito, la superación de la “cultura de bien limitado” y la “igualación hacia abajo”, que son rezagos de la cultura del atraso que obstaculizan los objetivos de modernización productiva e inclusiva**».*

El instrumento de gestión pública más importante para el Estado peruano sigue concibiendo a los pueblos indígenas como expresión de una «cultura del atraso», que obstaculiza los procesos modernizantes. La inclusión social no implica aquí un respeto a la diversidad cultural, sino en la medida de que esta diversidad no afecte el proyecto de modernización de la nación peruana. Y en realidad, este ha sido un diagnóstico más o menos aceptado por la mayoría de científicos sociales: el principal problema del país es la falta de consolidación del Estado-nación debido a que la promesa republicana de «inclusión» aún no se ha cumplido.

<sup>1</sup> Profesor e investigador, Universidad del Pacífico (Lima, Perú).

<sup>2</sup> Decreto Supremo 054-2011-PCM (23/06/2011), p. 47. Énfasis nuestro.



Ilustración; Diana Solís

El orden legal es fundamental en este proceso de inclusión, mediante la titulación de derechos de propiedad, los procesos de participación, la consulta y así por el estilo. Sin embargo, los pueblos indígenas suelen usar estos instrumentos como medios para expresar reclamos que van más allá de la legalidad formal y que buscan el reconocimiento de su carácter de naciones con derechos territoriales. A través de la lucha por la autodeterminación, estos pueblos buscan re-imaginar la nación y así, en el fondo, proponen reinventar su forma jurídico-política, esto es, su forma como Estado.

### **Apropiación y desborde de la legalidad formal**

El proyecto de gobierno autónomo indígena es, en primer lugar, un proyecto de gobernanza territorial; sin embargo, en el Perú no existe una definición formal de territorio indígena. Las leyes y la Constitución Política de 1993 reconocen la «autonomía» de comunidades campesinas y nativas y el derecho sobre su tierra (como propiedad colectiva), costumbres y jurisdicción (poder de resolver disputas internas), pero el dominio real sobre el territorio no incluye los bosques, ríos o recursos del subsuelo que pertenecen al Estado

en representación de la «nación». Aunque la Ley N.º 29785 —Ley de Consulta Previa que implementa el Convenio N.º 169 de la OIT— por primera vez reconoce con carácter general los términos «pueblos indígenas» y «derechos territoriales», el contenido de estos derechos está fuertemente limitado. A diferencia de Bolivia y Ecuador, donde el territorio indígena ha sido constitucionalizado e implica un proceso de reingeniería del Estado (no sin tensiones y contradicciones), los territorios indígenas en el Perú carecen de un marco legal comprensivo de protección.

En dicho contexto, cuando el control *de facto* que tienen los pueblos sobre estos espacios entra en conflicto con la expansión de industrias extractivas, la delimitación de la propiedad y la titulación emergen como una necesidad de protección frente a terceros (Espinosa 2010; García y Surrallés 2004; Reyes-García et al. 2014). De esta forma, los pueblos indígenas se «apropian» de la legalidad formal (Gonzales y González 2015), utilizando estratégicamente estándares internacionales de protección de derechos humanos (como la Declaración de las Naciones Unidas de los Derechos de los Pueblos Indígenas del 2007, sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Huma-



nos o el propio Convenio N.º 169). Sin embargo, tanto las normas nacionales como internacionales no protegen completamente el territorio indígena debido a que el término «territorio» normalmente se reconoce como un elemento del Estado-nación, mientras que los colectivos ciudadanos solo poseen derechos de propiedad. Así, los nativos exigen sus derechos sobre vastos territorios y el Estado reconoce la propiedad sobre espacios reducidos y a través de procedimientos costosos y burocráticos (Chirif y García 2007).

Entonces, la legalidad formal es al mismo tiempo una herramienta para la emancipación política y una barrera formal, incapaz de entender la racionalidad territorial indígena (García y Surrallés 2004). Como señala Gil Inoach, asesor legal de la Nación Wampis: «desde el punto de vista de los pueblos, la titulación es una institución inventada que es incapaz de consolidar la gobernanza territorial indígena. Necesitamos mecanismos que permitan un reconocimiento real».

Esto quiere decir que la política indígena no solo se apropia de la legalidad formal sino que también la desborda y obliga a transformarse, en un proceso que, hasta ahora, no ha concluido. Las tres olas de indigenismo legal (Merino 2017 a), desde el reconocimiento de «comunidades indígenas» en la Constitución de 1920, la normativa sobre comunidades nativas y campesinas aprobada por el Gobierno Revolucionario de Velasco, hasta el reconocimiento de la pluriculturalidad en la Constitución de 1993 y la regulación de la consulta previa, han representado victorias parciales para los pueblos indígenas, pero no un total reconocimiento de su autodeterminación. Por ejemplo, más allá del avance que significa la consulta previa, las organizaciones critican su falta de articulación con estándares internacionales referidos al derecho al consentimiento, su exoneración en proyectos de infraestructura de salud, educación y servicios públicos, o el hecho de que el proceso esté dirigido a informar y convencer de una decisión pública ya tomada, antes que otorgar real poder a los pueblos, entre otros puntos.

A pesar de ello, los pueblos indígenas siguen usando el sistema judicial para demandar más procesos de consulta. Esta aparente contradicción es en realidad una expresión de la política indígena: la consulta es una herramienta disponible para ser usada hasta que

se logre reconocer por completo el derecho a la autodeterminación (Merino 2017 b). Esto es muy importante porque cuando se estudia la gobernanza territorial de los pueblos indígenas, se suele hacer énfasis en la importancia de la propiedad colectiva en contra de posiciones como las de Hernando de Soto –que promueven directa o indirectamente la parcelación o propiedad privada de los nativos (Cronkleton y Larson 2015; Putzel et al. 2015) –, pero se descuida que la propiedad colectiva también es un proxy de derechos territoriales. Así, mientras la propiedad colectiva y el territorio siguen siendo conceptos ambiguos, los pueblos indígenas amazónicos están demarcando sus territorios en una estrategia a largo plazo hasta su reconocimiento integral (Reyes-García et al. 2014).

En realidad, se trata de una contra-cartografía que disputa el proceso de apropiación de los recursos facilitados por la cartografía oficial (Wainwright y Bryan 2009). Al reconocer a las naciones indígenas con derechos territoriales, esta contra-cartografía tiene el potencial de re-estructurar las relaciones de poder del país y sus fundamentos coloniales (Anthias y Radcliffe 2015). Esto tiene profundas implicaciones sobre la gobernanza territorial y la estructura del Estado.

### **Hacia una nueva gobernanza territorial**

Las políticas estatales de gobernanza y desarrollo territorial obscurecen los reclamos indígenas y los transforman en requerimientos técnicos para la «participación» y la «integración» en el mercado. Los proyectos de territorio integral de pueblos indígenas amazónicos, como el Wampis, no se observan, por ejemplo, en el Plan de Desarrollo Regional Concertado de Loreto (2015), el cual solo enfatiza la necesidad de proveer certeza legal y otorgar títulos de propiedad. Como se observó al comienzo, además, el Plan Estratégico de Desarrollo Nacional plantea una abierta perspectiva integracionista para los pueblos indígenas.

En dicho contexto, recurrir al marco legal actual y politizarlo es una estrategia aún válida; no obstante, pueblos amazónicos a través de CORPI están promoviendo una propuesta política más ambiciosa: se trata del modelo de territorio integral y autogobierno dentro del departamento de Loreto. Esta propuesta delimita los territorios ancestrales de los Awajun,

Wampis, Kukama Kukamiria, Shiwilo, Shawi, Kandoshi, Chapra, Achuar y Quechua del Pastaza, los cuales se superponen con límites territoriales de dos provincias de Loreto: Alto Amazonas y Datem del Marañón, y con 12 distritos. El trabajo de CORPI comenzó en los años noventa y puede resumirse en tres etapas: primero, demarcación territorial y negociación entre los diferentes pueblos para definir fronteras; segundo, formalización de una sustentación antropológica de ocupación ancestral; tercero, formulación de un sustento legal y declaratoria de autonomía (Inoach 2017). Esta última etapa incluye la constitución de un gobierno autónomo con sus propios marcos institucional y legal. La primera nación que concluyó estas tres etapas es la Wampis, que ha aprobado su Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo.

Este estatuto es una suerte de Constitución Política, que define los derechos y deberes de la nación, las comunidades y de los nativos, así como las estructuras gubernamentales, proceso electoral, mecanismos de coordinación y visión de desarrollo. De esta forma, se establece, por ejemplo, que la consulta previa requiere la participación de los representantes del gobierno autónomo; que se privilegie las actividades económicas sostenibles, protegiendo especialmente las cabeceras de cuenca; y que el reconocimiento de esta nación no afecta el carácter unitario del Estado peruano. No obstante, justamente los aspectos más problemáticos de esta propuesta tienen que ver con la implementación y gestión de la nueva gobernanza, particularmente, con la relación entre el gobierno autónomo y los tres niveles de gobierno.

Así, aunque el estatuto establece una «coordinación cercana con los municipios», esto parece muy complejo en el marco de una gobernanza territorial altamente desarticulada. La propuesta de territorio integral se superpone a derechos de concesión de empresas mineras y petroleras nacionales y transnacionales, derechos de propiedad de colonos, y competencias administrativas ambiguas de los centros poblados, municipales distritales, gobiernos provinciales, gobiernos regionales e incluso el gobierno nacional. De hecho, los sectores públicos nacionales tienen criterios contrastantes a fin de conceder derechos para la explotación de recursos, la declaración de áreas naturales protegidas y la legalización de comunidades nativas. En realidad, el gran desafío de este proceso

es cómo reestructurar una gobernanza territorial que es caótica. Los pueblos indígenas están pasando de la legalidad a la política, pero el real desafío está en traducir la política indígena en políticas públicas.

Esta traducción implica un proceso de transformación del Estado; por eso, en el propio estatuto se señala que la coordinación no niega «la lucha por un futuro reconocimiento constitucional». A diferencia de Bolivia y Ecuador, donde el reconocimiento constitucional de la plurinacionalidad y los derechos territoriales —empujados por organizaciones indígenas— no han asegurado hasta la fecha una real política de implementación de los territorios indígenas, Inoach (2017) argumenta que en el caso del Perú, primero quieren definir un argumento técnico y legal sólido para luego tener la transformación constitucional. Se trataría de un ambicioso proceso de diseño de políticas desde abajo, que debería empezar por la redefinición de competencias administrativas y mecanismos de coordinación entre los tres niveles de gobierno (de tal forma que los pueblos indígenas tengan real poder de decisión sobre sus territorios) hasta propuestas de rediseño constitucional.

### Notas conclusivas

Cuando los wampis y otros pueblos amazónicos promueven el reconocimiento de sus derechos territoriales como naciones, en lugar de ser reconocidos como comunidades con derechos de propiedad, en el fondo, están desafiando el imaginario político por el cual se ha construido el «Estado-nación», al mismo tiempo que disputan los arreglos institucionales de la actual gobernanza territorial.

Asimismo, en términos prácticos, este proceso sugiere una nueva cartografía y gobernanza en la Amazonía. Mientras la gobernanza oficial divide el poder sobre el territorio entre agencias nacionales y subnacionales que conceden derechos de propiedad a empresas, colonos y comunidades nativas, la gobernanza territorial indígena se basa en la idea de que los pueblos indígenas tienen un derecho político previo sobre estos territorios como naciones. Esta perspectiva, entonces, tiene el potencial no solo de redefinir la gobernanza territorial sino también de reconstruir la forma estatal hacia un Estado plurinacional. Sin embargo, el solo reconocimiento constitucional como

en el caso de Bolivia y Ecuador podría ser solo un logro simbólico si no se formulan propuestas de política concretas. Como el actual diseño constitucional y legal no contiene las aspiraciones políticas indígenas, las organizaciones indígenas necesitan arreglos institucionales específicos, incluyendo una nueva delimitación de competencias administrativas y procesos de toma de decisiones en los ámbitos local, regional y nacional.

Los pueblos indígenas amazónicos han estado luchando en el reino de la legalidad y hoy están pasando sus luchas a la arena política mediante el reforzamiento de sus organizaciones y la difusión de sus propuestas en círculos políticos, tecnocráticos y académicos. Sin embargo, también necesitan pensar cómo pasar de la política a la política pública para hacer efectiva una agenda que en última instancia busca re-imaginar la nación y reinventar el Estado, incluyendo sus prioridades de desarrollo. Por ejemplo, en nombre de «la nación» y del «interés nacional» muchas veces se implementan políticas y proyectos

que afectan derechos de pueblos indígenas, cuyos intereses como naciones son concebidos como obstáculos o barreras al desarrollo económico. Esta visión de «interés nacional» esconde la idea de que hay grupos humanos que deben ser integrados o asimilados, pues expresan «rezagos de la cultura del atraso que obstaculizan los objetivos de modernización productiva e inclusiva», tal como señala el Plan Estratégico de Desarrollo Nacional.

En contra de ello, los pueblos indígenas hoy ejercen su derecho a imaginar, a desarrollar su imaginación política y autoconcebirse como naciones. De esta forma, no solo se reafirman culturalmente, sino que buscan redefinir sus relaciones con el Estado. Es un proceso complejo, largo y de seguro con conflictos internos y limitaciones respecto al fortalecimiento político de las organizaciones y falta de soporte técnico para dar viabilidad a las propuestas. Sin embargo, es importante reconocer su valor como proyecto político emergente.

---

## BIBLIOGRAFÍA

ANTHIAS, P. y RADCLIFFE, S. *The ethno-environmental fix and its limits: Indigenous land titling and the production of not-quite-neoliberal natures in Bolivia*. *Geoforum*, 64: 257–269. 2015.

CHIRIF, A. y GARCÍA, P., *Marcando Territorio: Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*, IGWIA, Copenhague, 2007.

CRONKLETON, P., y Larson, A. *Formalization and Collective Appropriation of Space on Forest Frontiers: Comparing Communal and Individual Property Systems in the Peruvian and Ecuadorian Amazon*. *Society & Natural Resources*, 28 (5): 496–512. 2015.

ESPINOSA, O., «Cambios y continuidades en la percepción y demandas indígenas sobre el territorio en la Amazonía peruana», *Anthropologica*, Vol. 28, N.º 1, 2010.

GARCÍA HIERRO, P. y SURRALLÉS, A., *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, IWGIA, Copenhague, 2004.

GONAZALES, T., y González, M. *Introduction: Indigenous peoples and autonomy in Latin America*, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 10 (1): 1–9. 2015.

INOACH, G. Entrevista, Lima 13 de junio del 2017.

MERINO, R. «La nación re-imaginada. Autodeterminación indígena y las olas de indigenismo legal en el Perú». *Descolonizar el Derecho. Pueblos indígenas, derechos humanos y estado plurinacional*. Roger Merino y Areli Valencia eds. Lima: Palestra, 2017a.

MERINO, R. Law and politics of Indigenous self-determination: the meaning of the right to prior consultation. En: *Indigenous Peoples as Subjects of International Law*. Irene Watson ed (Nueva York, Londres: Routledge, 2017b).

PUTZEL, L., Kelly, A., Cerutti, P., and Artati, Y. *Formalization as Development in Land and Natural Resource Policy, Society & Natural Resources*, 28 (5): 453-472. 2015.

REYES-GARCÍA, V., Paneque-Gálvez, J., Bottazzi, P., Luz, A., Gueze, M., Macía, M., Orta-Martínez, M., and Pacheco, P. *Indigenous land reconfiguration and fragmented institutions: A historical political ecology of Tsimane' lands (Bolivian Amazon)*. *Journal of Rural Studies*, 34: 282 – 291. 2014.

WAINWRIGHT, J. y BRYAN, J. *Cartography, territory, property: postcolonial reflections on indigenous counter-mapping in Nicaragua and Belize*, *Cultural Geographies*, 16(2): 153– 178. 2009.

# Una relectura del Baguazo desde «otras» nuevas políticas indígenas de autorepresentación

ANDREA CABEL GARCÍA<sup>1</sup>



## La interculturalidad en disputa

Se ha escrito mucho sobre cómo entender, conceptualizar e implementar la interculturalidad (Hopenhayn, 2009; Tubino 2005, 2012; Ochoa, 2003; Walsh, 2009, entre muchos otros); no obstante, quisiéramos pensarla desde la problemática de la desigualdad, ya que, estamos de acuerdo con lo que Joanne Rapport señala al respecto, que «la interculturalidad es un proyecto emergente más que una realidad social existente». En este contexto, para el crítico Víctor Vich «la pregunta intercultural tiene que ver con las maneras que procesamos nuestras relaciones con aquello “otro” que consideramos diferente, vale decir, con la producción y reproducción de los estereotipos y con determinadas prácticas sociales que generan desigualdades y exclusiones» (Vich 2005: 270). De este modo, el paradigma intercultural se preguntaría tanto por la diferencia como por la igualdad.<sup>2</sup> No en vano, tal como señala el filósofo Fidel Tubino: «La interculturalidad no es un concepto de la academia, es parte del reclamo de los indígenas de América Latina»;<sup>3</sup> es decir, es una idea que no parte de los grupos de poder, entre ellos, de la llamada «ciudad letrada»,

sino de quienes son considerados «subalternos», entendiendo con ello a lo que Ileana Rodríguez señala como un lugar epistemológico definido «como límite, negociación o enigma» (Rodríguez 1998: 106).

En este marco, nuestro trabajo propone visibilizar las formas en las que el llamado y considerado como subalterno, –en nuestro caso, el indígena amazónico– propone un desequilibrio de las polaridades fijas, entendidas como Uno y Otro, y sostiene, a través de este desequilibrio, que existen semejanzas entre ambas entidades que en un nuevo modelo funcionarían como un flujo constante. La idea de pensar ambas alteridades desde un flujo la elaboró el antropólogo Michael Taussig en su libro *Mimesis and Alterity* (1993). En este material postuló que las alteridades claramente definidas y rigurosamente contenidas como «Uno» y «Otro», podrían pensarse desde la «mimesis» y «alteridad», entendiendo que entre ambos conceptos se desarrollaba una relación fluida de intercambio. En sus palabras: «*Mimesis y alteridad están girando más rápido de lo que la vista o la mente pueden absorber*. Esto me parece que es más que un intercambio de posiciones, el invertir el Tercer con

1 Crítica literaria. PhD en Literatura por la Universidad de Pittsburgh.

2 Agradezco especialmente a Paolo Sosa por sus comentarios y sugerencias a una versión previa de este artículo. Del mismo modo, agradezco a Virgilio Liovir, que me concedió entrevistas por teléfono, por chat y en persona, cuando visitó Lima en el año 2016.

3 He tomado esta cita de la entrevista que le realizara Arturo Quispe, justamente el compilador del testimonio de Liovir, al filósofo Fidel Tubino. La entrevista se titula «En el Perú hay interculturalidad a nivel de discurso» y está disponible en el siguiente enlace: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/libros/la-interculturalidad-en-debate-en-el-peru-entrevistas-a-gonzalo-portocarrero-fidel-tubino-y-nelson-manrique/>.

el Primer mundo, por ejemplo»<sup>4</sup> (Taussig, 1993: 249, énfasis y traducción propia). El crítico Gonzalo Lamana tiene una lectura personal sobre la propuesta de Taussig. Para él, ambas alteridades comienzan a moverse como si fueran una corriente eléctrica que sigue la silueta de una cinta de Moebius, es decir, la de un ocho inclinado donde existe fluidez en vez de polaridades fijas.<sup>5</sup> La propuesta de Taussig, vista desde la imagen de Lamana, tiene sentido para imaginar una interculturalidad no solo en propuestas, sino en gestos, hechos y en eventos concretos. Después de todo, si lo pensamos, desde la rigidez de las polarizaciones, no es posible la fluidez que invita a pensar en una forma de igualdad al producir un intercambio constante. Así las cosas, lo que Lamana indica, y a su vez Taussig, y que nos parece pertinente para entender *de otro modo* la interculturalidad, es que ambas alteridades pueden jugar diferentes roles, es decir, pueden intercambiar posiciones, sin que ello implique *simplificaciones* (i.e. exotizaciones) en el modo de entender al Otro, digamos, en nuestro caso, al indígena amazónico.

Así, desde nuestra lectura, este flujo representado visualmente desde una cinta de Moebius –o de un ocho inclinado–, se sostendría en una fuerte autoconciencia social y política, o en otras palabras, diríamos, en lo que el sociólogo afro-norteamericano W.E. B DuBois llamó, una «doble conciencia». Es decir, en «la sensación particular de mirarse a uno mismo a través de la mirada de los otros» (traducción propia).<sup>6</sup> Y aquí recae nuestro principal aporte: proponer una relectura de la interculturalidad no solo desde otros ojos, sino desde la complejidad de lo que estos otros ojos proponen. La propuesta de esta *otra* mirada radica en que la «doble conciencia» es un concepto que alude a cómo la subjetividad subalterna se reconoce y cómo reconoce críticamente la mirada de quien se ha autodenominado como Uno, como un sujeto do-

minante, y, con ello, a cómo este lo piensa y observa, de tal modo que puede actuar políticamente para cambiar su realidad. En ese sentido, proponemos un análisis de la perspectiva de este Otro, de tal forma que *visibilizamos* nuevos retos y paradigmas en pro de apostar por una lectura más amplia de la interculturalidad. Es decir, una que sea vista desde los ojos de los que han sido considerados como «subalternos» para demostrar, por un lado, que resisten a una simple subalternización, y, por otro, que proponen una compleja relectura de este concepto. Con todo esto, nos interesa explorar el rol de la doble conciencia en el testimonio de Virgilio Liovir Anguash, un joven awajún participante del Baguazo a quien consideramos el autor de un testimonio, que es una compilación de once correos electrónicos dirigidos a más de 50 personas y que, desde nuestra lectura, nos entrega, no solo la conflictiva representación desde los propios sujetos subalternos, sino también su lectura sobre cómo interpretan la mirada *hacia* ellos. Permítanme desarrollar y explicar estas ideas.

### Liovir sin Ojo y su lectura compleja de la indigeneidad

«Liovir sin ojo», seudónimo de Virgilio Liovir Tsajuput Anguash (en adelante, Liovir) es un joven awajún de 34 años, actual trabajador del sector administrativo de la Municipalidad de Chiriaco. En el 2009 se infiltró en las filas awajún que participaron en el Baguazo, para documentar este evento desde el lado indígena. El Baguazo fue un enfrentamiento entre policías e indígenas amazónicos desarmados que dejó 33 fallecidos: «23 policías y 10 civiles, un policía desaparecido (Felipe Bazán), 205 personas heridas (172 entre indígenas y mestizos, 50 de ellos con impacto de bala, 33 policías); y más de 100 personas detenidas entre nativos y mestizos».<sup>7</sup> Este enfrentamiento ha sido conocido como «el movimiento amazónico más grande

4 En el original: «*[M]imesis and alterity are now spinning faster than the eye can take in or the mind absorb. This seems to me more than turning the tables, inverting the Third into the First world, for instance*».

5 Este es un apunte de la clase tomada con Gonzalo Lamana, en el curso «An-Other thinking? Coloniality, Visuality and Race» Durante el semestre del 2015-I en la Universidad de Pittsburgh.

6 En el original: «*This sense of always looking at one's self through the eyes of the others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity*» (DuBois 1989: 8-9).

7 Los datos son de Jorge Agurto, director de la web Servicios Indígenas (SERVINDI), los cuales también han sido reproducidos en el extenso informe del líder indígena Jesús Manacés y la religiosa Maricarmen Gómez Callejas, titulado *La Verdad de Bagua. Informe en minoría de la Comisión Especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua*. El artículo de Jorge Agurto se encuentra en el siguiente link: <https://www.servindi.org/actualidad/132567>.

de la historia reciente de Perú», y también como «la masacre de Bagua»,<sup>8</sup> por la brutalidad con la que los policías atacaron a los indígenas que estaban apostados en la Curva del Diablo aquel 5 de junio del 2009. El ataque de los 400 policías fue, efectivamente, brutal en tanto fueron armados con un arsenal de guerra compuesto por:

*«304 fusiles AKM con 1.214 cacerinas que equivalen a 36.420 tiros, según documentación proporcionada por la Defensoría del Pueblo. También usaron 15 fusiles de combate HK G3 con 60 cacerinas, 50 escopetas lanza gas con 1.091 proyectiles, 38 escopetas de lanza perdigones con 640 cartuchos de goma, 2 pistolas Pietro Beretta con 2 cacerinas y 481 granadas lacrimógenas de mano».*<sup>9</sup>

Todo este material de guerra les sirvió para enfrentarse a un grupo de civiles desarmados. Este desigual enfrentamiento se dio bajo las órdenes del gobierno de turno, y tal como señalan Manacés y Gómez Callejas (2013) en su informe, el operativo policial fue «mal planificado, equívoco, improvisado e irresponsable» (p. 183) y la forma en que fue conducido «solo podría llevar al desastre» (p. 176).

Los amazónicos protestaban, sobre todo, por los decretos legislativos que el gobierno había aprobado,<sup>10</sup> en los que regulaba el uso de la tierra y los recursos, y básicamente invalidaban su legítimo derecho a la Consulta Previa y, con ello, a la autonomía y protección de sus territorios. En este contexto, Liovir envió 11 correos electrónicos (denominados «cadenas») con 54 fotos adjuntas a un grupo de más de 50 destinatarios, mediante los cuales daba a conocer el día a día de lo que luego sería conocido como el «Baguazo». Esta información fue enviada a lo largo de dos meses, desde el 18 de abril del 2009 hasta el mismo 5 de junio, y el único de los destinatarios que compiló y publicó dichos correos electrónicos y fotos es el sociólogo Arturo Quispe. Este último publicó este

material cinco meses después del Baguazo en su revista virtual *Construyendo nuestra interculturalidad*, y esta compilación de acceso libre en internet es lo que consideramos el *testimonio* de Liovir.

Los correos electrónicos, en su gran mayoría, son firmados por él, «Liovir sin Ojo»; no obstante, dos de estos aparecen firmados por «La voz del pueblo. Equipo de jóvenes awajún de Imaza». La razón de que estos dos emails aparezcan firmados por un grupo radica, según nuestra entrevista realizada a Liovir el 15 de Junio del 2016, en que ambos mensajes electrónicos fueron escritos entre él y su hermano, y revelan muy de cerca lo que ellos y otros jóvenes participantes del Baguazo pensaban sobre los temas específicos que tratan estos dos correos electrónicos. El primero de estos, titulado «La voz y sentir del pueblo» (14 de mayo del 2009) trata sobre cómo se sintieron los awajún ante la llegada de Radio Marañón, que fue a cubrir su huelga y marcha; y el segundo, titulado «El verdadero perro del hortelano» (15 de mayo del 2009), es un extenso correo que discute las afirmaciones del expresidente Alan García presentadas en sus artículos sobre lo que llamó el «síndrome del perro del hortelano».

Aunque pueda resultar problemático que dos de los once correos electrónicos contienen una firma distinta, Liovir participó en la redacción y concepción del contenido de estos, además de que las fotos que acompañan al primero de estos dos mensajes –como a todos los otros correos– le pertenecen. Tal como él nos señalara en una entrevista realizada el 4 de octubre del 2016:

*«Todas son mis fotos. Hasta se me mojó la cámara y después no pude sacar todas las fotos que quería para mandar en los emails. Tomé fotos desde arriba [sobre la cima de la Curva del Diablo], yo estaba con camisa y pantalón, estaba bien vestido, por si*

8 También «la mayor lucha civil de la historia reciente de Perú» es como han llamado al Baguazo en el periódico *El Mundo* de España. Véase en el artículo «Los perros del hortelano muerden a Alan García» en la versión online del diario: <http://www.elmundo.es/elmundo/2009/06/11/internacional/1244692437.html>

9 Estos datos son recopilados por Roxana Olivera en «El Baguazo y las Curvas del Caso» en la revista *Ideele*. Disponible en: <http://revistaideele.com/ideele/content/el-baguazo-y-las-curvas-del-caso>.

10 Siguiendo a Alexandre Surrallés, los awajún wampis solicitaron la derogatoria de «los Decretos Legislativos 994, 995, 1060, 1064, 1081, 1089, y 1090 así como la Ley de Recursos Hídricos que consideraban lesivos para sus derechos, en particular para sus derechos territoriales (...)» (Surrallés 2011: 401)

*los policías me agarraban, quería decir que era enfermero para que no me quiten mi cámara».*<sup>11</sup>

Dicho esto, lo nombraremos como autor del testimonio por razones prácticas y porque, lejos de parecernos problemático encontrar dos firmas que aluden a plurales, estas nos parecen que enfatizan la cualidad metonímica necesaria de los testimonios. Es decir, un testimonio debiera ser, tal como es propuesto desde la teoría, una voz que habla por muchas otras; de ahí que la manifestación de dicho plural, desde nuestra lectura, recalca esta característica y no recorta o interrumpe la «autoría» de Liovir, sino que la enriquece. En esta línea, y retomando las características que brindase el crítico John Beverley, en su «Anatomía del testimonio», otro de los rasgos que distinguen a este texto como un testimonio, es que responde a una situación de urgencia y, además, obedece a fines políticos muy precisos. En ese sentido, sostenemos que Liovir quiere que los amazónicos sean vistos como ciudadanos, como peruanos con derechos o, digamos, como un «Uno». Dicho de otro modo, el «yo» testimonial plantea «un modelo de una nueva forma de política que también significa una nueva forma de imaginar la identidad de la nación» (Beverley 1987: 18).

Nuestro argumento no está desligado de las motivaciones que Liovir transcribe en su testimonio, ni de lo que nos ha manifestado en entrevistas personales. Permítannos citarlo. Por ejemplo, el correo fechado el día 23 de abril del 2009 es particular porque deslinda dos tipos de reclamo. De un lado, hacia el gobierno –lo que sabemos que responde a los decretos legislativos mencionados– y, de otro lado, hacia los líderes de las organizaciones indígenas AIDSESEP y CONAP. Respecto de estos últimos, Liovir señala que: «los ciudadanos awajún wampis ahora sufren saliendo a la calle y buscando la democracia y la justicia». Luego, comenta al final del texto: «Adjunto hago llegar fotos que sustentan la verdad del movimiento con voz de protesta».<sup>12</sup> Y coloca 14 fotos. Otras citas que reflejan una voluntad testimonial de invertir el orden subalterno en el que son envueltos los ama-

zónicos, la encontramos en el correo del 21 de mayo del 2009, donde Liovir señala: «Adjunto hago llegar la imagen de la multitud de *hombres awajún-wampis que desfilan día tras día en las calles reclamando los derechos concebidos desde la existencia como pueblos autóctonos los verdaderos y nativos ciudadanos del Perú*».<sup>13</sup> Liovir está escribiendo sobre lo que entrega visualmente: la imagen de un grupo inmenso de amazónicos que están unidos porque sean vistos *de otro modo*, como sujetos «con derechos». No en vano señala que «desfilan día tras día reclamando los derechos concebidos desde la existencia» como pueblos «autéctonos y *ciudadanos* del Perú».

Nombrarse «ciudadanos» es una constante en su discurso, lo lleva haciendo dos veces, en las citas que hemos colocado, y lo hará varias más a lo largo del testimonio. Creemos que hacerlo responde a enmarcarse dentro del discurso legal que implica, por supuesto, el respeto por sus derechos y, con ello, a concebirlos como sujetos que merecen respeto. Finalmente, tal como nos señalara en una conversación personal, su interés de incorporar las fotografías en los correos electrónicos responde a razones muy prácticas que van de la mano con el objetivo testimonial de una nueva forma de imaginar la identidad de la nación:

*«En primer lugar, la historia demuestra que varios acontecimientos como la de 5 de Junio han sucedido en nuestro país y, la sola presentación de un reclamo escrito sin evidencias a veces no ha puesto en tapete la verdadera voz de protesta y reclamo del pueblo. Por ello me di la tarea de dar a saber a toda la gente hasta donde llegaba mi contacto para que sepan de qué manera se viene desarrollando la huelga y las fotos explicaban mejor el acontecimiento, esto fue el propósito; también de una u otra forma al pasar el tiempo muchos iban a leer y no solo a leer sino también visualizar las evidencias a través de las fotos».*<sup>14</sup>

Como queda claro, Liovir tenía una clara conciencia de que las fotos que tomaba y que colocaba no solo servían para ilustrar sus argumentos, sino para

11 Entrevista con Virgilio Liovir 2 de octubre del 2017.

12 Testimonio de Liovir (p. 4); énfasis nuestro. Originalmente el testimonio de Liovir se encontraba en la siguiente dirección: [http://www.interculturalidad.org/numero05/docs/03b02-Huelga\\_en\\_la\\_Amazonia\\_Peruana-Liovir\\_Sin\\_Ojo-Awajun.pdf](http://www.interculturalidad.org/numero05/docs/03b02-Huelga_en_la_Amazonia_Peruana-Liovir_Sin_Ojo-Awajun.pdf). Este link nos llevaba a la Revista Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad, vol.5, N°5, pp. 1-20. No obstante, actualmente la revista ya no se encuentra disponible online

13 Testimonio de Liovir (p. 16); énfasis nuestro

14 Entrevista con Virgilio Liovir 2 de octubre del 2017.



que existieran pruebas sobre cómo se iba dando este evento. Y para proponer lo que llamamos una nueva forma de política, que implica una nueva forma de imaginar la identidad de la nación, una que, desde su perspectiva, es claramente más inclusiva, puesto que en ella la vida de los amazónicos también importa.

Así las cosas, tanto el contenido de los correos electrónicos como de las fotografías que adjunta Liovir, nos permiten ver a los amazónicos cómo sujetos que reclaman una ciudadanía activa, y, con ello, piden ser vistos de otro modo. De ahí que represente de modo complejo a los líderes indígenas de sus organizaciones. Hacerlo y hablar sobre las contradicciones que existen entre ellos y cómo esto desfavorece a la población que representan, desbarata las ideas de un buen o mal salvaje para reemplazarlas por un sujeto con diversas capas de complejidad y de autocrítica. Veamos algunos ejemplos de este punto en su testimonio. En su primer correo, fechado el 18 de abril del 2009, Liovir comenta lo siguiente: «El presidente de la república en sus declaraciones, hechas en España al diario ABC respaldó la denominada “Ley de la selva”, sus ideas son muy ligeras y carece de un verdadero conocimiento sobre el tema».<sup>15</sup> Con estas líneas, Liovir desmiente la idea del amazónico ignorante e iletrado que sostendría, por ejemplo, «el perro del hortelano» del expresidente García, ya que demuestra estar informado y estar «conectado» con lo que se considera moderno, léase la ciudad y, sobre todo, Europa. Así, Liovir busca diarios de otros países vía internet, saltando las barreras tecnológicas e idiomáticas, ya que no solo lee diarios online sino que los critica por el mismo medio usando las «cadenas».

En ese mismo correo electrónico, Liovir comenta lo siguiente respecto de la manifestación que luego desembocará en el llamado Baguazo: «La manifestación del pueblo es que están dispuestos a luchar hasta el último, demostrando que el pueblo awajun wampis *también son peruanos*, compatriotas como *cualquier* hombre del Perú; asimismo levantan la voz de protesta no para buscar enfrentamientos sino para hacer *escuchar* al gobierno los reclamos justos que se vienen planteando».<sup>16</sup> Las palabras clave de esta cita son «cualquier hombre» y «escuchar». Liovir sabe que ser indígena y ser amazónico significa no ser «cual-

quier peruano», por lo que apela a la idea opuesta, a ser visto de otro modo, *como un igual*. Con este gesto, la cita revela una consciencia propia sobre cómo lo ven y sobre cómo entiende la mirada de los demás hacia él. De ahí que nos preguntemos ¿a qué se refiere Liovir cuando comenta que los amazónicos no son «cualquier peruano»? ¿A qué ideas específicas sobre ellos se refiere?

El antropólogo Óscar Espinosa publicó un artículo en el que mapeaba las representaciones mayoritarias y más contundentes que se daban sobre los amazónicos en el ciberespacio a raíz del Baguazo. Transcribimos algunos de los comentarios que él ha recopilado. El de «Luis con AH1N1 de las condes» reza como sigue: «(...) apoyo lo realizado por el gobierno, basta de cojudeces, *los nativos no saben ni leer ni escribir y no saben el contenido de las normas*» (Espinosa, 2014: 33; énfasis propio). Otro cibernauta llamado «Diego» comenta lo siguiente: «Que nuestros compatriotas reducidos de cabezas [se refieren a los awajún] reclamen más integración y participación en un país donde solo entienden por prójimo al awajún, me parece un acto de cinismo intolerable» (p. 34; énfasis propio). Luego, «Careca» añade: «*nunca los nativos e indígenas han sido pacíficos*, la historia lo dice desde los incas han sido hasta antropofagos, reducidos de cabezas (jibaros)?» (sic) (p. 35; énfasis propio). Y, finalmente, «Ricardo», un lector de la versión

### Imagen 1.



<sup>15</sup> Testimonio de Liovir (p. 1).

<sup>16</sup> *Ibíd.*

digital del diario *La República*, comenta lo siguiente: «estos indígenas solo aprenden si mueren por centenas» (sic) (p. 35).<sup>17</sup> Estos cuatro comentarios coinciden en mostrar que la diferencia de los indígenas recae en verlos como sujetos inferiores y, por ende, como subalternos para los que la violencia del Estado está justificada. Ellos *no ven* a los awajún como Liovir los propone en su testimonio. Claramente, para los cibernautas, los indígenas no son «cualquier peruano» sino que aparecen como sujetos que no tienen que ver con la nación y su civilidad. De ahí que las ideas de que son «cuasianimales», «guerreros», caníbales («antropófagos») y que solo aprenden mediante la violencia, parece llevarnos a las crónicas de los conquistadores o de aquellos caucheros que querían justificar sus atrocidades. Esta es la diferencia en la que se ha encuadrado a los amazónicos a la cual Liovir responde dejando claramente establecido que conoce estas concepciones e imaginarios y que entiende que estas representaciones son erradas.

Esto es, pues, la doble conciencia, una herramienta importante para interpretar la complejidad del testimonio de Liovir y determinar la « semejanza » a la que él apelaría, ya que tal como comenta el 15 de mayo del 2009, un mes después de su primer correo:

*«El silencio del gobierno, del congreso, y de los medios de comunicación es una traición al país porque dejan de lado el principal problema que tanto tiempo permanece olvidado. Y ahora el presidente del consejo de ministros (Yehude Simon) manifiesta que los pueblos indígenas son escuchados y tomados en cuenta en la vida política del país; esto viene a ser solamente un juego de palabras para hacer creer que el gobierno está dispuesto a dialogar, que el gobierno reconoce a los indígenas».*<sup>18</sup>

Nuevamente, Liovir deja claro que tiene una profunda conciencia sobre la mirada del gobierno hacia ellos, en tanto intuye un juego de representaciones que se intenta imponer desde las esferas gubernamentales. Por ello, resaltamos que las palabras del gobierno son para «hacer creer» que «reconocen» a los indígenas, pero sabe —sabemos— que esto es falso.

De otro lado, como hemos comentado anteriormente, el Estado no es el único agente que Liovir cuestiona, ya que también sostiene denuncias contra las dos organizaciones indígenas más pudientes y poderosas en el Perú, cito: «Los dirigentes de las organizaciones de AIDSESP y CONAP están como si lucharan por dos causas diferentes, sin importar la confianza depositada en ellos por el pueblo; ¡pero qué pena que no garanticen el futuro de su pueblo! También existe personas nativas que pelean por ocupar el cargo de dirigencia de AIDSESP». Posteriormente, el 23 de abril comenta sobre el mismo tema: «Ahora el nombre o la denominación “awajun-wampis” está en la cancha haciendo sus reclamos, que AIDSESP y CONAP patean de la forma que quiere, con el cuento que son dirigentes nacionales». Con estas declaraciones, Liovir demuestra una capa más de complejidad en el problema de la representación de los indígenas y en el uso de la doble conciencia, ya que afirma que no solo los prejuicios sobre ellos son errados sino que sus propios dirigentes no son tan diferentes de ese gran «Uno» que critican, el gobierno. Con este gesto, es imposible pensar al indígena como un sujeto simple, necesariamente ingenuo, inocente, pobre y salvaje, como podría proponerlo el gobierno o las lecturas sesgadas sobre la indigeneidad que recupera Oscar Espinosa. Liovir matiza la representación del indígena amazónico, ya que no solo nos da un perfil distinto de los líderes, sino que también nos da un perfil que los contradice, como viene a ser él mismo, por ejemplo.

17 Quizás un ejemplo muy dramático por lo sorprendentemente actual, y que demuestra que los comentarios que recopila Espinosa de los cibernautas son actuales y no se quedan en el 2009, contexto del Baguazo, son las respuestas que han recibido los indígenas achuar y kichwas quienes reclaman la Consulta Previa sobre el lote 192 de petróleo, el lote más grande del país, del que se extraen diariamente 11 mil barriles de crudo, y que está en su territorio, en Andoas, Loreto. Los nativos demandan su derecho de Consulta Previa y piden, con ello, que se explote con responsabilidad, que se curen los daños que se han hecho en los años anteriores, así como garantías justas y mínimas para sus vidas. Como muestra un artículo de Renato Pita en la web de SERVINDI (disponible en: <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/02/10/2017/violento-racismo-y-discriminacion-en-redes-sociales-de-iquitos-ante>) a los 15 días que los nativos paralizaran el lote porque sus reclamos no fueron tomados en cuenta por ningún representante del gobierno, el 30 de setiembre del 2017, una página de Facebook muy popular (45 mil seguidores) informó sobre el paro y la toma del lote. Al respecto, lo que respondieron en amplia mayoría las personas que leyeron esa información fue, entre otros comentarios los siguientes:

- «[Qué] espera el gobierno en empezar a matar a esos vividores, que envié al ejército y ya está. Csmr. les gusta vivir así»
- «Deberían de meterlos en una poza y enterrarlos vivos, nativos sinvergüenzas, aprovechadores»
- «Como creció Norteamérica.....exterminándolos y se acabó»

Como es notorio, recurrir a la violencia hacia los indígenas, a los que se consideran siempre sujetos inferiores, parece ser algo «común».

18 Testimonio de Liovir (p. 4); énfasis nuestro.

### La voz de la imagen en el testimonio de Liovir

Sobre la base de la consciencia e intencionalidad que Liovir tuvo cuando tomó las fotos y las incluyó (aspecto ya demostrado en líneas anteriores), sostenemos que sus fotografías apuntan a dos fines: (i) a contraatacar la hegemonía visual vigente; es decir, a contradecir la hipervisualización que el Estado y diversos organismos han sostenido sobre los amazónicos; y (ii) a contribuir a concretar nuevos posicionamientos políticos. Entendemos por «hipervisualización» una forma particular de invisibilizar a los amazónicos en la que en vez de no mostrarlos, lo que se hace es lo opuesto. Por ejemplo, PROMPERU —un organismo técnico especializado adscrito al Ministerio de Comercio Exterior y Turismo peruano— se encarga de mostrar masiva e internacionalmente imágenes de los nativos amazónicos, por ejemplo, a través del conocido spot Marca Perú, en el que aparecen vestidos con llanchama, pintados, con plumas, incapaces de hablar español, básicamente, como muy buenos salvajes. Es decir, llamamos «hipervisualización» a la operación de mostrarlos por todos lados bajo una idea exotista. En un extremo opuesto al movimiento exotista de Marca Perú, las fotos adjuntadas por Liovir desestabilizan la mirada colonizadora que los subyuga y, más bien, reta a las ideas que simplifican al amazónico. Por ejemplo, en el ámbito social: los hombres y mujeres de las fotos están vestidos tal y como nos vestimos en la costa; no responden a las imágenes exotistas de Marca Perú en las que estos aparecen

desnudos o pintados, sino que aparecen organizados y muy pendientes de lo mismo de lo que se está pendiente el gobierno, es decir, están pendientes de lo que se piensa y de lo que se dice de ellos.

Así, en la primera fotografía que hemos seleccionado [Imagen 1] hay un gran grupo de jóvenes alrededor de una radio. ¿Por qué Liovir ha tomado esta foto y nos la entrega en este correo electrónico compilado? ¿Qué quiere decirnos a partir de ella? Como vemos, los awajún están pendientes de lo que se dice de ellos, de lo que se dice de su protesta. Liovir nos informa visual y gráficamente que el Baguazo no ha sido un simple enfrentamiento, sino que ha sido uno en el que diversos agentes se han puesto en juego. Los awajún desean información, y la desean para contrastarla, superponerla; buscan tener argumentos para defenderse y, a partir de ellos, nutrir sus reclamos. Asimismo, el interés que ponen en saber cómo se les está pensando también se refiere a querer saber si lo que están haciendo tendrá resultados concretos; es decir, si se anularán los decretos legislativos. De otro lado, esta foto también nos muestra a sujetos que, como Liovir, usan la tecnología a su favor, y que lejos de ser primitivos, se interesan por escuchar al «Uno», al gobierno, que es quien, curiosamente, no los suele escuchar. Liovir nos demuestra con esta foto que del otro lado del conflicto, ellos, los «salvajes», los «chunchos», se informaban, *escuchaban* y usaban la tecnología que tenían a su alcance.

**Imagen 2.**



Sobre este mismo punto del uso de las tecnologías, Liovir coloca tres fotografías de los helicópteros que sobrevolaban a los awajún. Incluimos dos de ellas [ver Imagen 2]. Creemos que es de particular importancia no solo por la cantidad, sino por la significancia del gesto que efectúa al responder la mirada que viene de estos. Es decir, al entregarnos fotografías como las que colocamos, él demuestra que mira al que lo está mirando. Liovir adjunta esas fotos en su testimonio no solo para demostrar que están siendo vigilados sino para demostrar que ellos *saben* esto último. De esta forma, por un lado, el acto y gesto de devolverles la mirada es ya la muestra viva de la doble conciencia y, por otro lado, el dejar grabado este gesto a través de la fotografía adjunta a un texto, es el intento por demostrar la fluidez entre el «Uno» y el «Otro», es decir, el pensarlos como dos semejantes más que dos diferentes. Con todo esto, las fotografías que coloca Liovir des-cubren, des-velan, ante la mirada del lector, a indígenas que negocian con la modernidad y que son capaces de usarla para sus propios fines, en este caso, para librarse de la mirada panóptica del supuesto «Uno» que espera subordinarlo a la invisibilidad.

Con todo esto, quisiéramos concluir nuestra reflexión con un comentario que nos parece pertinente. Para Víctor Vich, «Yuyanapaq», el informe visual paralelo al informe escrito realizado por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), fue «la puesta en escena de una gran narrativa sobre la nación en la que el actor subalterno ocupó el primer plano y en la que la representación de la desigualdad social fue uno de sus mayores intereses» (Vich, 2015: 99). Con Vich, creemos que el testimonio (las fotos y el texto) de Liovir busca repolitizar la mirada, es decir, por un lado, busca un efecto político, una reacción a la desigualdad y al abuso; y, por otro lado, ofrece también una invitación a retar las actuales formas de mirar a los indígenas amazónicos tratando de promover una mayor conciencia ciudadana. Es desde este punto que este testimonio es transgresor y novedoso, y es desde aquí desde donde proponemos una nueva posibilidad para mirar a los que han sido llamados «Otros» y para tentar la lectura de una interculturalidad desde *su* mirada, como una que prioriza la semejanza en la consideración de la ciudadanía y el respeto de los derechos antes que la diferencia entendida como desigualdad.

## BIBLIOGRAFÍA

BEVERLEY, John. *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham Duke University Press. 1999.

—. "Anatomía del testimonio". *Revista de crítica Literaria Latinoamericana*, Año 12, n° 25, pp. 7-16. 1987.

DUBOIS, W.E.B. *The souls of Black folk*. New York.: Penguin Books. 1989.

ESPINOSA, Óscar. «¿Salvajes opuestos al progreso? Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana». En Sandoval, Pablo y José Carlos Agüero (eds.). *¿Indigenismos, ciudadanías? Nuevas miradas*. Lima: Ministerio de Cultura. 2014.

HOPENHAYN, Martín. «La aldea global entre la utopía transcultural y el ratio mercantil: paradojas de la globalización cultural». En Degregori, Carlos Iván y Gonzalo Portocarrero (eds.). *Cultura y globalización*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú. 1999.

MANACÉS, Jesús y Carmen Gómez. *La verdad de Bagua: informe en minoría de la comisión especial para investigar y analizar los sucesos en Bagua*, Lima: Comisedh; IDL. 2013.

- RAPPAPORT, Joanne y Abelardo Ramos Pacho. «Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena - académico», *Historia crítica*, n° 29, pp. 39-62. 2005.
- RODRÍGUEZ, Ileana. «Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante». En Castro-Gómez Santiago y Eduardo Mendieta (eds.) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. San Francisco: University of San Francisco. 1998.
- SURRALLÉS, Alexandre. «Antropología después de Bagua. Movimiento indígena, políticas públicas y conocimiento antropológico». En Chaumeil, Jean Pierre, Espinosa, Óscar y Manuel Cornejo. *Por donde hay soplo*. Lima: IFEA. 2011.
- TAUSSIG, Michael. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge. 1993.
- TUBINO, Fidel. «La interculturalidad crítica como proyecto ético-político». Presentado en el *Encuentro continental de educadores agustinos*. Lima, 24-28 de enero de 2005. Disponible en: <https://oala.villanova.edu/congresos/educacion/lima-ponen-02.html>.
- . «Entre el multiculturalismo y la interculturalidad» En: Fuller, Norma (ed.) *Interculturalidad y Política*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad del Pacífico; Instituto de Estudios Peruanos. 2002.
- OCHOA, Ana María. *Entre los deseos y los derechos. Un ensayo crítico sobre políticas culturales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2003.
- VICH, Víctor. *Poéticas del duelo: ensayos sobre arte, memoria y violencia en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 2015.
- VICH, Víctor. «Las políticas culturales en debate: lo intercultural, lo subalterno y la dimensión universalista». En VICH, Víctor (ed.). *El estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia*. Lima: IEP. 2005.
- WALSH, Catherine. «Estado e interculturalidad: reflexiones críticas desde la coyuntura andina». En Ospina, Pablo, Kaltmeir, Olaf y Christian Büschges (eds.). *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Quito: Corporación editora nacional. 2009.

# La interculturalidad realmente existente en salud

CARMEN YON LEAU<sup>1</sup>



En este artículo se retoma la distinción entre una *interculturalidad normativa* y una *interculturalidad de hecho* que plantean Zúñiga y Ansión (1997). La primera alude a la interculturalidad como , un proyecto político o ético que suele suponer —explícitamente o no— un cambio social para lograr un diálogo más equitativo y crítico entre personas de distintas culturas. La segunda, que se denomina también descriptiva, corresponde a las influencias mutuas que se han dado históricamente entre diferentes culturas, siendo buscadas o no. Estos intercambios culturales, en el Perú y otras latitudes, se han dado en contextos de marcadas desigualdades de poder entre grupos sociales, así como de discriminación étnica y cultural.

Asimismo, se parte de la constatación de que la interculturalidad es un proceso que se requiere para enfrentar las inequidades sociales en salud y ejercer derechos en este terreno, lo que tiene sustento tanto en investigaciones previas como en demandas de organizaciones indígenas y otros actores. Ello no supone, en ningún momento, que la interculturalidad será suficiente para enfrentar las desigualdades en salud que afectan a los pueblos originarios y otros grupos de la población. Como lo propone Tubino (2017), siguiendo a Fraser, la interculturalidad sería uno de los componentes de una justicia multidimensional en la que se encuentran interrelacionados reconocimiento cultural, redistribución socioeconómica y representación política. Esto está bastante claro también para

las organizaciones indígenas, y diversos funcionarios y prestadores de salud que son parte de los estudios que citaremos. Aunque incompleta, sin duda, esta necesaria interrelación puede apreciarse en la política sectorial de salud intercultural peruana, que fue sometida a consulta previa y promulgada en abril de 2016, por acción de amparo interpuesta por organizaciones indígenas y la Defensoría del Pueblo. Si bien esta política pone énfasis en buscar la pertinencia cultural de las intervenciones de la medicina biomédica y el reconocimiento de la medicina indígena para mejorar la salud de pueblos indígenas y afroperuanos, no ha podido soslayar la necesidad de incluir como línea de acción una mejora de la capacidad resolutoria y la disponibilidad de servicios de salud de mayor calidad. Del mismo modo, otro de sus ejes de acción, es asegurar la participación de organizaciones indígenas y de afroperuanos en la planificación y evaluación de estos servicios.

Este artículo está dedicado a examinar la interculturalidad *de hecho* o *realmente existente* en salud, a partir de tres estudios de caso desarrollados en el marco de una investigación del Instituto de Estudios Peruanos (IEP) entre fines de 2013 y 2015. Los casos son (i) una experiencia de adecuación cultural del parto en un centro de salud de Huancavelica, (ii) el caso de los enfermeros técnicos en salud intercultural egresados del programa de la organización indígena AIDSESP en comunidades awajún y wampis en Amazonas, y

<sup>1</sup> Socióloga y Ph.D. en Antropología Médica. Investigadora del IEP.



Fuente: Exitosa

(iii) el programa de Seguridad y soberanía alimentaria de Chirapaq paradisminuir la desnutrición crónica infantil en comunidades de Vilcashuamán en Ayacucho.

La investigación combinó observación participante, entrevistas en profundidad y semiestructuradas, así como una encuesta. Por asuntos de espacio, en este artículo nos centraremos en los hallazgos de los dos primeros casos, pero se dejarán señalados algunos aspectos comunes de los tres sobre los retos de la interculturalidad en salud, tanto a nivel de las subjetividades y relaciones interpersonales, como de las instituciones involucradas y las políticas de salud, es decir de la *micro* y la *macro* interculturalidad (Albó 1999).

### **Parto institucional con pertinencia intercultural: ¿Un derecho obligatorio?**

Desde hace más de una década, la interculturalidad se ha planteado como un enfoque a ser incorporado en las políticas del sector salud, particularmente para mejorar los indicadores de salud en la población indí-

gena y rural. En la primera mitad del nuevo milenio se creó el Centro Nacional de Salud Intercultural (CENSI), como parte del Instituto Nacional de Salud (INS). Este órgano del INS estuvo a cargo de la Estrategia Sanitaria de Pueblos Indígenas desde el 2004, y tenía como uno de sus principales enfoques la interculturalidad, pero sin contar con el presupuesto ni personal. Asimismo, en el año 2005 se creó la Unidad Técnica Funcional de Derechos Humanos, Equidad de Género e Interculturalidad en Salud dentro de la Dirección de Promoción de la Salud, con el objetivo de transversalizar estos enfoques en las diferentes estrategias y programas del Ministerio de Salud. Esta unidad ya no existe y tampoco pudo poner en práctica su cometido.

El único ámbito donde la interculturalidad ha tenido mayor concreción y relativa continuidad en los servicios de salud oficiales sigue siendo en la atención del parto, lo que ha sido alentado por sus potenciales efectos en incrementar el parto institucional (i.e. en los establecimientos de salud). Esto último se considera una medida clave para disminuir la mortalidad ma-

terna y perinatal, especialmente en las zonas rurales y en el caso de los pueblos indígenas con un menor acceso a servicios de salud con capacidad resolutive para atender emergencias obstétricas. Para ello, se han elaborado e implementado —aunque de modo heterogéneo— normas técnicas específicas que permiten el uso de la posición vertical y han incorporado una serie de prácticas culturales de las poblaciones originarias en los servicios de salud estatales. En el año 2005, el Ministerio de Salud aprobó la primera norma técnica para la atención del parto vertical con adecuación intercultural con la finalidad de hacer más accesibles los servicios de salud a mujeres de zonas andinas y amazónicas. Esto ocurre luego de una década de investigaciones sociales (ej. Anderson et. al. 1999), la aceptación de evidencia biomédica sobre las bondades del parto vertical, y experiencias piloto promovidas por las ONG, cooperación internacional, organismos de Naciones Unidas y organizaciones de mujeres. En julio de 2016 se actualizó esta norma, con la especificación de aplicarla a nivel nacional, en ámbitos urbanos y rurales, enfatizándose en el carácter bidireccional de la interculturalidad (se habla de *pertinencia* y ya no de *adecuación* cultural) y en un enfoque de derechos, así como en facilitar los mecanismos de gestión y otras medidas para garantizar la calidad y disponibilidad del parto con pertinencia cultural en los establecimientos de salud. Esta actualización de la norma se sustenta en las limitaciones de restringir la interculturalidad a pueblos indígenas u originarios, así como en una serie de dificultades que se venían observando en su implementación. Así, por ejemplo, en la última supervisión de la Defensoría del Pueblo en el tema de salud intercultural, solo alrededor de un tercio (16 de los 47) de los establecimientos de salud de la Amazonía visitados contaban con el servicio de parto vertical y de ellos, solo siete habían realizado un parto vertical en el último año (Defensoría del Pueblo 2015: 130).

El caso estudiado como parte de la citada investigación del IEP, es una experiencia de adecuación cultural del parto en Huancavelica, considerada exitosa por haber logrado la disminución de la mortalidad materna, a partir del uso de una estrategia integral de educación y salud, así como con la participación de diferentes actores de las comunidades donde se implementó. El estudio realizado en un centro de Salud de Huancavelica, luego de seis años de culminada

la intervención de las ONG que la impulsaron, mostró que la interculturalidad se había institucionalizado en la ambientación y en un conjunto de prácticas de atención del parto (posición vertical como una opción, uso de la sogá, chumpi, presencia de familiar y permitir el uso de algunas hierbas, entre otras), pero no se había cambiado sustancialmente la relación social que se establece con las mujeres y las parteras (Yon 2017). Es decir, según las distinciones conceptuales adoptadas por el MINSA, podríamos decir que lo que se ha mantenido es más una experiencia de adecuación del servicio que de pertinencia cultural.

Un aspecto crítico, que dificulta la valoración y demanda de la atención del parto con adecuación (o pertinencia) cultural en los servicios de salud como un derecho, es el carácter prescriptivo que ha ido adquiriendo el parto institucional. Además, persiste una estructura de relación paternalista o autoritaria entre proveedores y usuarias rurales o indígenas, así como una memoria de una serie de estrategias coercitivas aplicadas por el personal de salud para que las mujeres asistan a los servicios de salud materno-infantil. Para casi la totalidad (96 %) de las mujeres entrevistadas, es obligatorio dar a luz en el centro de salud (CS), que es lo que ha promovido sostenidamente el sector salud. El 71 % de las mujeres dijeron que si no daban a luz en el CS pueden ser denunciadas a la fiscalía, ser sancionadas o multadas por el CS u otras instituciones (por ejemplo, no poder sacar la partida de nacimiento de su hijo), y el 19 % indicó que dejaría de recibir las transferencias del programa JUNTOS. Si bien tener un parto institucional no es parte de las condicionalidades para recibir el dinero del programa JUNTOS, las entrevistadas indicaron que durante el control prenatal (que sí es una condicionalidad) se les suele exigir que tengan un parto institucional. Así estas prácticas de amedrentamiento y sanción no estén ocurriendo en la actualidad (según el personal de salud), lo cierto es que han tenido impacto en la memoria de las mujeres.

A esto se suma que, si bien se obtuvo aprendizaje de las parteras y estas estuvieron activamente presentes en el centro de salud al inicio de la experiencia, en la actualidad no son consideradas en este rol de especialistas indígenas o locales, aspecto que tampoco está contemplado en las normas técnicas arriba descritas. Las parteras son vistas como agentes comu-



nitarias o acompañantes en el centro de salud estudiado, aunque se sabe del trabajo colaborativo entre ellas y obstetras en otros servicios de salud aledaños, donde el personal de salud está de acuerdo, tiene una mayor permanencia en sus puestos de trabajo y ha encontrado apoyo de sus superiores. Es decir, el reconocimiento de las parteras como tales depende de factores individuales y circunstancias fortuitas que no se pueden sostener debido a la alta rotación del personal.

### ¿Dónde están las «barreras culturales»? la formación del personal de salud

Funcionarios y prestadores de salud suelen usar la categoría de «barreras culturales» para referirse a la existencia de concepciones culturales de los pueblos indígenas u otros colectivos, que entran en conflicto con la aceptación de prácticas y conocimientos de la medicina convencional, así como el acceso a los servicios de salud oficiales. Desde esta perspectiva, se busca un diálogo intercultural que sea funcional para lograr la aceptación de la medicina oficial. Esta lectura unilateral suele soslayar las razones no culturales por las que las personas no acuden a los servicios de salud, como la falta de capacidad resolutive (Chávez et al. 2015) y otras deficiencias en la calidad de atención, como el tiempo de espera, la distancia y el maltrato del personal de salud (Rojas 2016), así como la larga historia de imposiciones y violación de derechos, en la cual las esterilizaciones forzadas son quizá el ejemplo más difundido, pero no el único (Yon 2016). Además, buscar el obstáculo solo en la cultura del «otro» deja sin cuestionar las limitaciones de la formación monocultural de los profesionales de salud, tanto para la población como para el propio personal de salud.

Mientras en nuestros estudios encontramos que existe un pluralismo médico y una interculturalidad «desde abajo», por los cuales la población hace un uso complementario de recursos terapéuticos de diferentes medicinas e incorpora conocimientos de estas, se observan grandes dificultades en la formación universitaria del personal de salud para dialogar con la medicina no convencional. Las brechas culturales que separan al personal de salud de las poblaciones indí-

genas y otras que no comparten la cultura biomédica, dificultan el acceso y aceptación de los servicios biomédicos y han dado lugar a imposiciones y maltrato, así como a formas de discriminación cultural por parte del personal de salud (Del Pino et al. 2011; Portugal et al. 2016). A la vez, esto resulta una limitación importante para el personal de salud, que termina descubriendo con frustración, que no puede cumplir con sus labores y las metas exigidas por el sector salud con los conocimientos y habilidades desarrollados en su formación. Así, todas las obstetras entrevistadas en Huancavelica narraron que poco a poco descubrieron y se convencieron de que para lograr sus metas de atención del parto necesitaban aprender a atender el parto de forma vertical, conocer las propiedades de las plantas usadas, además de las costumbres del lugar. El personal de salud, en los tres ámbitos de estudio, tampoco encontró madres pasivas dispuestas a confiar totalmente en su saber sobre la desnutrición y menos aun, a seguir sus prescripciones respecto al uso de suplementos nutricionales u otras recomendaciones. Estudios sobre médicos serumistas<sup>2</sup> (Reyes 2011) evidencian también las múltiples barreras de su formación para poder trabajar en zonas rurales y periurbanas.

De otra parte, la investigación que realizamos sobre la experiencia laboral de los enfermeros técnicos formados en salud intercultural en un programa pionero de AIDSESP, muestra que más del 90 % de la población de las comunidades awajún y wampis estudiadas encontró mejoras en la calidad de atención con su contratación (Chávez et al. 2015). La calidad de atención, desde la perspectiva de la población, significa que el trato hacia los usuarios mejoró (los escuchan, no crean distancias, dispuestos a responder dudas, amables), se les da información y se les explica de manera entendible, y ello se realiza a través del idioma local. Otra forma de poner en práctica la interculturalidad en salud —que aprendieron estos enfermeros técnicos— es la revalorización de la medicina indígena y el trabajo articulado con especialistas indígenas, como la partera. El trabajo coordinado y remunerado de esta última, gracias a gestiones logradas con la comunidad, permitió un incremento significativo de la cobertura de los partos institucionales (de 0 al 60 %), así como de la atención de gestantes (op. cit.: 64).

2 El Servicio Rural y Urbano Marginal de Salud (SERUMS) es el servicio que realizan los profesionales de la salud en centros y puestos de salud en las zonas rurales y urbano-marginales del país. Es requisito indispensable para que estos profesionales ingresen a trabajar en establecimientos del sector público y a los programas de segunda especialización a nivel nacional.

Sin embargo, en la medida que el sistema de salud oficial no promueva aún la interculturalidad (aunque valora sus efectos en las coberturas) ni el resto del personal haya recibido similar formación, el alcance y la sostenibilidad de las prácticas interculturales de estos enfermeros técnicos es bastante vulnerable a la rotación del personal y a los funcionarios de salud, así como a su propia estabilidad laboral.

### **Cuando los diferentes se hacen desiguales: más allá de la interculturalidad**

La incorporación del enfoque intercultural en salud es solo un elemento para evaluar la calidad de atención en los establecimientos de salud y el ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas en este ámbito. Los tres estudios de caso realizados por el IEP con mujeres y hombres de pueblos indígenas u originarios de Amazonas, Ayacucho y Huancavelica, confirman que la desconfianza y rechazo a servicios de salud oficiales no se deben solamente o principalmente a desencuentros culturales.

Dos tipos de razones que se mencionan llaman la atención sobre asuntos más amplios y de más larga data que deben considerarse como telón de fondo y como condiciones de posibilidad de la interculturalidad en salud. Una de ellas, es una relación histórica de marginación e imposición que se expresa en ausencias y formas de maltrato por parte de representantes del Estado peruano, sus instituciones y políticas, las que han marcado de manera importante la relación de estos ciudadanos con los servicios de salud oficiales. Así, la relación impositiva y de maltrato del proveedor/a hace que las mujeres desconfíen de sus intenciones («parece que nos obligan porque el gobierno nos quiere matar») e incluso, de su competencia técnica o de la inocuidad de los productos que se entregan para sus niños/as (como los suplementos nutricionales).

El segundo aspecto estructural que configura la desconfianza a los servicios de salud estatales, sean o no interculturales, es que se trata de servicios de salud de pobre calidad para personas en situación de pobreza. Son servicios con múltiples carencias que mellan la eficiencia y la capacidad resolutoria con la que pueden atender los problemas de salud de las poblaciones. Esto se vuelve más crítico en las comunidades

amazónicas estudiadas, donde el sistema de referencia no funciona o no resulta viable para la población. Todo ello termina desalentando a los usuarios en sus expectativas de hallar respuesta a sus problemas de salud en el sistema médico público (más crítico aun en las comunidades que gestionaron sus postas de salud con esta esperanza) y merma los esfuerzos de los prestadores por brindar un mejor trato o hacer sus servicios más pertinentes culturalmente.

### **A modo de conclusión**

La interculturalidad existente en salud muestra esfuerzos heterogéneos en cuanto a posibilidades reales de reconocimiento de la medicina indígena y de establecer relaciones sociales más equitativas con usuarias indígenas y rurales, a quienes se han dirigido principalmente las intervenciones de salud que buscan ser interculturales. De manera concreta, las iniciativas estatales han estado concentradas en la atención del parto para la disminución de la muerte materna y han sido inevitablemente mediados por las desiguales relaciones entre Estado y ciudadanas indígenas y pobres, así como por las jerarquías entre proveedores de salud de la medicina oficial y terapeutas de los pueblos originarios. Estas asimetrías han limitado cambios significativos en relaciones sociales e intercambios culturales, y han dado lugar a una interculturalidad funcional a metas de actividades puntuales, como el incremento del parto institucional, en las que han primado cambios de infraestructura, la incorporación de algunas prácticas de atención y la tendencia a excluir a las parteras.

Son las organizaciones indígenas como AIDSESP y CHIRAPAQ, o las ONG que impulsaron inicialmente la experiencia del parto vertical las que han introducido formas más críticas de interculturalidad que retan estas desigualdades y jerarquías. Para favorecer estos últimos procesos se requiere un marco institucional y valorativo favorable tanto en la formación superior (p.ej. en criterios de acreditación) como en el desempeño laboral de los profesionales de salud (p.ej. en criterios de evaluación e incentivos al desempeño) y de los servicios brindados por los establecimientos de salud estatales (p.ej. incorporación en indicadores del presupuesto por resultados), para que la interculturalidad en salud se entienda realmente como parte de la salud pública y de los derechos de la población.

Finalmente, la interculturalidad en salud es solo uno de los requisitos para que los servicios sanitarios puedan atender mejor las necesidades de salud de los pueblos indígenas y otras poblaciones. Estos esperan que los servicios estén mejor provistos de recursos

humanos, medicinas y equipamiento para que cumplan mínimamente con resolver problemas de salud que sus recursos terapéuticos no logran, lo que en el marco de la actual crisis del sector salud no viene sucediendo y genera mayores desconfianzas.

## BIBLIOGRAFÍA

ALBÓ, X. *Iguales aunque diferentes*. La Paz: Ministerio de Educación de Bolivia. 1999.

ANDERSON, J., A. Diez, D. Dourojeanni, et. al. *Mujeres de negro. Estudio de casos de la muerte materna en zonas rurales del Perú*. Lima: MINSA. 1999.

CHÁVEZ, C., C. Yon y C. Cárdenas. 2015. *El aporte de los egresados del Programa de Formación de Enfermeros Técnicos en Salud Intercultural Amazónica de AIDSESP a la salud intercultural*. Documento de trabajo. Lima. IEP.

DEFENSORÍA DEL PUEBLO. *Informe Defensorial N° 169. La defensa del derecho de los pueblos indígenas amazónicos a una salud intercultural*. Lima: Defensoría del Pueblo. 2015.

DEL PINO, P., M. Mena, S. Torrejón et. al. *Repensar la desnutrición. Infancia, alimentación y cultura en Ayacucho, Perú*. Lima: IEP. 2011.

PORTUGAL, T., C. Yon y R. Vargas Machuca. *Los retos para enfrentar la desnutrición infantil: «Saber y no poder». Un estudio de caso en Vilcas Huamán*. Documento de trabajo. Lima: IEP. 2016.

REYES, E. «Allá es clínicamente así: saber llegar». De la formación a la práctica profesional médica. El servicio rural urbano marginal en salud (SERUMS). *Apuntes*. 38 (69): 55-80. 2011.

ROJAS, D. *Características de la población peruana que no busca atención médica por deficiencias de la calidad de atención en salud en el periodo 2005-2015*. Tesis para optar el título profesional de Médico cirujano. Lima: UNMSM. 2016.

YON, C. «Salud, nutrición, medio ambiente y desarrollo rural: cambios, continuidades y desafíos». En *Perú: el problema agrario en debate*. SEPIA XVI, F. Durand, J. Urrutia y C. Yon (Eds.), pp. 485-574. Lima: SEPIA. 2016.

YON, C. Narrativas y relaciones sociales en la atención del parto con enfoque intercultural en el servicio de salud materna de Churcampa, Huancavelica. En prensa. 2017.

TUBINO, F. «Justicia tridimensional y desarrollo humano». En *Ética, agencia y desarrollo humano*, I. Muñoz, M. Blondet y G. Gamio (Eds.), pp. 13-24. Lima: PUCP. 2017.

ZÚÑIGA, M. y J. Ansión. *Interculturalidad y educación en el Perú*. Lima: Foro Educativo. 1997.

# ¿Por qué es necesaria una arqueología indígena en el Perú?

HENRY TANTALEÁN<sup>1</sup>

La población peruana incluye un importante porcentaje de indígenas. Independientemente de cómo usemos el concepto, de que ellos se declaren a sí mismos como tales o de que el Estado los incluya en sus listas oficiales de comunidades indígenas, es evidente que existe dicha población. Sin embargo, como país colonizado por el Imperio español, desde el siglo XVI se dio inicio a un proceso de exclusión social de lo indígena que no se ha superado hasta el día de hoy. Esta exclusión fue muy tempranamente advertida por intelectuales y políticos que defendieron los derechos de los indígenas desde diferentes frentes. Durante la República, existieron movimientos culturales y políticos como el indigenismo que tuvieron como tema central la reivindicación del indígena. En el siglo XX se realizaron reformas del Estado peruano con el afán de mejorar la situación del indígena y/o campesino. En este contexto histórico, resulta casi paradójico que no exista una arqueología indígena establecida explícitamente en el Perú. En el mejor de los casos, existen arqueólogos proclives a los grupos indígenas, pero no ha existido un proyecto teórico-práctico denominado arqueología indígena en el Perú.

Con un afán de ir más allá de un estado de la cuestión, en este artículo quiero fundamentar por qué sería necesaria una arqueología indígena en el Perú. Adicionalmente, se sugiere una serie de puntos que se deberían tomar en cuenta dentro de la agenda de la arqueología peruana con respecto a los grupos indígenas.

## Fundamentos para una arqueología indígena en el Perú

La arqueología indígena es aquella hecha por y para los pueblos indígenas. Parto de definir a un grupo social indígena como un conjunto de sujetos reunidos en torno a una visión del mundo y enraizados en un territorio concreto. Nuestra visión de cultura no es reduccionista ni simplista, pues entendemos que dentro de estas culturas también existen diferencias, tensiones y conflictos. Sin embargo, podemos verlas desde una perspectiva externa con más coincidencias que diferencias. Las características que hacen a un grupo indígena son multifacéticas y pueden incluir lengua, cultura material, tradiciones tecnológicas, formas de subsistencia, cosmovisión, etnicidad, etc. Un factor adicional es la ancestralidad vinculada a paisajes culturales, y expresada a través de tradiciones orales y/o escritas, así como a una particular «cultura material». Para el caso del Perú y muchos otros países colonizados por los grandes imperios europeos, la historia de estos grupos generalmente fue de exclusión y derivó en una situación de minoría en varios niveles, especialmente en el demográfico.

Desde el comienzo, el dominio imperial español generó la noción de «indio» como categoría social. Debido a ello, con el tiempo se ha esencializado a este grupo, hasta quedar convertido en un Otro con una serie de características ideales. El resultado es que en el Perú la etiqueta indígena incorpora a grupos so-

<sup>1</sup> Arqueólogo y PhD en Arqueología Prehistórica. Investigador Instituto Francés de Estudios Andinos.

ciales disimiles. La tendencia es verlos siempre como grupos marginales y alejados de la «civilización». Esta tendencia se hizo mucho más evidente en el siglo XIX, cuando comenzó a extenderse la idea del indígena, gracias a la publicación de las crónicas de viajeros extranjeros. La arqueología no estuvo exenta de la utilización de estos prejuicios, aun cuando muchas veces se originaran en otras disciplinas.

Aunque la arqueología peruana se ha visto influida por diversos proyectos políticos e intelectuales favorables a la población indígenas, el traslado de estas ideas a la práctica arqueológica ha sido pálido y muchas veces instrumental. Actualmente, no existe una propuesta de arqueología explícitamente indígena. Por lo tanto, creemos relevante establecer una serie de fundamentos que harían necesaria su existencia. Obviamente, estos fundamentos no son los únicos y pueden existir otros más. Sin embargo, como inicio de un posible debate a futuro, se dejan aquí planteados con el espíritu de que sean tomados en cuenta.

### a) Fundamentos históricos

Los diferentes grupos indígenas fueron los pobladores originarios de nuestro territorio antes de la llegada de los europeos. Desde 1532 en adelante, sin embargo, pasaron a estar sujetos al Imperio Español. Durante la República, a pesar de que algunos indígenas apoyaron la causa de la Independencia, siguieron siendo mayoritariamente marginales en el proceso de institucionalización y construcción de la nueva entidad política. Pese a que existieron algunos proyectos desde las instituciones oficiales de incorporación de los grupos indígenas, durante el siglo XIX la imagen del indígena siguió siendo la de la conquista. Los grupos indígenas solo eran parte del fondo de las representaciones y, en muchos casos, se les veía como una carga para el desarrollo del Perú.

Solamente a inicios del siglo XX, gracias a la labor de Julio C. Tello, comienza a tomarse en cuenta a las poblaciones indígenas en las reflexiones sobre la génesis de la cultura andina. Este giro se comprende mejor dentro del indigenismo oficial, propulsado por el gobierno de Augusto B. Leguía. Tello es considerado como el primer arqueólogo indígena de América. Tras su muerte, a finales de la década de 1940, varios de sus discípulos, especialmente, Pedro Rojas Ponce,

Hernán Ponce y Manuel Chávez Ballón, todos de orígenes indígenas, mantuvieron vivo su pensamiento y ayudaron a mantener la presencia e imagen de lo indígena en los temas arqueológicos.

Casi en paralelo, Luis Valcárcel también se interesó profundamente por los grupos indígenas. El indigenismo influyó en la conformación de sus ideas especialmente durante su etapa en Cusco. Desde la década de 1930, ya instalado en Lima, apoyó una agenda indigenista en las instituciones que dirigió y posibilitó la inserción de investigadores y artistas vinculados al indigenismo. Tello y Valcárcel se vieron influidos por el indigenismo; sin embargo, a medida que se debilitó este movimiento, sus seguidores disminuyeron y encontraron menos espacios para establecerse y dar continuidad a los esfuerzos. Por esta razón, no se pudo desarrollar una arqueología indígena en el Perú. Asimismo, durante la Guerra Fría, la arqueología norteamericana ejerció una importante influencia. Su visión de la disciplina, correlacionada con el cientificismo, derivó en una «arqueología hecha en el Perú», pero con una agenda externa, abstraída de los problemas de los grupos indígenas.

Esta situación comenzó a cambiar a finales de la década de 1960, cuando emergió una arqueología influida por el marxismo, no solo en el Perú sino en toda Latinoamérica. Con la Arqueología Social Peruana, especialmente en la obra de Luis Lumbreras, el indígena apareció nuevamente en el discurso arqueológico, como parte de los grupos explotados de la sociedad. Lamentablemente, esta arqueología no se desarrolló lo suficiente como para generar una verdadera generación de arqueólogos marxistas. Aunque se llegó a un importante desarrollo teórico, su aplicación práctica siempre suscitó debates sobre su real utilidad social. En los años 90, incluso, parece haber sucumbido y perdido la potencia discursiva. Una de las causas de este declive, externo a la arqueología, es la relación entre el marxismo y las ideologías de los grupos terroristas como Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru. En contraste, en esos años la arqueología neoevolucionista o procesual conoció un importante desarrollo.

En la actualidad, esta situación parece cambiar con la llegada de la denominada «arqueología pública», originada en el mundo anglosajón. Sin embargo, se trata

de una visión todavía urbana, relacionada sobre todo con los públicos de las ciudades. Así, desde la historia de las ciencias sociales y, en especial, en la historia de la disciplina arqueológica, los grupos indígenas y una cierta forma de hacer arqueología indígena han estado presentes en el Perú, pero no han logrado consolidar un espacio académico fuerte, ni han logrado aún desarrollar prácticas arqueológicas propias.

## b) Fundamentos teóricos

En la última década, la arqueología indígena ha prosperado, especialmente en el mundo anglosajón. El movimiento surgió de la necesidad de relaciones más simétricas entre arqueólogos y grupos indígenas, con vías a la descolonización de la arqueología. El epicentro de estos cambios fueron países con una importante población de grupos indígenas, como Australia y los Estados Unidos. En este último país ha tenido un destacado desarrollo y cuenta con amplia literatura y proyectos arqueológicos importantes. En la propia Society for American Archaeology se ha hecho evidente el apoyo a esta corriente, mediante una mayor visibilidad de las poblaciones indígenas, que en algunos casos ya cuentan con profesionales formados en la disciplina.

En la última década, este debate se ha trasladado a nuestra región. Existen en la actualidad varios proyectos teóricos dirigidos a establecer la arqueología indígena en Sudamérica. En las reuniones de Teoría Arqueológica en América del Sur (TAAS), regularmente se incluye a los grupos indígenas como parte de la agenda. Incluso, su participación en las mismas reuniones es un importante motivo para la reflexión y el diálogo por parte de la academia arqueológica sudamericana. Estas reuniones han generado importantes publicaciones, coordinadas por arqueólogos de renombre como Gustavo Politis, Alejandro Haber y Cristóbal Gnecco.<sup>2</sup> No obstante, en estos espacios de reflexión y discusión sudamericanos, la participación de arqueólogos peruanos siempre ha sido mínima. En uno de los volúmenes, resultado de las reuniones, Alex Herrera enfatiza que en el país no existe una arqueología indígena, en parte, porque no hay una tra-

dición local de reflexión teórica sobre la arqueología.<sup>3</sup> De ahí que los grupos indígenas no han sido tomados en cuenta seriamente en las nuevas narrativas surgidas a partir del auge de la arqueología postprocesual.

Desarrollar una arqueología indígena nacional permitiría, por lo tanto, cumplir un doble objetivo: articular la arqueología peruana a los recientes avances realizados en Argentina, Chile o Colombia y, al mismo tiempo, dotar de un sello original a la arqueología peruana, tradicionalmente caracterizada y criticada por utilizar marcos teóricos foráneos.

## c) Fundamentos epistemológicos y metodológicos

A lo largo de toda la historia de la arqueología peruana, la generación de conocimiento ha partido de un fuerte esencialismo. Desde su fundación como ciencia a finales del siglo XIX, la disciplina ha caído en visiones teleológicas; por tanto, es necesario promover una visión reflexiva y crítica de nuestras explicaciones sociales. Establecer la arqueología de grupos reales, concretos y específicos es una forma de generar una arqueología integral, centrada en las personas de carne hueso, con sus propias historias de aciertos y errores.

La generación de conocimiento sobre las sociedades pasadas debe partir de una crítica de los modelos antropológicos y arqueológicos utilizados habitualmente. Obviamente, muchos de estos modelos tienen como sustento empírico datos extraídos de realidades europeas, o generadas en otros lugares, pero con visiones eurocéntricas. Una de las principales necesidades es criticar dichas visiones externas y evolucionistas simplistas de las sociedades para sustituirlas por una epistemología diferente, nacida de las condiciones históricas en el mundo andino.

Este desafío implica también renovar la manera en que de la teoría se pasa a la práctica. En el Perú, por diversos motivos, las tumbas de elite han sido los contextos que más han llamado la atención de los arqueólogos. Ramiro Matos Mendieta llamaba la atención acerca de lo que denominó el "síndrome de

2 Gustavo Politis y Roberto Peretti, editores, *Teoría Arqueológica en América del Sur*, Olavarría, INCUAPA, 2004; Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala, editores, *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*, Walnut Creek, Left Coast Press, 201 y Alejandro Haber, *Hacia una Arqueología de las Arqueologías Sudamericanas*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2004.

3 Alexander Herrera, "Indigenous Archaeology... in Peru?" en Gnecco y Ayala, editores, *Indigenous Peoples*, pp. 67-87.

Sipán”, una obsesión por la búsqueda de tumbas con ricos y espectaculares ajuares.<sup>4</sup>

Una arqueología indígena debería regresar al estudio de los grupos subalternos en el sentido gramsciano, lo que involucraría el desarrollo de una metodología efectiva para reconocer los sitios que los albergaron e investigarlos adecuadamente. Es el caso de la «household archaeology» desarrollada entre otros por Charles Stanish.<sup>5</sup> Aunque generada en el mundo anglosajón, esta corriente tenía como virtud centrarse en la historia de los grupos domésticos, es decir, en la base productiva de las sociedades prehispánicas. Sin embargo, apenas se extendió en la arqueología peruana. Aunque fue un importante llamado de atención a los arqueólogos, en la práctica la mayoría de los trabajos siguieron centrándose en grupos de elite o líderes.

Promover una arqueología indígena significaría responder preguntas como dónde están y cómo vivieron los agricultores y artesanos que generaron la riqueza del Señor de Sipán. En este reto metodológico, la etnoarqueología –una estrecha aliada de la arqueología indígena– puede aportar, ya que los grupos subalternos contemporáneos son los que mejor evidencia empírica nos pueden ofrecer para reconstituir arqueológicamente a los grupos subalternos del pasado.

#### d) Fundamentos éticos

Los arqueólogos necesitan tomar en cuenta las voces de los grupos subalternos. Como investigadores sociales, nuestro deber ético es escuchar lo que los pueblos indígenas tienen que decir. Una arqueología explícitamente indígena permitirá crear un espacio de comunicación recíproca y entender su visión acerca de lo que denominamos «patrimonio arqueológico», el cual para los grupos indígenas tiene una fuerte relación con su mundo presente y es vital en su relación social y en su entorno.

Recuperar la historia y la memoria indígena es una vía para que la arqueología en general cobre sentido

en la sociedad contemporánea. La arqueología indígena permite a los arqueólogos asumir su posición en el mundo como intelectuales comprometidos con causas significativas para la sociedad. Es el caso de la demanda de los pueblos indígenas por recuperar los cuerpos de los desaparecidos durante el conflicto armado interno, emprendida por el Equipo Peruano de Antropología Forense, siguiendo el ejemplo de grupos similares de Argentina y Uruguay. De este modo, los arqueólogos deben ser conscientes que son personas que ejercen poder a través de su conocimiento práctico y científico. Al hacerlo, están en la capacidad de promover nuevas agendas en la academia y en las instituciones públicas y privadas, que pueden ayudar a balancear los debates y las decisiones sobre los grupos indígenas, su tradición y memoria histórica.

#### e) Fundamentos legales

En las últimas décadas, a nivel internacional, existen diferentes acuerdos y recomendaciones para la preservación y respeto de los derechos de los pueblos indígenas, tales como la Carta de Burra de la UNESCO (en especial el artículo 12 sobre la participación) y el Convenio N.º 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Adicionalmente, diversos países han desarrollado marcos legislativos en materia de preservación de sitios y objetos arqueológicos, repatriación y/o restitución de los cuerpos de los ancestros de los pueblos indígenas. Entre las normas que se pueden tomar en cuenta destacan la Federal Aboriginal and Torres Strait Islanders Heritage Protection Act, aprobada en Australia en 1984, y la Native American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA), establecida en los Estados Unidos en 1990. Más cerca del Perú, en la misma línea apuntan medidas tomadas recientemente en Argentina y Chile. Los esfuerzos incluyen tanto restos físicos como patrimonio inmaterial, prácticas rituales y contenidos narrativos, expresados en los paisajes culturales en los que se desarrolla la vida de las poblaciones indígenas y/o campesinas.

La vigente Constitución Política del Perú reconoce los derechos de los grupos indígenas. La existencia de derechos colectivos ha sido asumida por el Es-

4 Ramiro Matos Mendieta, «Problemas y Alternativas de la Investigación en Arqueología». *Investigaciones Sociales*, vol. 3, n°4, 1999, pp. 4111–117

5 Charles Stanish, «Household Archeology: Testing Models of Zonal Complementarity in the South Central Andes», *American Anthropologist*, vol. 91, n°1, pp. 7-24, 1989

**Figura 1.** Vista parcial de la comunidad campesina de Chaupi Sahuaccasi. El sitio arqueológico se encuentra debajo de las casas en la vista.



tado a través de herramientas como el mencionado Convenio 169 de la OIT. La Ley N.º 29785 – Ley que establece el Derecho a la Consulta Previa de los Pueblos Indígenas u Originarios. Si bien estos derechos colectivos se asocian generalmente con los impactos ambientales de las operaciones mineras, también se condicen con el impacto de las intervenciones sobre los sitios arqueológicos. Supervisar y controlar estos impactos es parte del derecho de los pueblos indígenas a conservar su «identidad cultural».

Por lo tanto, una arqueología indígena debe apoyar (y apoyarse en) normas legales, tratados y convenios internacionales y nacionales favorables a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, especialmente los relacionados con su herencia ancestral. Un ejemplo extraído de mi propia experiencia, haciendo arqueología en territorios de comunidades indígenas en la sierra del Perú, tal vez, pueda ilustrar de mejor manera por qué estos fundamentos tienen sentido y generan la necesidad de hacer explícita una arqueología indígena.

### Una experiencia personal en Chaupi Sahuaccasi

Chaupi Sahuaccasi es una comunidad indígena ubicada a unos 4.000 msnm en el valle de Quilcamayo, provincia de Azángaro (Puno), en la cuenca norte del lago Titicaca. Se trata de una típica comunidad, con un territorio en el piso ecológico de puna. Está compuesta de caseríos dispersos por una gran pampa irrigada por los ríos San José y Quilcamayo. Su sustento se basa en la agricultura y la ganadería de camélidos, ovinos y bóvidos. Nuestro trabajo en este valle se inició como parte de la investigación para mi tesis doctoral. El sitio más importante excavado con mi equipo fue denominado como Chaupisawakasi.<sup>6</sup> Hallamos este sitio casi por casualidad, cuando la familia que vivía encima nos invitó a conocerlo. La familia Calcina Quispe es propia de la zona y está integrada por una pareja de esposos con varios hijos, además de hermanos y abuelos que comparten la misma casa o casas muy cercanas. Son quechua-hablantes y sus hijos han ido a la escuela en la ciudad más cercana en Azángaro.

6 Henry Tantaleán y Carlos Zapata Benites, *Chaupisawakasi y la formación del Estado Pukara (400 a.C. - 350 d.C.) en la cuenca norte del Titicaca, Perú*, Oxford, British Archaeological Reports, 2014.



Debido a la inicial acogida y a conversaciones con la familia Calcina Quispe y otros miembros de la comunidad, realizamos reconocimientos más detenidos y excavaciones restringidas en el sitio durante el 2010. Sin embargo, nuestras visiones y prácticas como arqueólogos muy pronto entraron en conflicto con las de los comuneros. Los vecinos de la familia Calcina Quispe, de un momento a otro, ya no estuvieron de acuerdo con nuestra presencia y actividades. Numerosos rumores se tejieron en la comunidad y, finalmente, fuimos invitados a asistir a una asamblea de la comunidad un domingo por la mañana. Allí se nos pidió explicar nuestra presencia y actividades. Nuestro argumento principal era el interés arqueológico y científico. Los líderes de la comunidad plantearon una serie de objeciones y finalmente la asamblea votó parcialmente en contra de nuestra presencia. A la semana siguiente, nuestra temporada de campo se había terminado.

Los argumentos de nuestro equipo, peruanos y casi todos de origen indígena, no fueron tomados en cuenta e, incluso, el permiso del Ministerio de Cultura no fue relevante para los líderes de la comunidad.

Los comuneros sostenían que existía un interés oculto, relacionado con ganancia de dinero. De hecho, las comunidades del valle y, en especial, la de Chaupi Sahuacasi, relacionaban nuestro trabajo con la actividad minera. En general, los comuneros tenían sospechas de que en realidad estábamos realizando otras actividades. Incluso, nuestra presencia en la comunidad se relacionó con algunas muertes de ganado. En otros casos, se nos vinculó con ladrones o mineros chilenos.

Un funcionario del Ministerio de Cultura se presentó a los pocos días de la mencionada asamblea, se reunió nuevamente con la comunidad y les explicó sus argumentos en quechua, pero la comunidad se mantuvo firme en su posición. Afortunadamente, un grupo de comuneros, especialmente los profesores, apoyaron y reconocieron nuestro trabajo. Un grupo de ellos visitaron nuestra excavación y se les explicó lo que estábamos haciendo. En el fondo, como en cualquier comunidad, dentro de la asamblea existían diferentes intereses, así como un grado de manipulación por parte de los líderes locales. En este contexto, nuestra presencia allí no aportaba nada concreto a la comunidad, como nos lo hicieron saber varias veces.

**Figura 2.** *Funcionario del Ministerio de Cultura (tomando fotos a la derecha) visitando los trabajos arqueológicos en Chaupi Sahuacasi. Los comuneros asisten a la supervisión de nuestros trabajos después de una asamblea.*



**Figura 3.** *Almuerzo con la familia Calcina Quispe*

En contraste, nuestra relación con la familia Calcina Quispe fue de mutuo aprendizaje y apoyo. Nos adaptamos a sus condiciones y tratamos de no modificar o alterar sus costumbres. Una parte de nuestro tiempo lo dedicamos a las labores realizadas por la familia. Asimismo, participamos en eventos comunes y compartimos muchas comidas (Figura 3). Las conversaciones con los comuneros fueron bastante productivas e instructivas a varios niveles, no solamente arqueológico. Constituyeron toda una experiencia acerca de las necesidades reales de las comunidades indígenas. Además, pudimos valorar lo que realmente nos empujaba a hacer un trabajo de campo y expresar en términos sinceros y simples nuestra práctica arqueológica.

En general, lo que aprendimos de esta experiencia fue que existe una gran brecha entre las concepciones de los arqueólogos y las de las comunidades sobre lo que se denomina patrimonio arqueológico. Los argumentos esbozados en castellano en una comunidad mayoritariamente quechua-hablante, tanto legales como científicos, no significan mucho. Asimismo, entendimos que, sin una comunicación más extensa y fluida, las comunidades casi nunca ven con buenos ojos los trabajos arqueológicos, puesto que observan las exca-

vaciones como violaciones de sus derechos comunitarios. Manejamos diferentes idiomas y concepciones acerca de la vida. Los sitios arqueológicos son parte de su mundo y su presente. Como tal, cualquier cambio o alteración por causas ajenas a su cotidianidad genera malestar y problemas. En el lado positivo, los miembros del equipo obtuvimos una experiencia de primera mano. Convencimos a una parte de los comuneros, lo que puede ser la semilla de un futuro diálogo más positivo en el que, como arqueólogos, deberemos atender las prioridades de la población local. Fuimos conscientes de sus necesidades y nos ayudamos mutuamente dentro de lo posible. Información, fotografías y publicaciones, consecuencia de este trabajo de campo, en el momento actual ya están en manos de los comuneros. Sin embargo, tenemos una deuda en la mejor difusión de nuestras investigaciones.

Este ejemplo es bastante particular, pero en el fondo revela una serie de aspectos que se encuentran en diferentes casos a lo largo del territorio peruano. La diferencia quizá es en la magnitud y el poder que las instituciones o investigadores pueden ejercer sobre las comunidades indígenas. Por tanto, esta reflexión puede ser tomada en cuenta como ejemplo de los di-

ferentes encuentros y desencuentros existentes entre arqueólogos y comunidades indígenas.

### **Propuestas para una arqueología indígena en el Perú**

Algunos de los fundamentos señalados hasta el momento, permiten afirmar que existe una arqueología indígena implícita en algunas prácticas de arqueólogos peruanos e incluso de arqueólogos extranjeros que trabajan en el Perú. En las siguientes páginas señalaré algunas líneas que permitirían afirmar y hacer más explícita esta práctica de la arqueología indígena en el Perú. Muchas de estas propuestas provienen del diálogo con otros colegas y de mi experiencia como arqueólogo con comunidades indígenas. Espero que sean parte de un debate para aportar soluciones a la arqueología peruana enraizándola en la realidad cultural específica de las poblaciones indígenas del país. Espero también que el debate permita iniciar una conversación con otros colegas arqueólogos sudamericanos, cuyos países comparten situaciones similares en lo que se refiere a práctica profesional y poblaciones indígenas.

#### **a) Establecer un grupo de investigación en arqueología indígena**

Desde un punto de vista académico y estratégico, sería importante reunir las voces que implícita o explícitamente están trabajando por los grupos indígenas o directamente son descendientes de estos. Esta concentración de voces permitiría visibilizar la arqueología indígena como un colectivo, lo que podría generar una dinámica importante dentro de la aún incipiente comunidad arqueológica peruana. Para lograrlo, el primer paso sería autodefinirse como indígena o, por lo menos, simpatizar con dicha postura teórico-metodológica. El segundo paso consistiría en aglutinar esfuerzos con colectivos que ya realizan actividades con comunidades y grupos indígenas. Grupos como la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) o el Instituto del Bien Común llevan bastante tiempo defendiendo los derechos de esta población. La vinculación de los arqueólogos indígenas con estas plataformas sociales podría enriquecer a dichas instituciones y generar un diálogo fructífero entre arqueólogos y comunidades indígenas.

#### **b) Incorporar a indígenas en la práctica y formación académica en arqueología**

La formación en arqueología en el Perú atraviesa por una serie de problemas estructurales y académicos. Sin embargo, se mantiene un flujo constante de profesionales procedentes de diferentes realidades sociales y territorios del país. En este contexto, una labor importante es establecer el respeto por la indigeneidad de los estudiantes. Definitivamente, este sesgo también tiene que ver con el racismo que existe en la arqueología. Lamentablemente, en muchas universidades se persigue consciente o inconscientemente alejar a los estudiantes de sus conocimientos ancestrales, tanto por parte los mismos profesores como por el contexto de la propia universidad. En este sentido, la incorporación de la formación antropológica es importante para reconectar a la arqueología del pasado con aquella del presente.

En paralelo, el uso de literatura en inglés afecta la forma en la que se reproducen los conocimientos y métodos en arqueología. A pesar de que existe una abundante literatura sobre arqueología indígena, no conozco ningún silabo peruano que tome en consideración dicha tendencia. Por tanto, no es extraño que no tenga ningún desarrollo o impacto en el Perú. Asimismo, los académicos peruanos han reproducido la lógica de los aparatos estatales y se ha tendido a generar una visión del *Otro Indígena* como objeto de estudio, pasado y presente. Alentar las iniciativas de otras arqueologías diferentes a las del *establishment* o *mainstreams* podría generar un debate mucho más rico en la arqueología peruana.

Por consiguiente, respetar la indigeneidad de los estudiantes y darle un espacio para incorporar sus visiones del mundo hará de la arqueología peruana una práctica más rica en perspectivas y reconocerá la trayectoria de colegas que nos precedieron en la reivindicación de los pueblos indígenas.

#### **c) Generar proyectos de investigación colaborativos entre arqueólogos y grupos indígenas**

Como parte de lo anterior, se debería establecer relaciones más simétricas entre arqueólogos y comunidades indígenas. En la actualidad, la imagen más

popular es la de arqueólogos luciendo y expresándose como occidentales, utilizando a los campesinos o indígenas como obreros, simple mano de obra. En el mejor de los casos, son nuestros «informantes» nativos o locales. Nuestra perspectiva debe criticar esas formas colonialistas de hacer arqueología. Una extensa literatura establece el éxito de proyectos de colaboración o «*arqueología colaborativa*», donde arqueólogos, algunos de ellos indígenas, pueden establecer un diálogo real sobre cómo proceder en la investigación y cómo su agenda puede y debe incorporar las necesidades y conocimientos de los propios pueblos indígenas.<sup>7</sup>

#### **d) Visibilizar a los indígenas que se han interesado y se interesan en su pasado y presente**

Como hemos visto, existen antecedentes de lo que ahora se conoce como arqueología indígena. Además de Julio C. Tello, un mejor y profundo análisis de la historia de la arqueología peruana revelará a otros personajes con proyectos similares, sobre todo fuera de Lima. Algunos de estos estudiosos no fueron formados como arqueólogos, pero trataron de generar una relación más directa entre el conocimiento del pasado y los grupos indígenas. Desde la universidad se debería reconocer su labor y establecer programas más inclusivos. En muchos casos, los interesados en el pasado local son profesores de colegio, sacerdotes, funcionarios en las provincias, etc. Casi siempre son vistos, posiblemente con razón, como destructores del patrimonio arqueológico. Sin embargo, esta actitud exclusivamente punitiva dificulta el diálogo. Una mejor estrategia sería establecer espacios y canales de diálogo para dilucidar cuáles son las formas en las que se debería «gestionar» el «patrimonio arqueológico» en las comunidades indígenas.

#### **e) Incluir en la agenda de la arqueología peruana los temas que interesan a los indígenas**

Con todo lo anterior, el camino podría estar preparado para incluir dentro de las agendas institucionales un manifiesto o protocolo que explique cómo realizar una arqueología indígena en el Perú. Lo anterior se

hace más necesario en tanto la incipiente comunidad académica en arqueología presenta espacios más intelectuales y científicas con poco impacto en las comunidades indígenas actuales. Sin embargo, estos espacios pueden también utilizarse desde colectivos que defiendan una visión renovada de la arqueología. Incluir en los eventos académicos conversatorios con comunidades indígenas y líderes locales podrían ayudar en este objetivo.

#### **f) Recuperar las ontologías, epistemologías y/o saberes indígenas por su valor intrínseco para la arqueología peruana**

Como forma de establecer la identidad de esta arqueología a nivel ontológico y epistemológico, la recuperación y valoración de las visiones indígenas sobre el mundo es una tarea importante. De hecho, desde los estudios de Tello, e incluso antes, se han tomado en cuenta conceptos y categorías en sus versiones originales indígenas. En la actualidad, con el «giro ontológico» señalado por autores como Viveiros de Castro y Descola, esta visión ha ganado relevancia en la arqueología, especialmente en la sudamericana.<sup>8</sup> Sin embargo, es importante evitar que esta perspectiva teórica resulte en la construcción de un «otro» exótico y, sobre todo, evitar que se esencialice la perspectiva del indígena, generando una ontología ahistórica. De ahí que sea importante establecer cuáles son los conocimientos y saberes indígenas que pueden ayudar a generar un campo fructífero para entender, bajo otros esquemas mentales, la realidad natural y cultural en el pasado y el presente.

#### **g) Generar información arqueológica que pueda ser divulgada a los indígenas en sus propias lenguas**

Lamentablemente, los mismos arqueólogos han generado una brecha de entendimiento, con su jerga académica, científica y hasta elitista con respecto a la sociedad. Por supuesto, también con los indígenas. Resulta paradójico que cuando uno lee un artículo (incluso este mismo) que quiere discutir sobre los grupos indígenas, para justificar su narrativa, se

7 Por ejemplo, C. Colwell-Chanthaphonh y T.J. Ferguson, editores, *Collaboration in Archaeological Practice: Engaging Descendant Communities*. Lanham, AltaMira, 2007.

8 E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, París, P.U.F, 2009 y Pierre Descola, *Beyond Nature and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 2013.

escriba en una forma criptica, con infinidad de referencias y tropos fuera de lugar. Adicionalmente, casi siempre se escribe en inglés o a lo sumo en español. Deberíamos descender de la «torre de marfil» académica, bajar al llano y entendernos con la gente. Para ello, en primer lugar, deberíamos alejarnos de (im)posturas intelectuales y expresar de forma clara y precisa el sentido de nuestras narrativas y/o explicaciones sobre el pasado y sobre los pueblos indígenas en el presente. En un esfuerzo que se viene dando desde el mismo Ministerio de Cultura, nuestros artículos o comunicaciones deberían también llegar a los pueblos indígenas en sus propias lenguas. Este es el único camino para generar diálogos simétricos, en los que haya no solo oyentes sino también dicentes desde el otro lado de la sala.

#### **h) Tomar en cuenta las perspectivas indígenas en la (re)formulación de políticas culturales privadas y públicas**

Finalmente, todo este proceso debería incidir en la generación de políticas públicas y privadas en aspectos que atañen a la vida de las poblaciones indígenas. Iniciativas privadas especialmente enfocadas en la gestión del patrimonio arqueológico carecen de una contraparte académica o intelectual basada en el conocimiento de las realidades indígenas. Por eso, terminan estableciendo que es lo óptimo para el progreso y desarrollo de las comunidades indígenas desde una perspectiva neoliberal.

Una arqueología indígena, cimentada en fundamentos como los esbozados en este artículo, es un paso importante para generar una sociedad más equitativa a diferentes niveles. Las políticas culturales, por ejemplo, deben tomar en cuenta lo que necesitan las comunidades indígenas y no solamente toda la nación peruana. Desde este punto de vista, la nación peruana aparece en el discurso en un nivel abstracto. Sin embargo, en el fondo tiene intereses escondidos, que no siempre se condicen con las necesidades reales de los indígenas de carne y hueso.

#### **Comentarios finales**

Cuando se habla de indígenas, siempre se corre el riesgo de esencializar y homogenizar a una serie de grupos sociales diferentes bajo una sola etiqueta. A

lo largo de la historia del Perú, diferentes actores han producido y reproducido prejuicios, marginando e infravalorando el aporte de los pueblos indígenas a la sociedad peruana. Las elites urbanas y/o capitalinas han reproducido visiones esquemáticas, incluso con la complicidad de los intelectuales. Sin embargo, es obvio que los pueblos indígenas son variados como, por ejemplo, sus diferentes lenguas lo señalan. Deben verse en sus propios contextos históricos, sociales y culturales. Superar estos prejuicios y reivindicar su importancia para la sociedad peruana aún es una tarea pendiente.

Los fundamentos esbozados en este artículo apoyan la necesidad de una arqueología indígena en el Perú. En el mejor de los casos, espero inducir a la reflexión y a la acción en favor de una arqueología más democrática en el Perú. En el peor de los casos, la propuesta está servida y otros colegas pueden discutir sobre su pertinencia o no. En este sentido, este artículo solo es un paso. Tarde o temprano este tema estará en la agenda de los arqueólogos peruanos, a medida que las poblaciones indígenas asuman mayor protagonismo en los diferentes espacios económicos, políticos e intelectuales del Estado peruano, un proceso que ya se vislumbra. Acompañar en el desarrollo de una arqueología indígena en el Perú es un importante proyecto que, entre otras cosas, nos permitirá asumir la diferencia y riqueza en un país que hasta ahora ha tendido a ver a las sociedades desde su ciudad capital y con una mirada racista.

#### **Agradecimientos**

A Charles Stanish, quien apoyó el trabajo de campo en Puno. Al IFEA que me otorgó una beca para la investigación en Chaupisawakasi. Especiales agradecimientos van para Margarita Quispe y su familia, que nos acogieron en su casa de Chaupi Sahuaccasi. Asimismo, a Alex González Panta, Carlos Zapata Benites y Harry Vargas, por acompañarme en la temporada de campo en Chaupisawakasi. Quiero agradecer a Lynn Meskell quien me alentó a escribir este artículo y con quien tuve importantes discusiones sobre la relación entre arqueología y comunidades indígenas. Finalmente, agradezco la invitación de Raúl Asensio para publicar este manuscrito inédito y convertirlo en un texto más agradable.

# Las variaciones del amor romántico a través del Tinder<sup>1</sup>

LUCIANA REÁTEGUI AMAT Y LEÓN<sup>2</sup>



El amor es un sentimiento que todas las personas, de alguna u otra manera, han experimentado. Si bien cada historia amorosa tiene su particularidad, siempre encontraremos un correlato amoroso en nuestras vidas. Las canciones, los libros, la publicidad comercial y muchas de las conversaciones íntimas que sostenemos relatan algo sobre dicha experiencia. Antes de enamorarnos, ya sabíamos, de alguna forma (tal vez equivocada), qué nos esperaba a partir de este vínculo.

Si bien algunos sociólogos han abordado, como parte de su producción académica, el tema del amor (Bauman 2003; Giddens 2012; Luhman 2012; Illouz 2010, 2014a, 2014b; Beck y Beck-Gernsheim 2001), en buena medida, este ha sido trabajado principalmente por psicólogos. A pesar de ello, el estudio de las emociones se ha empezado a considerar relevante para la sociología, no solo porque es un eje fundamental de la condición humana, sino también, por su relevancia para entender los fenómenos sociales. Como señala Elster (1989), las emociones dominan nuestra experiencia subjetiva, ya que se encuentran en el meollo de las decisiones y acciones de los individuos. Es decir, sin la incorporación de este elemento, los fenómenos sociales no podrían ser entendidos a cabalidad.

Desde la sociología, el estudio de las emociones no busca responder qué es el amor, ni mucho menos, dilucidar la «esencia» de dicho sentimiento. Por el contrario, se parte de entender el vínculo amoroso desde su carácter relacional y, por ende, se busca dar cuenta de las relaciones que se producen alrededor de dicha experiencia. Así, el amor configura una forma de relacionamiento entre la gente, establece normas, crea instituciones y, con ello, media la agencia de las personas; se presenta como un imperativo social (Martuccelli, 2007). Todo este entramado construye, entonces, la forma cómo las personas experimentan sus relaciones amorosas.

En este ensayo abordaré las transformaciones del amor en los últimos años y cómo estas han configurado dinámicas distintas de relacionamiento amoroso. Debido al carácter ensayístico del artículo, enfocaré el análisis en el debate académico que se ha producido desde la sociología sobre el tema del amor. Para ello, utilizaré como ejemplo la popular aplicación para buscar parejas Tindery sostendré que esta nueva aplicación manifiesta una transformación en la experiencia amorosa de los individuos.

Cabe señalar que, por las limitaciones propias del ensayo, no he desarrollado a fondo temas que sin duda

1 Este artículo forma parte del proyecto editorial del TTI Jóvenes, el cual busca acercar a estudiantes universitarios, o en proceso de serlo, a enfoques y conceptos que se trabajan en las ciencias sociales. Para ello, se vienen elaborando ensayos que ejemplifiquen estas perspectivas a través del uso de casos cotidianos (redes sociales, deportes) y productos culturales como películas o series. Los casos que se discuten en el proyecto editorial no tienen la pretensión de ser tomados como objetos de estudio, lo cual supone una labor de investigación; por el contrario, han sido seleccionados y contruidos como ejemplos hechos a la medida de las ideas que se discuten.

2 Socióloga. Investigadora jr. del IEP.



Fuente: The Verge

son relevantes para entender las relaciones amorosas, como por ejemplo el género. Incluir una reflexión sobre género demandaría la realización de otro artículo que se centre por completo en ese tema. Del mismo modo, es importante indicar que estoy desarrollando un ejemplo que responde a un grupo específico de personas: jóvenes urbanos de clases medias y altas. Así, este ensayo retoma las reflexiones desde la sociología sobre un tema aún poco trabajado como el amor.

### **La tecnología y su efecto en las interacciones amorosas**

A fines de los 90 e inicios de la década del 2000, el internet llegaba al Perú. Como cualquier novedad, constituía un privilegio al que pocos podían acceder. Los costos eran bastante elevados y, sobre todo, se requería de una computadora, un bien poco accesible en una casa promedio peruana. La invención de las cabinas de internet fue el fenómeno perfecto para ampliar el acceso. Paralelamente, los celulares también empezaban a insertarse y de esta manera los

mensajes de texto se propagaron como una forma efectiva para comunicarse con alguien. Así, en un lapso de aproximadamente diez años, las tecnologías de la comunicación empezaron a entrar con fuerza y a expandirse de forma no calculada.

Antes de la llegada de estos dispositivos, las relaciones amorosas se establecían de formas totalmente distintas. La mayoría de las parejas se conocía en espacios como la universidad, el barrio, el trabajo o a través de grupos de amigos. Conocer a alguien —físicamente— era una condición casi indispensable para empezar el cortejo. Por supuesto, siempre se podía encontrar a algún osado/a dispuesto/a a tener una cita a ciegas. Sin embargo, en todos los casos, era necesario tener algún tipo de contacto con la persona.

Aunque un poco tarde, mi generación<sup>3</sup> experimentó los cambios que conllevaban la difusión de las tecnologías de la comunicación justo cuando empezábamos a relacionarnos amorosamente con nuestros pares. A inicios de los 2000, aún utilizábamos una técnica mixta para el cortejo (o «gileo») entre llamar al

teléfono de casa y entrar al Messenger (MSN). El momento incómodo de preguntar al familiar que contestaba el teléfono por la persona que te interesaba y el largo tiempo de conversación telefónica interrumpida, cada cierto rato, por alguien de la casa que no quería que la línea quedara ocupada, formaba parte del proceso que uno tenía que pasar para gilear con alguien.

El MSN, por su parte, era una forma mucho más efectiva para cortejar. Se contaba con un periodo de gracia para pensar en las preguntas y repuestas; la pantalla, además, no delataba el nerviosismo por medio de la voz. Sin embargo, el MSN llegó cuando muchas personas no tenían internet en su casa y, entonces, ir a una cabina y adivinar —si no concertabas una cita virtual— en qué momento esa persona se iba a conectar era toda una proeza.

Pero el internet no solo empezó a facilitar la interacción del gileo, sino que además permitió conocer a personas con las que no se tenían conexiones previas. Las *cibercitas* empezaron a tener un papel importante en esto. Páginas web como Match.com (inaugurada en 1995) se crearon con el objetivo de que sus usuarios puedan conocer a una persona y entablar una relación amorosa. En el Perú, recién a fines de la década de los 2000, las relaciones a escala internacional (con personas extranjeras), cuyo vínculo se había producido, básicamente, de forma virtual, empezaron a ser más frecuentes.

A pesar de ello, la inmediatez aún no estaba garantizada. Se requería acordar horas para conectarse a internet o había un tiempo de espera considerable para la respuesta del correo electrónico. Sin embargo, con la llegada de los celulares inteligentes la espera dejó de ser una preocupación. Así, la conexión con el mundo por medio del *Smartphone* instauró una nueva forma de relacionarse entre las personas. La cotidianeidad, la intimidad y las interacciones se vieron mediadas por esta nueva herramienta.

En ese sentido, estas nuevas herramientas tecnológicas han dado paso a un nuevo tipo de interacción

amorosa, donde la inmediatez, el número de opciones disponibles y la posibilidad de concretar encuentros sexuales sin la necesidad de entablar una relación sostenida han empezado a jugar un rol importante. De acuerdo con Giddens (2012), este nuevo tipo de interacción marca un momento clave, a través del cual el amor deja de ser un lugar idílico para constituirse más bien en un espacio libre de ataduras, al cual denomina «amor confluyente». Es decir, un tipo de interacción que se caracteriza por la primacía del deseo individual inmediato y que se encuentra despojado de los requerimientos amorosos del pasado como el cortejo.

### **El Tinder, una nueva forma de relacionamiento amoroso**

Lanzada en el año 2012, el Tinder<sup>4</sup> es una aplicación para celulares *Smartphone* que sirve para buscar citas con personas. De acuerdo con la revista Forbes, en el año 2014, la aplicación se encontraba disponible en 24 idiomas diferentes y tenía un aproximado de cincuenta millones de usuarios activos. El 52 por ciento de estos corresponden a la franja de edad de 18 a 24 años y el 32 por ciento tienen de 25 a 34 años.<sup>5</sup>

Si bien los resultados no siempre están garantizados con el uso del Tinder, es sin duda una de las más eficaces herramientas actuales para conocer personas con la posibilidad de entablar algún tipo de relación posterior. A través de ella, el usuario configura un perfil, vinculado, en la mayoría de los casos, al Facebook, en el cual agrega un grupo de fotos; usualmente son aquellas en las que te percibes más simpático (i.e. un *selfie*) o que dicen algo sobre tu personalidad (i.e. un músico con su guitarra). La elección de las fotos es muy importante, ya que no solo van a decir algo sobre el físico de la persona, sino también sobre el tipo de fotografía que optó por poner y la calidad de la misma. Como es bien sabido, en el Facebook, la gente crea un perfil acorde a la imagen que quiere proyectar.

Además, se puede agregar una descripción personal o algo que se quiera expresar desde el perfil. En mu-

3 Nací en el año 1988.

4 En la actualidad, existen aproximadamente catorce aplicaciones para buscar pareja. Entre ellas se encuentra Grindr (para hombres homosexuales), Brenda (para lesbianas), BlackPeopleMeet (para personas afrodescendientes), Jdate (para la comunidad judía), entre otras.

5 Artículo disponible en: <http://forbes.es/actualizacion/2528/tinder-las-cifras-de-la-app-para-conocer-gente%29>



chos casos, las personas se describen en relación con su profesión o actividades que realizan, pero también se encuentran frases, letras de canciones o poemas que sugieren un tipo de gusto particular. También se puede encontrar casos particulares, como el de una amiga que colocó en su descripción «quiero un pan con palta», lo cual, según lo que me señaló, tenía que dar pie a un buen inicio de conversación como, por ejemplo, el ofrecimiento de un lonche de pan con palta. La persona que lograba una cita con ella tenía que haber usado con destreza esa descripción.

Como se encuentra conectado con el perfil de Facebook, también aparecen los nombres de las páginas que sigues por ese medio (personaje famoso, música o «causas políticas o sociales») y los amigos en común. Por último, y no por ello menos importante, el Tinder cuenta con tres filtros básicos de búsqueda: distancia (los perfiles que verás serán de las personas que estén dentro del radio de distancia que has especificado, hasta cien millas o 160 kilómetros), el género (eliges si quieres ver perfiles de hombres, de mujeres o de mujeres y hombres) y la edad (eliges el rango de edad de los perfiles que vas a ver: de 18 a 55 a más).

Una vez creado el perfil y especificados los filtros de edad, género y distancia, empiezan a aparecer múltiples perfiles de potenciales parejas en la pantalla del celular. De estos perfiles, como ellos del tuyo, se pueden observar sus fotos, su descripción, las páginas que sigue y si tienen amigos en común en Facebook. Esto será motivo suficiente para decidir si le pones una «X» (deslizas tu mano hacia el lado izquierdo) o un «corazón» (hacia la derecha). La «X», como es de esperarse, significa que no te gusta el perfil que has visto y, por ende, no aparecerá nunca más en tu lista de perfiles. El corazón, por su parte, significa que la persona te gusta y si la otra persona también gusta de tu perfil (y, por ende, te pone corazón), automáticamente se abrirá una ventana de conversación. A este acontecimiento, en el cual las dos personas se ponen corazón, se le denomina *match*.

Al hacer *match* con una persona, se ha superado un primer filtro, aquel que te abre la posibilidad de seguir conociendo o evaluando a la otra persona. La incertidumbre propia de un acercamiento cara a cara, mediado por el cruce de miradas o el pedido de un encendedor, es apaciguada. La ventana solo se abrirá

si es que la otra persona también señaló que le gustaba tu perfil.

La cantidad de perfiles de Tinder que aparecen en la pantalla del celular aparenta ser infinita. El espectro de opciones amorosas se presenta como bastante más amplio que hace unas pocas décadas (Ansari 2016), por lo que encontrar a una pareja «ideal» es un mundo de posibilidades. Así, el Tinder constituye una de las herramientas para clasificar y comunicarnos con un número ilimitado de potenciales parejas, donde siempre se puede seguir deslizando el dedo en busca de una próxima cita o posibilidad de pareja y, donde también, la posibilidad de que tú perfil recibiera una «X» o un corazón se encuentra a un dedo de distancia.

De esta manera, el Tinder configura un proceso de selección y búsqueda explícita de la persona «ideal», donde siempre se presentan nuevas posibilidades. Al respecto, Illouz (2014a) ha denominado la «ecología de la elección» a un proceso que se caracterizaría por el amplio número de opciones, la prolongación del proceso de selección, el refinamiento de los gustos (culturales, físicos, etc.), la racionalización de la evaluación y la incorporación de la idea de que «siempre se puede mejorar» la elección realizada. Esto ha generado cambios en la forma en que las personas anticipan su futuro, piensan sus experiencias pasadas, toman decisiones y consideran riesgos.

Para los usuarios del Tinder es muy importante hacer una buena presentación de sus perfiles, ya que en la llamada «ecología de la elección» uno selecciona y es seleccionado. Sobre esto, se me viene a la cabeza el caso de un amigo que pidió sugerencias para hacer que su perfil sea más atractivo. Un amigo suyo, bastante recorrido respecto al tiempo y uso de la aplicación, le dio tres sugerencias para que su perfil sea exitoso: 1) que se muestre como una persona sociable (foto con amigos/as), 2) que ponga alguna foto donde haga notar que tiene dinero (en algún lugar prestigioso o junto a un auto) y 3) que se muestre aventurero o, si no hay nada muy aventurero registrado en su vida, viajero. Las tres sugerencias no hacen referencia a una cuestión física; más bien, se encuentran relacionadas al estatus o posición social a la que se pertenece o, en todo caso, se pretende pertenecer. Más allá de estar de acuerdo o no con estas sugerencias

cias, las personas despliegan estrategias para presentarse como un bien valioso que, lejos de restringirse a una cuestión puramente física, denota un estilo de vida digno de un «corazón».

### El amor a través del Tinder

Para Zizek (2015), el sentimiento amoroso contemporáneo es más parecido a la experiencia amorosa pre-moderna donde la familia decidía con quién uno debía casarse y vivir el resto de su vida. En ese entonces, las relaciones amorosas constituían un vínculo familiar, donde la seguridad económica y social eran los principales factores de unión. Así, se buscaba conseguir las condiciones necesarias para la reproducción de una unidad comunal (Coontz, 2006). Posteriormente, con la modernidad, el enamoramiento más bien se veía como todo un acontecimiento, una situación totalmente contingente, capaz de modificar la vida de las personas. Así, se instauraba la idea de que en algún momento, uno se toparía con el «amor de su vida».

Hoy en día, sin embargo, este evento impredecible, a través del cual uno se enamora, es cada vez menos frecuente. Más bien, se presenta como una elección entre la gama de opciones disponibles, donde las antiguas estrategias de «concertación familiar» para encontrar esposo/a son las agencias o aplicaciones para buscar pareja.

Con relación a esto, Bauman (2003) señala que una de las principales transformaciones del amor en los últimos tiempos se ha producido por la perpetración del consumo en los espacios más íntimos de la vida. La experiencia amorosa se ha reconceptualizado y, con ello, frases como «hasta que la muerte nos separe» se han dejado de lado para dar paso a la inmediatez y brevedad. Por medio del Tinder, una persona puede mantener una conversación simultánea con más de una potencial pareja. De esta manera, se configura una relación cercana a la de una transacción comercial, basada en «un deseo sin espera, un esfuerzo sin sudor y resultados sin esfuerzo» (p.22). Por este motivo, y en relación a los grandes cambios tecnológicos, Bauman hace alusión a «conexiones» en vez de «relaciones» y a «redes» en vez de «parejas».

Al respecto, Eva Illouz (2010) argumenta que estas transformaciones han ido de la mano con una mayor

diferenciación entre amor y sexualidad. El aspecto sexual deja de percibirse como la autorrealización del amor para, más bien, concebirse como un requisito para lograr algún tipo de involucramiento amoroso. En ese sentido, la idea del amor a primera vista ha ido desapareciendo para dar pie al «consumo hedonista del ocio y a la búsqueda racionalizada de una pareja apta»(p.376). Las citas que se consiguen a través de una herramienta como el Tinder constituyen la manera en que las personas se relacionan románticamente sin el objetivo de comprometerse.

El amor se presenta como una transacción, a través de la cual, se realiza un cálculo racional sobre lo que se necesita y se quiere.

Illouz (2014a) hace una diferenciación relevante entre dos tipos de mercados «amorosos» a los que los individuos se enfrentan hoy en día: el matrimonial y el sexual. El mercado sexual se encuentra relacionado con el número de parejas sexuales, la exhibición de las mismas y al escrutinio de si son o no deseables. Por su parte, el mercado matrimonial incorpora otros elementos ligados a la clase social, el nivel cultural y la personalidad. Ambos mercados mediarán la relación de las personas con futuras parejas. La autora acota que «nunca antes había sucedido que hombres y mujeres de distinta clase social, distinta religión y distinta raza se encontrarán, por así decirlo, en un mercado libre y desregulado donde los atributos como la belleza, sensualidad y la clase social se evaluarán e intercambiarán de modo racional e instrumental»(p.315). En ese sentido, aún en este mercado que aparenta ser libre e infinito en términos de opciones, elementos ligados a, por ejemplo, la clase social aparecen para mediar el proceso de selección.

Así, el número de opciones disponibles, el proceso de evaluación sobre las posibilidades y la inmediatez del vínculo, más allá del uso de una aplicación como el Tinder, han transformado al amor romántico. Ideas como el encuentro con la «media naranja» o «el alma gemela» dejan de operar al momento de entablar una relación amorosa. Puede haber más de una media naranja y, probablemente, el alma gemela vuelva a aparecer conforme los gustos y deseos cambien.

Esta nueva dinámica ha construido una individualidad distante y, con ello, ha transformado el «deseo». La cantidad de opciones y la comparación entre las

mismas apacigua la intensidad de las emociones que se pueden depositar en cada una de las opciones disponibles. En ese sentido, espacios como el Tinder se encuentran gobernados por la economía de la abundancia que, por lo menos en el imaginario, siempre darán la oportunidad de concretar nuevos encuentros sexuales y amorosos (Illouz, 2014a).

\*\*\*

Si bien en la parte inicial del ensayo señalé que no ahondaría en el tema de género, en la búsqueda de foros, testimonios o artículos por internet sobre el Tinder se hizo muy notoria la gran diferencia en la experiencia declarada por los hombres y por las mujeres. Los que más llamaron mi atención fueron los que giraban en torno al exigente proceso de selección de parte de las mujeres, no solo al poner «me gusta» sino también al «irse a la cama». En los foros, esto es atribuido a la idea de que las mujeres siguen buscando un futuro esposo (entre otras explicaciones que, por su carga sexista, no vale la pena mencionar). Si bien esta podría ser una posible explicación, también parece lógico pensar que en un país como el Perú, donde las mujeres han tenido que desplegar constantemente una serie de estrategias para no ser violentadas día a día, estas sean más selectivas al poner un «me gusta», al concretar una cita o al tener una relación sexual. El espacio virtual te protege, pero sigue siendo un espacio peligroso para las mujeres.

Más allá del uso que le dan al Tinder los hombres y las mujeres, las preguntas con relación al género se tor-

nan necesarias al abordar un tema como el amor desde la sociología. Resultaría interesante conocer cómo la revolución feminista medió las relaciones amorosas y si ha impactado en los espacios más íntimos de estos vínculos. Si bien el feminismo transformó los roles de la mujer y el hombre en el marco de una relación amorosa (Beck y Beck-Gernsheim, 2001), este nuevo campo en el cual la sexualidad pasa a ser una dimensión autónoma (no ligada al emparejamiento) continúa siendo desigualmente distribuida. Los hombres no son definidos a través de un mandato biológico ni cultural como sujetos de reproducción, por lo que pueden prolongar el tiempo de búsqueda de una pareja «ideal».

Respecto a este tema, también aparecen preguntas sobre la reconceptualización de las relaciones amorosas donde cuestiones como el poliamor o las relaciones abiertas empiezan a ser más frecuentes y visibles. Esto, además, ligado a la crítica a la heteronormatividad<sup>5</sup> y a la aparición de «nuevos» géneros.

En ese sentido, aún existen varios campos por explorar en la línea de la sociología de las emociones y, más específicamente, en relación con los vínculos amorosos. Si bien a primera vista este no aparenta ser un campo atractivo para los estudios sociales, —debido a su particular relación con cuestiones psicológicas— a través de este artículo he querido mostrar que este es un campo de estudio de la sociología y, por tanto, es capaz de dar cuenta de procesos sociales más amplios.

## BIBLIOGRAFÍA

ANZARI, Aziz. «Modern Romance. El amor en la era digital». Barcelona, España: Seda Editorial. 2016.

BAUMAN, Zygmunt. «Amor Líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos». España: Fondo de Cultura Económica. 2003.

<sup>6</sup> No cabe duda, por ejemplo, que las páginas de citas dirigidas hacia personas heterosexuales son diametralmente diferentes a las páginas de hombres homosexuales que, a su vez, son distintas a las de las mujeres lesbianas.

- BECK, Ulrich. y Elisabeth BECKGERNSHEIM.. *El normal caos del amor*. Barcelona, España: Paidós. 2001
- BONAVITTA, Paola. *El amor en los tiempos de Tinder*. Año 10, N°19. Recuperado: <http://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v10n19/v10n19a9.pdf>. 2015.
- COONTZ, Stephanie. «Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó al matrimonio». Barcelona, España: Gedisa Editorial. 2006.
- ELSTER, Jon. «Nuts and bolts for the social science». Estados Unidos: Cambridge University Press. 1989.
- GIDDENS, Anthony. «La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas». Madrid, España: Ediciones Cátedra. 2012.
- ILLOUZ, Eva.. *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires, Argentina: Katz Editores. 2010.
- Illouz, Eva. «Por qué duele el amor. Una explicación sociológica». Buenos Aires, Argentina: Katz Editores. 2014a.
- Illouz, Eva. «Erotismo de autoayuda. Cien años de Grey y el nuevo orden romántico». Buenos Aires, Argentina: Katz Editores. 2014a.
- LUHMANN, Niklas. «El amor». Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros. 2012.
- MARTUCCELLI, Danilo. «Gramáticas del individuo». Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada. 2007.
- MARTUCCELLI, Danilo. *Lecciones de sociología del individuo*. Cuaderno de Trabajo N°2. Departamento de Ciencias Sociales. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú. 2007 a.
- PIAZZESI, Chiara. *Producir una mirada sociológica del amor*. Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad. N°18. Año 7. pp. 8-18. Argentina: Relaces. 2015.
- ZIZEK, Slavoj. (2015, marzo 29). Our Fear of Falling in Love. En: Ghost Pictures. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=OabTK7y7d6E>.

# Un cuento que no acaba

JAVIER TORRES



Enrique Mayer. *Cuentos feos de la Reforma Agraria peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

## Reseña de los «*Cuentos Feos de la Reforma Agraria Peruana*»

Han pasado casi cincuenta años de la Reforma Agraria emprendida por el gobierno militar del general Juan Velasco Alvarado. La sola mención de este trascendental hecho es hasta hoy motivo de discusión. Y cuanto más tiempo transcurre, a muchos les parece difícil creer que existió alguna vez un amplio consenso social sobre la necesidad de llevar a cabo una reforma agraria. En esa medida, es una muy buena noticia la publicación de la segunda edición de *Cuentos feos de la Reforma Agraria Peruana* de Enrique Mayer.

La reforma, aunque parezca sorprendente, es un tema poco estudiado y peor asimilado por las ciencias sociales peruanas. La opción de Mayer por construir relatos a partir de una suerte de coro —a veces armónico, a veces atonal— de beneficiados y perjudicados por la reforma es de gran utilidad para cuestionar los mitos que tanto derecha como izquierda forjaron alrededor de este momento, considerado como un punto de quiebre en la historia republicana.

De un lado, aunque el yanaconaje ya había sido formalmente abolido por la tímida —y aún menos estudiada— reforma agraria del primer gobierno de Belaúnde, y pese a que el gamonalismo se desmoronaba desde hacía décadas, el proceso velasquista fue visto y vivido como el fin de estos males. Mayer —como Del Pino en *En pos del gobierno* (2007) para el caso ayacuchano— advierte de estos antecedentes, hilándolos al desenlace de la reforma velasquista.

*Revista Argumentos, Edición N° 3, Año 11, 2017. 59-62*  
 Instituto de Estudios Peruanos  
 ISSN 2076-7722

De otro lado, para la derecha peruana, la Reforma Agraria es considerada como el inicio de todas las crisis que vivimos desde mediados de los años 70 hasta la emergencia de Alberto Fujimori y la implementación del ajuste estructural que transformó nuestra economía. Una de las tantas paradojas de nuestra historia es que fuera un exrector de la Universidad Agraria —que en sus primeras apariciones electorales iba montado en un tractor— el encargado de terminar de desmontar las estructuras del agro reformado. Y hasta ahora es el icono del orden neoliberal.

Las visiones maniqueas o parciales de la Reforma Agraria se explican en parte porque es improbable dar con un observador desinteresado. Nos encontramos con bandos promotores o afectados —directos o indirectos— y en un sentido más amplio, con quienes vivían y provenían de zonas afectadas por la reforma. En el fondo, más allá de las posiciones políticas o ideológicas, esto muestra cuán rural era la sociedad peruana a fines de los años sesenta.

Así, la Reforma Agraria no solo sacudió la estructura agraria quebrándole «el espinazo a la oligarquía»; en realidad sacudió toda la estructura de la sociedad peruana, quizás más que la guerra senderista. La violencia solo apareció al final del proceso de desmontaje y reestructuración de la reforma, en buena medida por el intento de Sendero Luminoso (SL) de agudizar los conflictos entre las Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS) y las comunidades que pugnaban por la tierra (y que lo consiguieron por encima de la acción militar subversiva, más en el caso de Puno que en el de Junín). En afán similar, SL actuó en el norte chico de Lima, donde el regreso de los empresarios agrarios tras la parcelación fue el escenario en el que «el partido» buscó explotar el malestar de los jornaleros eventuales, una historia que aún no ha sido escrita.

Pero no nos adelantemos al fin de nuestra historia. Lo que está claro es que la reforma velasquista, al redefinir la estructura agraria a través del más grande proceso de ingeniería social jamás visto en nuestro país, resultó en un desorden de diferentes grados y escalas no solo en lo productivo, sino también en lo político: modelos asociativos y cooperativos que solo funcionaban en la mente de los profesionales que los concibieron, subordinados, además, a otras políticas del gobierno militar como el subsidio a los alimentos, o a los mecanismos de control político de

un régimen que al fin y al cabo era una dictadura. Y es que la reforma trastocó dramáticamente las relaciones de poder en los ámbitos local y regional, un aspecto al que Mayer atiende poco, al preferir concentrarse en el derrotero de las estructuras agrarias, desde su desmontaje a partir de la expropiación de las haciendas hasta el golpe de timón del gobierno del general Morales Bermúdez, crisol de una compleja convergencia de intereses empresariales y políticos de todos los espectros.

Más que de un vacío del libro, se trata de un reto para los nuevos científicos sociales establecer el vínculo entre el fin de la servidumbre y de la hacienda con el ejercicio de la ciudadanía desde los años ochenta —de forma restringida por la violencia— para luego competir de manera masiva por cargos de representación en la década de los noventa. Los cientos de alcaldes comuneros, o hijos de comuneros o de beneficiarios de la reformas son un producto de dicho proceso, no imaginado por los «ingenieros sociales» del gobierno de Velasco.

Un tema clave, que Mayer ubica en toda su dimensión, es el proceso de toma de tierras. Este es concebido como una efectiva respuesta al desajuste entre «los modelitos» y la expectativa campesina de lograr la propiedad de la tierra, que además estaba consagrada en el lema oficial de la reforma: «La tierra es para quien la trabaja». Fue en el vértice del proceso donde se ubicó la nueva izquierda agrupada centralmente en Vanguardia Revolucionaria y su instrumento de agitación y movilización, la Confederación Campesina del Perú (CCP). Sin embargo, lo que quedó claro al final del proceso es que el proyecto de «vía campesina comunera» no era una aspiración del campesinado, por lo menos en los términos en que los imaginaron los asesores de la CCP. Por el contrario, al igual que en otros procesos previos a la Reforma Agraria —como lo muestran Alberti y Sánchez en *Poder y conflicto social en el Valle del Mantaro* (1974)— las comunidades comenzaron a luchar por conseguir servicios, pugnando por ser distritos o centros poblados menores.

Uno de los principales aportes de *Cuentos Feos* es que describe bien los diversos caminos que tomó la reforma, lo cual fue producto tanto de las estructuras agrarias previas como de los modelos que promovió el gobierno militar, pero además de los procesos

políticos y sociales que ya se venían dando en estas regiones. Así, la historia de las azucareras no se puede entender sin el peso histórico del Partido Aprista en el norte del Perú o, en el caso de las cooperativas cusqueñas, sin el antecedente de la lucha por la tierra en La Convención liderada por Hugo Blanco a inicios de los años 60. Sin embargo, aunque el libro toma partido por aquellos que afirman que la Reforma Agraria limitó el avance de Sendero Luminoso en el campesinado, el no contar en el libro con un capítulo que aborde la realidad del campo ayacuchano, huancavelicano o andahuaylino, es una limitación. Porque es ahí donde el senderismo tuvo su mayor impacto y construyó su mayor legitimidad ¿Ello fue producto de la inexistencia de grandes haciendas en estas regiones? El texto ya citado de Ponciano del Pino y la tesis de Ricardo Caro *Demonios encarnados: izquierda, gremio y campesinado en los orígenes de la lucha armada en Huancavelica* (2016) nos muestran el enorme dinamismo y la autonomía del movimiento campesino, el cual entra en crisis con la profundización del complejo tramado de conflictos intercomunales debido a las políticas implementadas durante la reforma.

Lo más grave es que en plena guerra, el error estratégico de los militares de responder a la insurgencia senderista aplicando la doctrina de seguridad nacional llevó a una política de arrasamiento de comunidades durante los años 1983 y 1984, inundó de muertos el campo ayacuchano y desestructuró aún más las comunidades. Ahora bien, el cambio en la política contrasubversiva y la alianza entre comuneros y fuerzas armadas, expresada en la acción conjunta de patrullas de soldados y comités de autodefensa, puso en evidencia la debilidad de las estructuras de SL y, sobre todo, el permanente intento del campesinado peruano de articularse con el Estado.

Lo que Mayer sí apunta con certeza es la paradoja que significó que luego de una reforma agraria, que era propuesta por los reformistas e instituciones como la Alianza para el Progreso como un freno al comunismo y a la expansión del modelo cubano, en el Perú se produjera un conflicto armado interno. Al respecto, aunque el autor reconoce que la radicalización de la izquierda peruana es un producto del velasquismo, no llega a reconocer que la prédica senderista llegó a calar en algunos sectores del campesinado, y se queda más bien en la idea enunciada por la Comisión de

la Verdad —y antes desarrollada por el movimiento de derechos humanos y la iglesia católica progresista— de que la población civil se halló «entre dos fuegos».

Quizás el estudio de otros escenarios de la guerra como el VRAEM o el Alto Huallaga permitirían poner en cuestión con más claridad esta mirada, pero esos son otros «Cuentos Feos» que las nuevas generaciones tendrán que escribir. Porque en buena medida, estos romperían con la imagen tradicional de una sociedad rural donde las transformaciones se hicieron de manera pacífica y sin muertos, una imagen de la que el mismo autor no se logra librar, a pesar del capítulo sobre la SAIS Cahuide, en el que se narran los embates de la violencia senderista en la destrucción de esta.

El desmontaje final de la reforma se da en pleno proceso de la violencia y si bien SL no triunfó, contribuyó a acelerar la contrarreforma agraria. En buena medida, la pacificación autoritaria liderada por Fujimori bajo el nombre de «reconstrucción nacional» fluyó con mayor facilidad en los territorios de la guerra senderista. Por el contrario, en las zonas menos afectadas, como la costa norte del Perú, las empresas azucareras resistieron más tiempo, no solo por sus características particulares, sino en parte porque SL no las atacó, con la excepción de Andahuasi.

La nueva paradoja es que la posreforma ha generado en las ex cooperativas azucareras nuevas formas de violencia, que Mayer describe en el nuevo capítulo incluido en esta segunda edición, aunque sin profundizar en ello. Una violencia que se justifica en la defensa de los derechos de los antiguos cooperativistas o de los nuevos propietarios, pero que, en realidad, encubre la pugna entre grupos de interés con articulaciones políticas y judiciales —regionales y nacionales— que alquilan sicarios para ajustar cuentas o, incluso, a las fuerzas policiales para mantener el control de las empresas. Escenario que se comienza a reproducir en otros lugares del país, donde los conflictos entre comunidades, propietarios, posesionarios e invasores dedicados a actividades productivas legales o ilegales comienzan a producir muertos.

Para terminar, una confesión muy personal. Este texto salda una deuda de varios años de una reseña que nunca llegó a ser escrita. Leí con entusiasmo la pri

mera edición de los *Cuentos Feos*, pero cuando quise escribir la solicitada reseña, me sentí confrontado con mis experiencias profesionales en medio de la parcelación de las cooperativas del valle de Huaura-Sayán y de los problemas del asociativismo alpaquero en las punas de Lauramarca. Además, el intento de escritura me puso en tensión con uno de los héroes de mi infancia: mi abuelo, el ingeniero Edgardo Seoane, uno de los más entusiastas promotores de la reforma agraria peruana, tanto como miembro de la Comisión Beltrán-Alayza en el gobierno de Manuel Prado, como vicepresidente de la República del primer gobierno de Belaunde y, finalmente, como presidente del Directorio del Banco Agrario a lo largo de todo el gobierno de Velasco. Y es que el trabajo de Enrique Mayer me confrontó con los sueños y con las decisio-

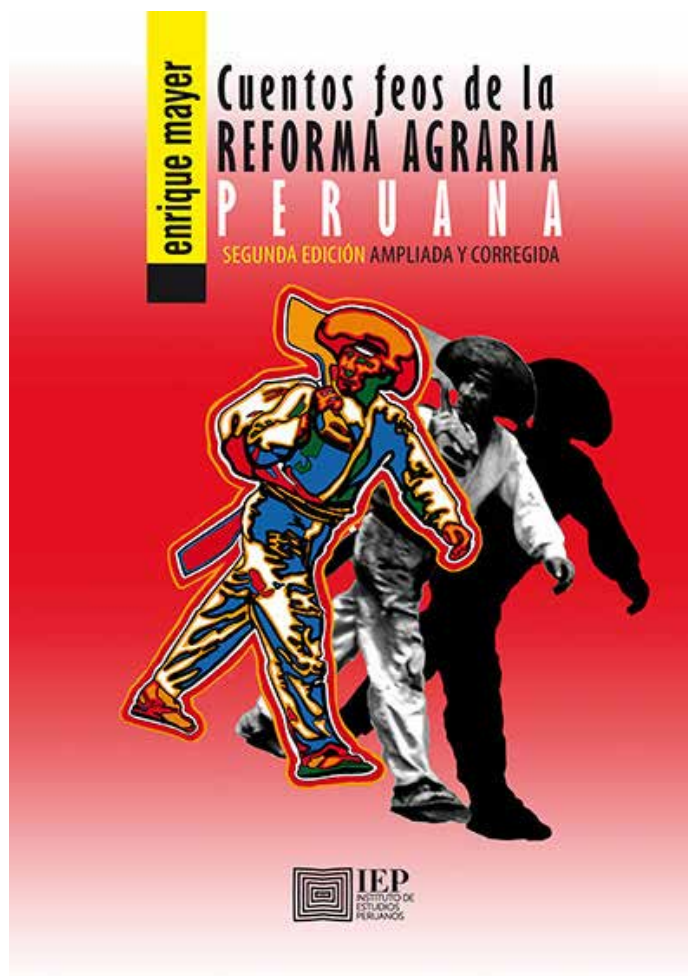
nes políticas—sus errores y sus aciertos— de alguien que creyó en la necesidad de la reforma, y que sufrió un enorme costo político y personal por dicha razón. Sin embargo, el tiempo y mi propia experiencia política me han permitido hacer una nueva lectura de los *Cuentos Feos de la Reforma Agraria Peruana*. Más allá de cualquier crítica, considero que se trata de uno de los mejores libros producidos por las ciencias sociales peruanas. Estoy seguro de que gracias a esta segunda edición y al empeño de su autor por debatirlo con las nuevas generaciones de antropólogos y antropólogas, marcará sin duda el inicio de mejores tiempos para una disciplina que en las últimas dos décadas algunos colegas quisieron poner al servicio del gran capital.



# De la hacienda a la comunidad

...y al nuevo latifundio

MARÍA LUISA BURNEO



Enrique Mayer. *Cuentos feos de la Reforma Agraria peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

## Reseña de los «Cuentos Feos de la Reforma Agraria Peruana»

Las memorias sobre la Reforma Agraria, como ha dicho más de una vez Enrique Mayer, tienen un sabor agridulce. Tienen, también, muchos personajes y matices según las historias locales donde estas van tomando forma. Desde aquellas en las que Velasco aparece como la figura heroica incuestionable, hasta aquellas de comunidades descontentas con el modelo o en las que las tomas de tierra avanzan sobre las propias Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS) formadas por el régimen. La reforma es tal vez uno de los procesos de la historia reciente más complejos de reconstruir por esta diversidad de variaciones regionales y locales, personajes y memorias; pero también, por las emociones que despierta en sus protagonistas directos e indirectos. Y eso perdura hasta el día de hoy: pasiones, reproches, miedos, olvidos voluntarios y silencios.

La apuesta de Mayer, por tanto, tiene una complejidad mayor para tejer las historias que conforman el libro y siempre surgirá el cuestionamiento sobre por qué estas y no otras historias; por qué estos dirigentes o funcionarios y no otros. Es una apuesta personal, sí, pero tiene a la vez un sustento metodológico. Mayer sugiere problematizar la noción de «cuentos» y comprenderlos no solo como un conjunto de narraciones o testimonios sino como una construcción que se basa en la elaboración del antropólogo; para ello, uno de los criterios es que estas historias no sean un testimonio individual (aunque al mismo

*Revista Argumentos, Edición N° 3, Año 11, 2017. 63-66*  
*Instituto de Estudios Peruanos*  
 ISSN 2076-7722

tiempo lo sean), sino que sean parte de una elaboración colectiva. Es decir, se trata de historias que de alguna manera son parte de un dominio público, que cuentan al mismo tiempo otras historias, que revelan ciertos consensos y tópicos comunes. Así, la apuesta implícita en la utilización de la categoría «cuento» es que está siendo utilizada como parte de un aparato teórico, con una elaboración metodológica mayor. Se ha señalado en reseñas previas —cuando se publicó la primera edición del libro en el año 2009— que se trata de una historia parcial de la reforma. Mi impresión es que no era intención de Mayer contar una historia completa, sino de mostrar a través de estos *cuentos* algunas de las contradicciones, anhelos, victorias parciales y fracasos del proceso. ¿Qué es lo que se recuerda, se valora y se discute de la reforma? Creo que esa sería más bien la pregunta detrás de la organización de los *Cuentos feos*, seleccionados de entre más de 90 entrevistas recogidas a partir de recorrer distintos lugares del país durante más de un año.

Son varios los *cuentos* que elige Mayer para reflexionar sobre la reforma y a lo largo de ellos se sugieren temas centrales para el debate; algunos quedan, creo, mejor resueltos que otros. En el capítulo inicial dedicado al ciclo de las reformas agrarias (en plural), Mayer sugiere tres temas que, en mi lectura, resultan centrales. El primero tiene que ver con la difícil comprensión de los sistemas de tenencia de la tierra previos a la reforma que existían en el país, más allá del régimen de haciendas. Además, se había sobreestimado la cantidad de tierras en manos de las haciendas serranas —caso distinto es el de los latifundios costeros—; de hecho, José María Caballero (1980) criticaría luego las cifras del CIDA (1966) que, según señalaba, no incluyeron los sistemas comunales, no diferenciaron las áreas de pastos naturales y se basaron en un cálculo errado de las tierras disponibles en las zonas altoandinas.

Un punto importante, vinculado a lo anterior, es que al régimen velasquista no le importaba tanto la distribución entre las unidades familiares —puesto que la apuesta era la colectivización a través de la formación de las Cooperativas Agrarias de Producción (CAP) y las inmensas SAIS que agruparon a decenas e incluso centenares de unidades previas (mezclando exhaciendas y comunidades) y superponiendo distintos sistemas previos de tenencia—. No calcularon sus ideólogos lo importante y problemático que ello

podía ser para las familias campesinas. Así, en realidad no se trataba tanto de distribuir la tierra entre los campesinos —como la lectura más superficial del proceso nos puede hacer pensar— sino más bien de concentrar; los frutos se verían más bien a través de los salarios y el acceso a otros beneficios sociales. La presión sobre la tierra que se generó era grande y las diversas expectativas contenidas bajo el mismo modelo impuesto por SINAMOS crearon las primeras grietas al interior del sistema. Existió, entonces, una tensión inevitable entre el modelo que apostaba por una progresiva capitalización de las CAP y SAIS —asumiendo que el peso de las áreas colectivas primaría sobre la tendencia individual— y las expectativas de las familias de beneficiarios de tener su propia parcela tierra. Son estas las contradicciones y paradojas que se dejan entrever en los *cuentos* de diferentes regiones que nos va mostrando Mayer a partir de un conjunto variopinto de personajes.

El segundo tema que me resulta atractivo y que me parece un aspecto muy poco trabajado hasta el día de hoy, es el del rol de las comunidades campesinas en el proceso de reforma. Reconozco que por un interés académico personal, este es un tema que inevitablemente se lleva mi especial atención, aunque solo es mencionado brevemente en la primera parte del texto, y luego aparece desarrollado en el capítulo de los Héroes y Antihéroes, junto con las tomas de tierra. Sobre este punto, hay que señalar que algunos de los *cuentos* tratan más sobre el período de reestructuración que sobre la reforma misma. De igual manera, me parece sumamente relevante que las comunidades aparezcan en los relatos como haciendo su propia historia; ya sea, en algunos casos, de manera más orgánica —por su vínculo con la Confederación Campesina del Perú (CCP) u otras razones—, o a través de los grupos campesinos que luego pasarían a inscribirse como comunidades. Esta es una historia poco conocida y contada, pero que debiera contribuir a una mayor comprensión de las funciones sociopolíticas de las comunidades en esta historia, así como de la importancia de las diferencias regionales: de Piura a Puno, desde las antiguas comunidades de la costa norte con sus inmensos eriazos hasta las comunidades parceladas con escasas áreas comunales al sur, en los años que siguieron a la Reforma Agraria, estas reconfiguran la estructura de propiedad y los sistemas de tenencia de la tierra en el país. Como resume Mayer en una idea, la historia de la reforma

es también, de alguna manera, la historia «de la hacienda a la comunidad».

El tercer tema, por el lado de los latifundios costeños y las azucareras, nos lleva a otros *cuentos*, un poco más feos quizás. En esta segunda edición, Mayer nos presenta un nuevo capítulo, «Las azucareras», que constituyen un universo distinto y bastante conflictivo. Este resulta especialmente particular, debido a que los ingenios no podían dividirse y por la posterior resistencia de sus trabajadores a la disolución de las cooperativas, ciclo que termina con la privatización impuesta por el gobierno de Fujimori y el quiebre de los sindicatos azucareros. Ello contrasta con la rápida parcelación que se dio en la gran mayoría de las CAP costeñas a lo largo de una década, dando origen al minifundio —que con los años se siguió fragmentando a través de la herencia hasta llegar a los minúsculos «cantos» de tierra que vemos hoy—. Delo anterior, lo que me llama a reflexión es el ciclo más largo de la reforma que Mayer llama «del Chino al Chino» (entiéndase de Velasco a Fujimori), y que nos sugiere más continuidades que rupturas. Aunque el libro ya no nos cuenta estos cuentos feos más recientes, nos insinúa, en varios de los capítulos, la forma que tomará el campo —que arrastra contradicciones y heridas que siguen abiertas—. Con la transformación que implicó el régimen fujimorista, se abren nuevas vetas de estudio: agroindustria, desorden de la titulación, tráfico de tierras, etc. ¿Cuánto de la historia de la reforma explica la manera en que hoy en día surgen los «nuevos barones del azúcar» (CEPES 2013), o la forma que toman los nuevos latifundios costeños —sembrados ya no con algodón sino con caña para producción de etanol—? ¿Cómo la vieja historia de la reforma se revive y resignifica en el imaginario comunero de la costa norte y sus eriazos hoy en manos de empresarios y corporaciones privadas? ¿Qué sectores se beneficiaron finalmente al interior de las comunidades que se apropiaron de parte importante de las tierras de las SAIS? ¿Qué forma van tomando las relaciones alrededor de la tierra en las comunidades altoandinas donde avanza la minería? Esta es la nueva historia que aún hace falta contar.

\*\*\*

Mis dos Cuentos preferidos son sin duda el de los terratenientes —que deja ver todo el universo simbólico del hacendado— y el de la Cooperativa Túpac

Amaru II («Mashu Asnu cooperativa») en la Pampa de Anta —donde me parece que se deslizan algunos de los temas centrales de nuestra historia rural y sus actores—. El primero reconstruye el universo simbólico del prestigio del hacendado, su control sobre las personas y los cuerpos; pero también, recoge la ambigüedad, el paternalismo, el miedo. El mundo de la hacienda se presenta como un universo con sus propias representaciones del espacio y como una forma de control territorial; lejos de ser solo una gran propiedad —y coincidiendo allí con las ideas de Bourricaud (1962) o de Favre (1967)—, la hacienda no es la tierra, sino un «lugar» definido por relaciones de dominación, de control del espacio, físico y simbólico, con un conjunto de mecanismos de regulación —desde los linderos, el monopolio del comercio hasta los castigos y rituales— que actúan como dispositivos de gobierno. En el segundo, Mayer nos muestra el complejo recorrido de una gran cooperativa frente a las presiones de los comuneros; en el medio se entretajan las historias de dirigentes campesinos y se puede ver aparecer como actores claves de la época a las federaciones agrarias y las bases departamentales de la CCP, con sus tensiones internas. Poco es lo que se ha estudiado luego sobre estas organizaciones; los archivos se están perdiendo (salvo algunos aislados loables esfuerzos de recuperación) y las memorias también.

Una de las grandes preguntas que se desprende de lo anterior es a dónde fue a parar ese movimiento campesino. ¿Porqué luego de esos años —de tomas de tierra y alianzas entre partidos de izquierda y gremios campesinos (aunque su origen haya sido por intereses mutuos muy concretos y no por afinidades ideológicas)— no se articuló un movimiento fuerte? ¿Cómo este proceso se vio afectado por la propia izquierda y sus divisiones? ¿Porqué los cientos de sindicatos agrarios y federaciones campesinas desaparecen? ¿Fue acaso el fujimorismo quien da el golpe final? En el libro, algunas de estas interrogantes aparecen, pero son tratadas un poco al margen y esto sí extraño en los *cuentos* que elige Mayer. Por ejemplo, me gustaría encontrar una discusión sobre el efecto que tuvo la reforma en estas organizaciones que el velasquismo terminó debilitando, sobre todo en la sierra centro y sur del país. Del conjunto de *cuentos* se desprende que el movimiento campesino se habría visto fortalecido en los años de la reforma, pero luego no se convierte en un actor político con mayor

presencia en la sociedad nacional. No se explora mucho, sin embargo, en torno a las razones ni las trayectorias. Como cita Rénique (2004), los sueños de los dirigentes históricos avizoraban que las tomas en Anta (justamente) darían lugar a «nuevas formas de organización revolucionaria», pero estos se diluyeron en el tiempo (Asamblea de la CCP en 1977, citada por Rénique 2004: 203). Si bien Mayer rescata narraciones locales de estas historias de fracasos, se extraña una mirada más crítica del tema, la cual vaya más allá de los *cuentos* y los hilvane en una reflexión nacional.

Tal vez un asunto que me cuestiona, y que no veo del todo claro como una de las líneas de reflexión en el texto, es el del tratamiento de los campesinos indígenas por parte del gobierno militar, el cual no se escapó de la mirada romántica bienintencionada de los indigenistas predecesores. El caso de la ex hacienda y comunidad indígena de Huallanay, narrado por el historiador Ricardo Caro, es un buen ejemplo de ello. Estos comuneros, quienes años antes habían tomado justicia por sus propias manos contra los abusos de la hacienda y sus mayordomos, son finalmente traídos a Lima por el régimen velasquista como símbolo de la revolución; sin embargo, son tratados y expuestos en la prensa nacional bajo una retórica traducida en imágenes no solo románticas sino paternas: los indígenas ven el mar por primera vez, ven sorprendidos la televisión, acarician emocionados a animales nunca antes vistos en su paseo por el zoológico y, finalmente, aparecen en la prensa encabezando la gran marcha de apoyo al régimen en el año 1974.<sup>1</sup> *¿Era este el sujeto político para el proyecto revolucionario?*, se pregunta Caro. Sobran las palabras. El complejo tema de la manera en que tanto el gobierno como los propios cuadros de SINAMOS y dirigentes políticos de izquierda tratan, por así decirlo, «el problema del indio», es cuando menos un tema para el debate que no se desprende de los *cuentos*, más centrados en reconstruir las historias compartidas sobre la reforma, sus anhelos y fracasos.

Finalmente, quiero referirme a las trayectorias de quienes fueran los hijos y nietos de la Reforma Agraria. La

lectura de los *Cuentos feos* nos deja una serie de preguntas y sensaciones. Es cierto, como enfatiza Mayer, que la reforma acabó con un régimen de explotación y con la hacienda tradicional, pero los *cuentos* sugieren también el inicio de la parcelación, que no tendría final, y la crisis conflictiva de las empresas asociativas, sumada a la aparición de Sendero Luminoso; un final o un futuro negro. Ahora, se hace necesario escribir sobre esas trayectorias que siguieron los hijos de la reforma, los que pudieron educar a sus hijos y los que no. Los excooperativistas, hoy minifundistas costeños, que empiezan a tejer nuevas historias frente a las agroindustrias que avanzan sobre el desierto; sobre los comuneros de las comunidades altoandinas que además de sus parcelas familiares aún tienen acceso a zonas comunales y mantienen formas colectivas de gestión de recursos; o sobre los efectos del Proyecto Especial de Titulación de Tierras, que inicia Fujimori en las tierras comunales —que ya es un cuento feo, aunque aún debe escribirse—. Este cuento, el de la titulación de tierras, que tiene sentidos comunes ya formados, empieza un nuevo capítulo desde hace unos años: cuando los títulos —que en años pasados no tenían tanta importancia real— adquieren un valor más que simbólico, muy concreto. Ello ocurre porque algunas tierras comunales nunca tituladas han sido vendidas en los últimos años por malos dirigentes a empresarios privados (que sí se han registrado como propietarios en registros públicos), y hoy en día, en un contexto de presión sobre la tierra y el agua, ello le juega en contra a los comuneros. Comuneros que, como en el caso de la costa norte, deben desplazarse hacia nuevos espacios más alejados del río y más seguros. Así, se encuentran de pronto con que estas tierras (en principio, suyas) tienen nuevos dueños con seguridad armada y abogados listos para denunciarlos por usurpación. Estas nuevas historias recién están tomando forma.

Nos falta aún analizar y escribir sobre la forma que tomaron las distintas sociedades regionales después de la reforma y, en buena medida, por efecto de ella. Como el mismo Mayer sugiere, el balance completo de la Reforma Agraria aún está por escribirse.

1 Esta idea —y sus imágenes— fueron planteadas por el sociólogo e historiador Ricardo Caro en una reciente Mesa Verde llevada a cabo en el IEP (setiembre 2017).

# La captura de Abimael, 25 años después.

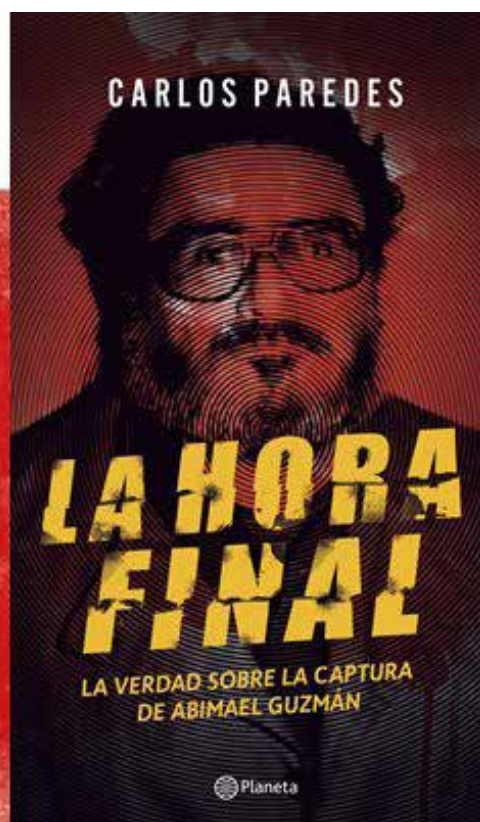
ROLANDO ROJAS<sup>1</sup>



Umberto Jara  
*Abimael, el sendero del terror*  
Lima: Planeta, 2017



Antonio Zapata  
*La guerra senderista, hablan los enemigos*  
Lima: Taurus, 2017



Carlos Paredes  
*La hora final*  
Lima: Planeta, 2017

<sup>1</sup> Historiador e investigador del IEP

### **Comentarios a *Abimael. El sendero del terror, La hora final y La guerra senderista. Hablan los enemigos***

Tres libros aparecieron con ocasión de los 25 años de la captura de Abimael Guzmán.<sup>2</sup> A diferencia de los clásicos estudios de los «senderólogos» de las décadas de 1980 y 1990, realizados en centros de investigaciones o universidades, se trata de textos de investigación periodística e histórica, escritos para un público amplio y por encargo de editoriales de corporaciones internacionales. Dos autores son periodistas, Umberto Jara y Carlos Paredes, y uno historiador, Antonio Zapata, aunque con larga experiencia en el medio televisivo (dirigió por diez años el programa *Sucedió en el Perú*) y como columnista en *La República*.

Jara, Paredes y Zapata tienen estilos y abordajes particulares, pero los tres apuntan a construir una memoria sobre la violencia senderista y su líder Abimael Guzmán. El primero privilegia la perspectiva biográfica, la trayectoria formativa y los inicios políticos del cabecilla de Sendero Luminoso (SL); el segundo reconstruye la creación del Grupo Especial de Inteligencia del Perú (GEIN), el proceso de investigación y la operación de captura de Guzmán y de la cúpula senderista; el tercero plantea una perspectiva más global, una «narrativa comprensiva» del proceso de violencia a partir de la voz de Elena Iparraguirre, la que se complementa con las versiones del Ejército, de la Marina de Guerra del Perú en la historia del comandante Jorge Ortiz, y de la Policía Nacional en el libro de Benedicto Jiménez.

#### **La entrada biográfica**

El libro de Jara reconstruye la trayectoria personal de Abimael Guzmán, desde su niñez hasta el inicio de la lucha armada. Se trata de una biografía incompleta, pues a diferencia de su libro *Ojo por ojo*, en el que contó con Santiago Martín Rivas como principal informante (Jara estaba con Rivas cuando fue capturado), esta vez no pudo acceder a fuentes de información directa. Guzmán fue siempre un hombre clandestino y secreto (no se tuvo imágenes de él entre 1979 y

1991 y se pensó que estaba muerto). Este secretismo sigue siendo una característica de los senderistas y las fuentes de Jara son, digamos, «secundarias»: vecinos, compañeros de estudios, algún familiar lejano y militantes de izquierda que compartieron acciones circunstanciales antes de su clandestinidad.

La mejor parte del libro es la semblanza de la niñez de Abimael: hijo de una relación ocasional entre el comerciante aventurero, Abimael Guzmán Silva, y la joven mollendina Berenice Reinoso Cervantes, el niño Abimael fue entregado al cuidado de su abuelo materno en Chimbote a la edad de ocho años; su madre hizo relación con un comerciante palestino que no aceptó a Abimael; nunca más volvió a verla. Luego pasó cinco años en El Callao, en la Punta, bajo el cuidado de un tío materno; Abimael ha recordado la experiencia en la ciudad como un momento especial de su vida. Finalmente, a pedido de una de sus tías, fue aceptado por su padre. Regresó a Arequipa en 1949, a los quince años de edad, y vivió bajo el cuidado de su madrastra, la chilena Laura Joquera Gómez, en compañía de nueve hermanos: cuatro de Joquera y cinco de otras relaciones ocasionales de su padre.

Jara presenta al niño Abimael como un «forastero» permanente, como un desarraigado que nunca llega a encajar en la casa paterna: convive con un padre distante, sin desarrollar lazos afectivos sólidos. El giro en su vida se produce en 1952, cuando ingresa a la universidad para estudiar derecho. Allí conoce al profesor de filosofía Miguel Rodríguez Rivas, quien aparece como el guía que no tuvo en su infancia. Influenciado por este, se matricula en la facultad de filosofía después de graduarse de abogado; asumirá la identidad de filósofo, antes que la de hombre de derecho. Luego viene el viaje a Huamanga en 1962 donde iniciará la aventura violenta para llegar al poder.

En la Universidad San Cristóbal de Huamanga, con la protección del rector Efraín Morote Best, Guzmán inicia su tenaz labor política; pronto será el líder del comité regional del PCP-Bandera Roja. Conoce y se casa con la joven Augusta La Torre, a quien Jara presenta como la versión femenina de Guzmán. De personalidad determinada, es tan o más fanática que él, aun-

<sup>2</sup> Umberto Jara, *Abimael. El sendero del terror*. Lima: Planeta, 2017; Carlos Paredes, *La hora final. La verdad sobre la captura de Abimael Guzmán*. Lima: Planeta, 2017; Antonio Zapata, *La guerra senderista. Hablan los enemigos*. Lima: Taurus, 2017.

que con una diferencia: ella es una mujer de acción. De acuerdo con los testimonios recogidos por Jara, Augusta es quien comanda al grupo que asalta el local de votación en Chuschi. Luego, la historia sigue sucesos conocidos: la inserción de los senderistas en el «circuito educativo», la formación de «organismos generados» -particularmente el Movimiento Femenino Popular que impulsó Augusta y facilitó la presencia protagónica de las mujeres en SL- y el inicio de la lucha armada.

Aunque el libro no lo plantea abiertamente, emerge la pregunta: ¿hay una relación entre la niñez infeliz de Guzmán y la violencia que desata? Algunos párrafos del libro parecen confirmar este esquema simplista. El Guzmán que emprende la «guerra popular» aparece como «un trastornado profesor universitario» que logra arraigo en la sociedad ayacuchana, particularmente en algunos sectores campesinos, debido a «la escasa o inexistente formación de pobre gente hastiada de pobreza» (p. 163). Los historiadores recelamos de las interpretaciones que reducen el fenómeno social a una «patología», pues entendemos que detrás de un movimiento político, así sea este violento, existe una trama social y un conjunto de actores que la hacen posible.

Reducir el fenómeno senderista a la insania mental de su líder es una operación cómoda: nos libera como sociedad de cualquier responsabilidad en su aparición y nos coloca en el pedestal de quien juzga a un demente. El lector tendrá que estar advertido que la biografía escrita por Jara es una interesante entrada para informarse sobre la violencia política que azotó al país, pero la comprensión de dicho fenómeno demandará internarse en la amplia bibliografía que existe sobre el tema.

### **El prisma de los captores**

El libro de Paredes relata pormenorizadamente la captura de Abimael Guzmán realizada por el GEIN de la policía. Sus informantes son los miembros de dicho grupo, particularmente Benedicto Jiménez, Guillermo Bonilla, Julio Becerra y Marco Miyashiro. Este dato es muy importante porque son los ojos y los recuerdos de los policías mencionados los que nos conducen por las calles de Lima, ya sea vigilando a Martiza Garrido Lecca, interrogando al administrador de la aca-

demia César Vallejo, Luis Arana Franco, alias «Sotil», en las oficinas del GEIN, o haciendo guardia pacientemente frente al domicilio-escondite de Guzmán.

Paredes sostiene que la iniciativa de creación del GEIN y de una estrategia de inteligencia para capturar a Guzmán no fue una política de Estado, ni siquiera de la Policía Nacional. El GEIN nació casi por azar: a su retorno de un curso en el extranjero, Benedicto Jiménez no fue readmitido en el Grupo Delta al que pertenecía y solicitó su traslado a Piura. El general Fernando Reyes Roca, director general de la Policía Técnica, quien apreciaba a Jiménez, decide mantenerlo en Lima, forma el GEIN y le asigna su dirección con cuatro policías. Era mayo de 1990, el GEIN ocupaba una improvisada oficina en un edificio a medio construir frente a la Prefectura de Lima, tenía un solo escritorio, dos «Volkswagen Escarabajo» rescatados de los depósitos de la policía y una cámara portátil donada por la embajada de los Estados Unidos.

La hazaña del GEIN fue relativamente rápida: menos de tres años de trabajo de inteligencia fueron suficientes para capturar a Guzmán. El primer golpe ocurrió casi un mes después de su creación, cuando allanaron una casa en la que cayó Sybila Arredondo, la viuda de José María Arguedas, y otros dirigentes del Departamento de Apoyo Organizativo y el Grupo de Apoyo Partidario. Lo importante de esta operación fue la incautación de los archivos del primer Congreso senderista y de una lista completa de los seudónimos del aparato central, con las respectivas direcciones domiciliarias. Este fue el hilo conductor que llevó al GEIN al escondite de Guzmán.

Meses después, el 31 de enero de 1991, allanaron tres casas donde no hubo capturas importantes, pero incautaron los videos que mostraban los rostros de Abimael y la cúpula senderista. Estaban cerca de Abimael y su caída era cuestión de tiempo. Tres días antes de este allanamiento, Abimael había abandonado la casa de Buenavista, alertado por un papel dejado debajo de la puerta en el que se le advertía que estaban siendo vigilados por la policía. La historia de la captura está rodeada del fantasma de Vladimiro Montesinos, quien habría enviado el mensaje para salvar a Guzmán. Sea como fuere, Jiménez y Miyashiro tomaron precauciones, pues el GEIN había crecido a cerca de ochenta efectivos y querían evitar filtra-

ciones. Cuando la operación del 12 de setiembre se realice, deberán ocultarlo de Ketín Vidal y del SIN, usando seudónimos y cifrando las comunicaciones.

En el relato de Paredes, el GEIN aparece como un lunar en las Fuerzas Armadas y policiales. Sus integrantes son una suerte de héroes incomprendidos: tienen un sueldo miserable, trabajan hasta 18 horas y se alimentan de galletas en los días de guardia. En estas condiciones logran la hazaña de capturar a Guzmán. Pero una historia de héroes no es completa sin traidores: Ketín Vidal, jefe de la Dirección Nacional Contra el Terrorismo (DINCOTE) de la que dependía el GEIN, les roba el reconocimiento; se hace filmar con Guzmán y filtra el video en el que aparece como el jefe de operaciones. Esa es la imagen que todos los peruanos conservamos en la retina, pese a que luego se reveló que Vidal era un hombre cercano a Montesinos, que desapareció tres millones de soles destinados al GEIN y que delató a Manuel Tumba, el agente que ideó presentar a Abimael con un traje a rayas y que seis semanas después fue asesinado por una columna de aniquilamiento senderista.

El principal agraviado de la usurpación de Vidal fue Benedicto Jiménez y, según Paredes, esto explicaría su posterior vinculación con Rodolfo Orellana. Como en los cómics de Marvel, donde el ciudadano honesto se convierte en villano como consecuencia de una injusticia recibida por la sociedad, Jiménez aparece como el héroe no recompensado que, desilusionado, se pasa al lado oscuro. No se le asciende a general, pese a sus méritos; postula a la alcaldía de Lima y al Congreso sin obtener el respaldo de la ciudadanía. Jiménez, el creador y estratega del GEIN, nunca pudo soportar que no fuera él quien apareciera en el video de la captura de Guzmán.

### La narrativa comprensiva

El libro de Zapata es una historia global de la guerra senderista. Inicia con la irrupción del maoísmo en el Perú y termina con la captura de Guzmán. Cuenta con la voz protagónica de Elena Iparraguirre, a quien el autor entrevistó 21 veces. Las apreciaciones de Iparraguirre son contrabalanceadas con las versiones del Ejército, la Marina y la Policía. En el relato de Zapata, SL siempre fue un partido pequeño, aunque de cuadros bien organizados, dentro de la constelación de organizaciones de izquierda que abundaron en la

segunda mitad del siglo XX. No se diferenció mucho, por lo menos en cuanto al discurso ideológico y a su inserción en el magisterio y dentro del campesinado, con el PCP-Patria Roja y el PCP-Bandera Roja, también maoístas. Las diferencias se producirán a fines de los setenta, cuando SL se militariza e inicia la lucha armada.

El libro muestra, o esta es mi lectura particular, que el crecimiento de SL en sus doce años de guerra fue aparente e ilusorio. El partido mostró capacidad para sobrevivir y expandir sus acciones, pero nunca llegó a constituir una amenaza real para el Estado. El Ejército Guerrillero Popular, es decir los militantes armados, nunca superó los 1.500 miembros. No podía enfrentar abiertamente al Ejército, mucho menos destruirlo. El principal activo de SL fue la capacidad para ocultarse y camuflar a sus militantes. Jugó un poco al gato y el ratón. Guzmán aprendió de la experiencia del Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR) y no estableció campamentos guerrilleros o «zonas liberadas». Cuando el Ejército se aproximaba a los pueblos donde SL establecía comités populares, sus cuadros se colocaban a buen recaudo y abandonaban a la población. Esta situación fue perversa para los campesinos, que fueron los que sufrieron las represalias, pero permitió que el partido sobreviviera. Esto funcionó hasta que el gobierno decidió armar a las rondas campesinas.

La capacidad para sobrevivir a la represión hizo que Guzmán sobreestimara sus fuerzas y lo llevó a cometer errores, como considerar que estaban en condiciones de establecer el «equilibrio estratégico». Zapata señala que si bien SL se recuperaba de las pérdidas de sus militantes, la «calidad» de sus cuadros se vio mellada. Por ejemplo, la matanza de los penales, que se originó por una provocación de SL para mostrar el «carácter genocida» de Alan García, le restó de buena parte de sus cuadros dirigentes. «Un dirigente político militar bien formado es un producto de años», nos dice Zapata. La promoción de militantes poco experimentados tendió a debilitar el aparato partidario e incrementó los errores, que a la larga llevaron a la derrota de SL.

Aunque en la opinión de Iparraguirre, la derrota de SL se debió estrictamente a la caída de la dirección, el relato de Zapata plantea que las Fuerzas Armadas, después de varios fracasos, habían encontrado la estrategia adecuada: en el campo, las rondas campe-



sinas dejaron sin espacio a los comités senderistas y en Lima, el GEIN aplicó una paciente estrategia de seguimiento para capturar a la cúpula y los aparatos partidarios senderistas. En estas condiciones, exigir al partido campañas de «equilibrio estratégico» condujo a la debacle. Iparraguirre señala que poco antes de la captura de Guzmán, el partido había decidido trasladarlo a una «zona liberada» desde la cual dirigir la guerra, pero ningún comité pudo asegurar su seguridad. Ni Lima ni las provincias podían garantizarlo. Guzmán (debió saberlo) estaba perdido.

La contraparte de la historia narrada por Iparraguirre son las publicaciones de las Fuerzas Armadas, dadas a luz como una respuesta al informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR): *En honor a la verdad*, redactado por la Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú; *la Historia de la infantería del Perú*, escrita por el comandante Jorge Ortiz; e *Inicio, desarrollo y ocaso del terrorismo en el Perú*, de Benedicto Jiménez. Aunque allí se reconocen excesos y errores, todos coinciden en señalar la responsabilidad de la clase política, que no supo diseñar una estrategia antisubversiva y simplemente les arrimó el bulto. Las Fuerzas Armadas estaban preparadas para una guerra externa, pero no para un enemigo que actuaba desde el mundo de la política y con formas de guerra no convencional.

Por supuesto, esta versión debe matizarse. En sus declaraciones públicas, las autoridades militares solían

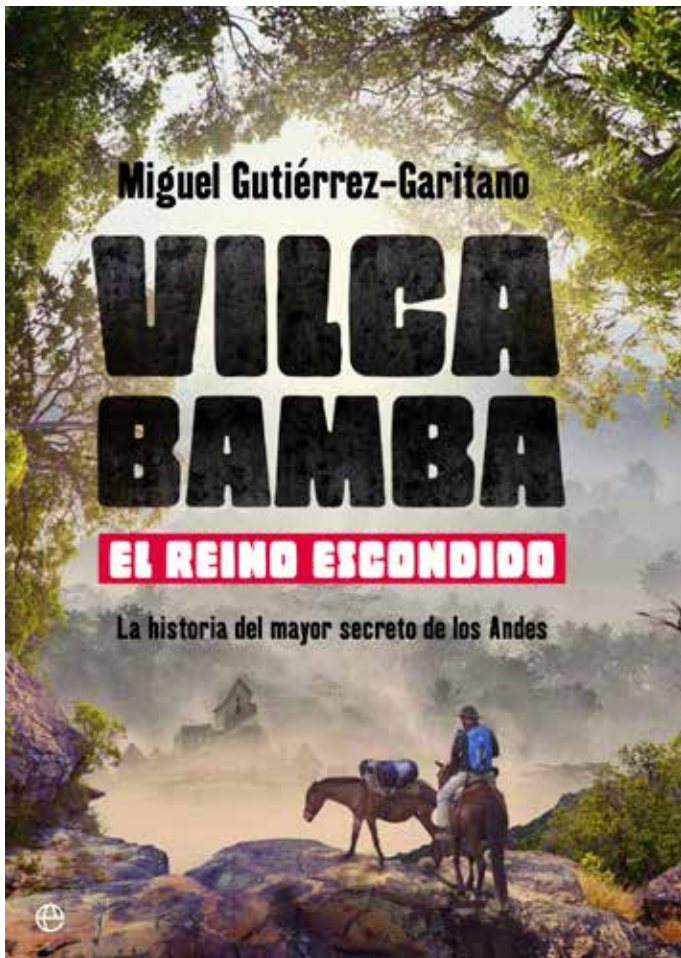
manifestar autosuficiencia en el combate a la subversión y más bien eran contrarios a supeditarse a los políticos, más aún a los de izquierda, a quienes veían como aliados de SL. De otro lado, la formación de grupos de autodefensa campesina no era desconocida por el Ejército. Era una práctica de la guerra de Vietnam, se conocía en los manuales militares de la época y, de hecho, el Ejército empezó a implementarla tan tempranamente como en 1983. Sin embargo, el problema mayor parece ser la inconsistencia de esta política y las dudas para la entrega de armas a las rondas campesinas.

### Cierre

Probablemente, el aporte principal de los libros de Jara, Paredes y Zapata esté en el alcance masivo que tendrán, así como en el tratamiento de un tema complejo y polémico a través de un relato ágil y ameno. Sin embargo, la imagen maléfica de Jara sobre Abimael y la idealizada de Paredes sobre el GEIN, contrasta con la presentación de Zapata sobre los puntos de vista de los actores del conflicto. Adicionalmente, Zapata lleva varios temas del conocimiento académico al gran público, pues su relato aborda los factores que explican el surgimiento de SL, el papel de las FFAA, la estrategia militar de SL, el golpe de 1992, entre otros. Es, pues, lo más cercano a un puente entre el conocimiento de las ciencias sociales y el lector no especializado.

# El tiempo congelado de los aventureros

RAÚL ASENSIO



Miguel Gutiérrez-Garitano. *Vilcabamba. El reino escondido: la historia del mayor secreto de los Andes*. Madrid, La Esfera de los Libros, 2017

## Reseña de *Vilcabamba. El reino escondido: la historia del mayor secreto de los Andes*, de Miguel Gutiérrez-Garitano

Miguel Gutiérrez-Garitano forma parte de la nueva hornada de escritores sobre viajes que en los últimos años contribuye a renovar este campo de la literatura en España. Hasta ahora, había centrado su interés en los últimos confines del dominio colonial español, Guinea Ecuatorial y el Sahara Occidental. En este libro, se acerca, sin embargo, a uno de los episodios fundacionales de aquel imperio donde no se ponía el sol: la conquista del Perú. En concreto, su interés está en recorrer y explorar el territorio de lo que fue el reducto neoinca de Vilcabamba, el refugio selvático desde donde los antiguos señores del Cusco resistieron durante cinco décadas la conquista española. El texto es una mezcla de relato de aventuras, exploración e indagación histórica. Reúne varios de los viajes realizados por el autor en la última década, narrados con lujo de detalles, minuciosas descripciones y un lenguaje sumamente asequible.

El libro tiene tres ejes temáticos bien diferenciados, aun cuando su presentación no siempre siga una secuencia precisa. Gutiérrez-Garitano resume primero la trayectoria histórica del imperio neoinca. Esta sección está pensada, sobre todo, para lectores españoles que desconocen los pormenores de la conquista de los Andes. Le sirve al autor para presentar a los protagonistas del drama histórico y reflexionar sobre

*Revista Argumentos, Edición N° 3, Año 11, 2017. 72-76*  
 Instituto de Estudios Peruanos  
 ISSN 2076-7722

las principales fuentes escritas referidas a aquel periodo. El segundo eje es el relato de las exploraciones llevadas a cabo por aventureros y científicos en busca de los santuarios, fortalezas y ciudades mencionadas en las crónicas. Vilcabamba, nos cuenta Gutiérrez-Garitano, ha sido y es un foco de atención permanente de aventureros y arqueólogos, seducidos por el halo romántico de los últimos incas y por la promesa de autenticidad espiritual andina. Como resultado, contamos con una auténtica tradición de relatos de exploración referidos a esta parte del Perú, entre las más fecundas del continente americano. Finalmente, el tercer eje se centra en las exploraciones del propio Gutiérrez-Garitano, un conjunto de viajes que habrían culminado con el descubrimiento de varias ruinas, hasta entonces desconocidas, en los años 2015 y 2016, que el autor considera como pertenecientes a las épocas wari, inca o neoinca.

Para el lector peruano, las dos últimas partes son las más interesantes. Gutiérrez-Garitano describe con detalle el fascinante mundo de los exploradores vilcabambinos, un ámbito al que en nuestro país, por lo general, se le presta poca atención. Sus principales protagonistas son norteamericanos y, en menor medida, europeos, cuyos trabajos son difíciles de conseguir en el Perú, en parte porque tendemos a considerarlos como superficiales y sensacionalistas, poco más que unos turistas con ínfulas y, a su vez, porque ellos mismos están poco interesados en difundir sus estudios fuera de sus ámbitos de referencia. La tradición de exploraciones vilcabambiana, según narra Gutiérrez-Garitano, habría comenzado a finales del siglo XIX y se consolidaría gracias al éxito de las expediciones de Hiram Bingham. El descubridor de Machu Picchu se habría convertido en un paradigma que sus sucesores habrían tratado de imitar. En una de sus ideas más inspiradas, el autor presenta estos exploradores como avatares del «gran cazador blanco», el mito desarrollado durante la exploración de África, que al trasladarse a nuestro continente habría cambiado las grandes bestias de la sabana por ciudades perdidas de la selva.

Lejos de haberse apagado, Gutiérrez-Garitano nos muestra que esta tradición sigue plenamente viva en la actualidad. Leemos con detalle las aventuras de Gene Savory, Gary Ziegler, Nicholas Asheshov, Peter Frost, Hugh Thompson y los españoles Santiago del Valle y Carmen Martín Rubio. Cada uno con su propia

personalidad y estilo, estos personajes se internaron en la selva cusqueña en busca de las ruinas de la capital neoinca, la famosa Vilcabamba, o de la mítica ciudad del Paititi, a la que, según la tradición, habrían huido los derrotados. En su recorrido, sacaron a la luz restos poco conocidos y dieron lugar a entreveradas polémicas que el autor analiza en las que quizás son las mejores páginas del libro. Gutiérrez-Garitano nos cuenta que, si bien Bingham había situado Vilcabamba en Machu Picchu, esta teoría fue pronto desechada. Más suerte tuvo Gene Savoy al ubicar la antigua capital neoinca en Espíritu Pampa. Aunque el propio Bingham descubrió estas ruinas, les prestó poca atención. Savoy las da a conocer y las difunde en sus tremendamente populares libros y en los incontables documentales en los que participa, reproducidos en canales de televisión de todo el mundo.

Hasta la actualidad, esta teoría es ampliamente aceptada; sin embargo, no todos los exploradores están de acuerdo. Amparado en más de quince expediciones y en un conocimiento exhaustivo de las crónicas españolas, el explorador gallego Santiago del Valle sostiene que Vilcabamba habría estado en las ruinas halladas por él en el valle de Lugargrande, en las faldas del nevado Choquezafra, cerca al río Apurímac. Esta posición también la sostiene Carmen Martín Rubio y parece ser la predilecta de Gutiérrez-Garitano. Ziegler y Frost, por su parte, aún sin entrar en el debate de la capital neoinca, se enfrentaron en defensa de sus respectivos méritos en el descubrimiento de la ciudadela de Cerro Victoria, hallazgo ampliamente difundido por National Geographic Magazine en 2002. En la polémica terció un explorador norteamericano de gran solera, Nicholas Asheshov, quien había estado involucrado en varias expediciones previas, incluido el fallido rescate de la partida integrada en 1971 por un periodista norteamericano y dos especialistas franceses, asesinados en un confuso incidente por indígenas machiguengas.

A través del relato de estos descubrimientos, Gutiérrez-Garitano nos presenta un mundo donde conviven aventureros anglosajones y europeos, revistas internacionales dispuestas a financiar expediciones y a dar pábulo a cualquier presunto descubrimiento, y expatriados asentados en Cusco. Estos últimos compaginan los más diversos negocios con la promoción de un tipo de turismo de aventuras que ofrece la posibilidad, a quien está dispuesto a pagarlo, de con-

vertirse en Indiana Jones durante un fin de semana. El negocio incluye también a familias de guías radicadas en la actual Vilcabamba, especializadas en la búsqueda de «ciudades perdidas», a partir de una suerte de vocación heredada de padres a hijos. Tampoco faltan los hacendados locales, que o bien se alían con los exploradores o, por el contrario, obstaculizan su labor.

Gutiérrez-Garitano es un buen narrador (y muy entretenido) cuando se centra en sus propias exploraciones. Junto con sus colegas españoles y un grupo de guías locales (muchos de ellos heredados de exploradores anteriores), atravesamos los páramos, las punas y las selvas cusqueñas, pasamos frío en los nevados, nos mojamos en los días de lluvia, nos asustamos con las noches de tormenta y somos testigos, en fin, del tipo de avatares que sazonan cualquier buen relato de viajes: encuentros inesperados, descubrimientos casuales que parecen guiados por la mano del destino, rencillas entre los miembros del equipo, accidentes, etc. Un aspecto destacado es la manera en que el autor combina la búsqueda documental y las nuevas tecnologías. Gracias a las fotografías por satélite y al uso de software especializado en el procesamiento masivo de datos, Gutiérrez-Garitano es un explorador autosuficiente: sabe a dónde quiere ir incluso antes de pisar el suelo peruano. Pocas veces cambia de planes, aun cuando los guías locales le sugieran lo contrario.

Los problemas del libro surgen cuando pasamos de esta dimensión narrativa al análisis de las ideas e imágenes que el autor trasmite, ya sea explícita o inadvertidamente. Hay un punto desasosegante en la manera cómo Gutiérrez-Garitano interpela la realidad peruana. O, mejor dicho, en la forma en la que no la interpela. Perú, la selva cusqueña y las cumbres andinas parecen ser solo el escenario de una fantasía preconcebida por el autor. Es el lugar elegido para vivir un sueño moldeado en otras latitudes, a partir de referencias completamente ajenas a la realidad peruana. En cierto sentido, esto ocurre con toda la literatura de exploraciones, empezando por el propio Bingham, tal como han demostrado Christopher Heaney y Amy Cox en sus trabajos sobre la «invención» de la ciudad perdida de Machu Picchu. Pero quizás Gutiérrez-Garitano sea un caso extremo de ensimismamiento. En contraste con las cálidas e incisivas descripciones que

hace de sus colegas norteamericanos y españoles, los personajes peruanos con los que se cruza en sus viajes son sombras con poca sustancia. De algunos sabemos que son muy valientes, generosos o conflictivos porque así nos lo dice, pero sin que estas características tengan un peso sustantivo en el relato. Otros personifican la belleza indígena, la espiritualidad ancestral o la dignidad del vencido. Los vemos moverse y actuar únicamente en función de los intereses (narrativos y vivenciales) del autor. Mientras los europeos tienen personalidad, iniciativa, temores, ansiedades y a veces, incluso, se comportan de manera caprichosa e insoportable, los andinos son seres telúricos, previsibles, producto de las circunstancias y de la historia.

Un ejemplo paradigmático de esta mirada esencializadora es el relato que Gutiérrez-Garitano realiza de su confrontación con un poblador local. Para el autor, se trata casi de una epifanía que le permite ilustrar sus ideas subyacentes sobre el carácter del hombre andino. El incidente se produce cuando la partida de exploradores se topa con un campesino que les niega el paso por sus tierras, acusándolos de ser huaqueros. Gutiérrez-Garitano trata de hacerle entrar en razón, pero el poblador local aparece como un personaje irracional, dominado por las pasiones. Un rencor ancestral condiciona toda su percepción del mundo. «Para nosotros no han pasado siglos —pone Gutiérrez-Garitano en boca de su interlocutor— es como si fuera ayer. Y usted no me va a engañar» (p. 392).

No es un ejemplo aislado. La percepción de tiempo congelado atraviesa de manera transversal todo el libro. Es el elemento clave que le permite a Gutiérrez y a sus compañeros interpretar todo lo que ven y todo lo que sucede a su alrededor. Cada ruina que los exploradores encuentran en su camino es un vestigio del imperio neoinca, cada práctica local es un remanente de tradiciones ancestrales. Todo en Vilcabamba, su paisaje, el carácter de sus gentes e incluso la situación actual de abandono y pobreza, se explicaría por su condición de antiguo reducto neoinca. Los cinco siglos transcurridos desde entonces apenas habrían dejado huella. En Chancavine, una localidad del valle del río Apurímac a la que los exploradores llegan de manera sorpresiva en uno de sus viajes, el relato que Gutiérrez-Garitano hace de su encuentro con las autoridades locales no tiene desperdicio. El

ser andino, telúrico y congelado en el tiempo, reaparece con toda su fuerza. «El recibimiento (...) fue todavía peor, una experiencia entre el surrealismo y el espanto —reseña el autor— respondieron por turnos, con esa manera tan andina de susurrar sin mirar a los ojos, como si en vez de con una persona se departiera con el fantasma de un ancestro muerto hace años» (p. 390).

Gutiérrez-Garitano, hay que reconocerlo, no pretende engañar a nadie. En todo momento se presenta como un explorador más preocupado por seguir sus sueños que por comprender el mundo que lo rodea. Sin ambages, señala que pretende dotar a sus expediciones de «un cierto tufo literario, con reminiscencias y estética decimonónicas». Incluso, no duda, en varias ocasiones, de calificarse a sí mismo de romántico o, más directamente, de «peliculero». No le faltan ni sentido del humor, ni capacidad para burlarse de sí mismo. Su gran referente es Manuel de Iradier, el gran explorador vasco de siglo XIX. En su honor, Gutiérrez-Garitano y sus colegas refundan en su Vitoria natal La Exploradora, la sociedad geográfica creada originalmente por Iradier. También copian la bandera que llevan en sus viajes. Esta manera de situarse en el mundo puede explicar el desinterés que le invade cuando sus contrapartes locales tratan de compartir con él sus inquietudes cotidianas. En un determinado momento, casi hacia el final del libro, el explorador se encuentra junto a uno de sus guías en lo alto de un cerro, mirando hacia los valles que se sitúan más allá, a los cuales ambos saben que no podrán llegar por la complicada situación política del territorio, casi una zona de guerra entre el Ejército Peruano y grupos narcoterroristas. Al principio, Gutiérrez-Garitano inquiere por las ruinas que se podrían esconder en la zona, pero poco a poco la conversación se va deslizando hacia temas más mundanos. El guía le comenta su preocupación por la llegada de campesinos procedentes de Villa Virgen, otra localidad del valle de Apurímac, que amenazarían los pastos tradicionales de los vilcabambinos. «Yo ya no le escuchaba —reconoce Gutiérrez-Garitano— estaba haciéndome mis propias cábalas, porque dos valles más allá estaba mi ciudad perdida» (p. 502).

El mismo desinterés muestra Gutiérrez-Garitano por las dinámicas asociadas a la puesta en valor del patrimonio cultural. En Espíritu Pampa, la ciudad perdida en la que Savoy situaba la mítica Vilcabamba,

da cuenta del crecimiento ocurrido en los últimos años, gracias a la inclusión de las ruinas en los circuitos turísticos. «Tal vez barruntando las posibilidades futuras del yacimiento —escribe el autor— había allí doscientas personas distribuidas por dos docenas de edificios de madera de reciente construcción» (p. 469). Lejos de indagar en los anhelos y las historias de estos nuevos habitantes de la antigua capital neoinca, Gutiérrez-Garitano deja los datos ahí para volver a ocuparse de sus piedras y de las evocaciones que le suscitan. De nada sirve que uno de sus acompañantes, un arqueólogo peruano, le haga notar que «hace una década había aquí una colonia de monos que saltaban de un árbol a otro. También vivían algunas familias de machiguengas, pero en los últimos tiempos, tanto los indígenas como los animales han desaparecido, han migrado hacia el sur, hacia la selva del Amazonas, donde todavía no llega la civilización» (p. 469). Estas afirmaciones no suscitan la curiosidad del autor, ni le merecen ninguna reflexión. Tampoco encontramos referencias a entrevistas con pobladores locales para conocer su percepción de los restos, sus expectativas o el impacto de la creciente llegada de turistas.

Esta falta de interés resulta, en cierto modo, disculpable. Al fin y al cabo, a Gutiérrez-Garitano le interesan las piedras, lo que ellas evocan del pasado mítico, y no las dinámicas actuales del territorio. Quiere encontrar su ciudad perdida. Campesinos, indígenas son solo elementos del paisaje. Están ahí para dotar a la historia de la adecuada dosis de exotismo, lo mismo que las reiteradas menciones del autor a la fragosidad del terreno o a la presencia de narcotraficantes y terroristas. No hay nada de malo en ello; si alguien quiere otra cosa, que escriba otro libro. Más controversiales son, sin embargo, sus afirmaciones con respecto a la práctica de la arqueología en el Perú. Es aquí donde la ensoñación deja paso a un paternalismo lleno de tópicos neocoloniales. Los arqueólogos en Perú, leemos en uno de los párrafos más duros del libro, «tampoco se caracterizan por su denuedo exploratorio, pues rara vez se internan en la selva alejándose de los yacimientos, mucho menos si hacerlo supone un riesgo a cambio de nada» (p. 464). Esta falta de interés, desde su punto de vista, se debería a que «el arqueólogo peruano, a diferencia de su homólogo europeo, en general, no trabaja por mero amor a la ciencia». (p.464).

Y ahí queda la bomba: los arqueólogos europeos trabajan por amor a la ciencia y los peruanos por mero interés. Es posible que estas palabras se expliquen en parte por la desagradable experiencia de Gutiérrez-Garitano con los funcionarios del Ministerio de Cultura de Cusco. Aunque la historia solo está contada a medias en el libro, sabemos que los viajes del autor no siempre fueron bien vistos en la ciudad. Gutiérrez-Garitano sostenía que durante la llamada Expedición Mars Gaming de 2015 había hallado un cementerio prehispánico, probablemente wari, y un emplazamiento inca o neoinca dedicado al ritual del Capacocha o sacrificio de doncellas. Otras versiones, en cambio, interpretan que estos últimos restos eran mucho más recientes, asociados a la explotación minera del cerro durante la época de Odría.

Tampoco gustó la insistencia de los exploradores en su condición de «descubridores» de unos restos que, según se sostiene en Cusco, eran ampliamente conocidos antes de su llegada, tanto por los pobladores locales como por los arqueólogos. Se trata de controversias similares a las que enfrentaron Bingham y muchos otros exploradores que han recorrido la zona en las últimas décadas. En el fondo, y este es quizás el principal aporte del libro (aunque indirecto e involuntario), lo que evidencian estas controversias es la existencia de varias esferas de conocimiento, profundamente desconectadas y sumamente desconfiadas entre sí. El mundo de los exploradores, el de los arqueólogos y la vida cotidiana cusqueña trascurren en paralelo, sin llegar a intersectarse más que en aque-

llos casos donde la legislación peruana lo exige. Lo que para unos es un descubrimiento, para otros es rutina e historia sabida. Lo que para unos es falta de imaginación y acumulación de oportunidades perdidas, para otros es apego a metodologías concretas y rigurosas.

Un último ejemplo sirve para evidenciar esta falta de comunicación. En este caso, el protagonista no es Gutiérrez-Garitano sino Santiago del Valle, otro explorador español, quien en uno de sus viajes, junto a varios montañeros gallegos, realiza la que considera primera ascensión al nevado Choquezafra. «No había noticias de que nadie hubiera llegado nunca a su cima —señala el testimonio incluido en el libro de Gutiérrez-Garitano— tuve el privilegio de hacer la cresta cimera y en mi corta aproximación vislumbré un pequeño hito de piedras. Debajo de ellas había una lata corroída por el paso del tiempo con un papel en su interior, protegido por un plástico quemado en sus bordes y un texto borroso. Se reconocía un nombre A. F. Hartmann, pero su dirección en Alemania estaba borrosa y también el nombre de la expedición. Se leía bien la fecha: el 7 de julio de 1968. Había llegado a aquella cumbre justo cuarenta años y un día antes que nosotros. Hubo cierta decepción por no haber sido los primeros» (p.419). Del Valle se habría ahorrado el esfuerzo y la decepción si antes de subir a la montaña hubiera consultado la prensa cusqueña de la época, que dio amplia cobertura a la expedición de Hartmann.

# Tiempos de agroindustria:

## tierra, trabajo y dominación en la costa rural contemporánea

ANA LUCÍA ARAUJO RAURAU



Nuestro propósito general fue analizar la estructura de poder que se ha instituido en los espacios agrícolas costeros a partir de su eslabonamiento a las dinámicas del capital agroindustrial. Para ello asumimos dos hipótesis conceptuales. La primera es que la propiedad es una relación de poder en el marco de un territorio determinado: quienes poseen (más) pueden ejercer poder sobre quienes no o sobre quienes poseen menos. La segunda es que el poder que se ejerce a través de las relaciones de propiedad estructura la organización económica de una sociedad: en el caso de las sociedades agrícolas, es en el seno de las relaciones de propiedad que se disputan, negocian y/o imponen, según el grado de asimetría, diferentes derechos sobre la tierra y sus frutos entre los diferentes estratos sociales que se reproducen en dicho territorio. Cuando las relaciones de propiedad se transforman, la posición de los grupos y su relación particular con la tierra también se altera.

En la actualidad, los espacios agrícolas de nuestra costa rural forman parte de un importante proceso de re-configuración de las relaciones de propiedad. Advertimos, por un lado, la paulatina concentración de la propiedad de la tierra en manos de capitales globalizados; por el otro, observamos su fragmentación progresiva en los espacios históricamente dominados por la pequeña propiedad; y en la interacción de ambos, la puesta en juego de un nuevo complejo de poder sobre la tierra (Burneo 2011). Las agroindustrias, particularmente, lejos de enclaustrarse en sus grandes propiedades, despliegan un conjunto de relaciones orientadas a eslabonar los espacios locales agrícolas

y urbanos con su territorio productivo. En ese sentido, las dinámicas de poder que estas generan no solo están marcadas por la conflictividad y la presión sobre los recursos, sino también por la subordinación de los espacios locales a la reproducción del capital agroindustrial (Sorj 2008).

Nos preguntamos entonces ¿de qué manera se configuran las dinámicas de poder entre capitales agroindustriales y los espacios locales en el marco de estas nuevas relaciones de propiedad? ¿Cómo se transforma la reproducción económica de los diferentes estratos sociales en los espacios agrícolas locales? La configuración del ejercicio del poder del capital agroindustrial y la reproducción económica de los diferentes actores en el espacio local son las dos dimensiones que componen nuestra problemática.

Para abordarlas, nuestra aproximación metodológica fue cualitativa y etnográfica, con lo que, en simple, intenta aprehender desde una perspectiva local el entramado de relaciones que los sujetos trazan en un espacio-tiempo determinado, y las interpretaciones que estos producen de estas relaciones. Esta aproximación metodológica exigió la planificación de un trabajo de campo y la elección de un caso para la recopilación eficaz de información.

A nivel conceptual, la planificación requirió la desagregación de las dos dimensiones mencionadas en tres grandes procesos: 1) El eslabonamiento entre las dinámicas y mecanismos del espacio local agrícola al sistema productivo agroindustrial; 2) la transforma

*Revista Argumentos, Edición N° 3, Año 11, 2017. 77-81*  
*Instituto de Estudios Peruanos*  
 ISSN 2076-7722



ción de las lógicas de apropiación de la tierra, y 3) la transformación de las lógicas de apropiación de la fuerza de trabajo agrícola entre los diferentes estratos sociales de la localidad. Para cada proceso se establecieron temáticas, sub-temáticas, informantes y técnicas de recojo de información respectivos.

A nivel operativo, decidimos analizar el caso del Centro Poblado Santa Elena, provincia de Virú, La Libertad. Por su estratégica ubicación al margen del río Virú, Santa Elena ha atravesado los principales procesos de la historia agraria de la costa liberteña: como hacienda, como cooperativa y como minifundio orientado a la agro-exportación esparraguera (después de su parcelación). Actualmente, el asentamiento de gigantes y modernos fundos agroindustriales en los desiertos del valle<sup>1</sup> ha marcado una nueva etapa para Santa Elena. De esta forma, se inicia su progresiva y compleja articulación al territorio productivo agroindustrial. Los eriazos del centro poblado son apropiados vía

arriendo por las empresas; la pequeña agricultura tradicional es eslabonada mediante el arriendo y la agricultura de contrata; y los pequeños espacios urbanos afrontan la expansión del mercado laboral agrícola en las fábricas y la localidad.

Para efectos del estudio laboramos por dos meses en los espacios agrícolas y urbanos tradicionales (aprox. 1500 hectáreas), focalizándonos en las dinámicas producidas por los dos principales cultivos orientados a la agro-exportación: la alcachofa y la caña de azúcar. De esto, recabamos 80 conversaciones entre entrevistas, historias y charlas con 42 informantes diferentes. Además, observamos y participamos en más de 20 jornadas laborales agrícolas. La información producida nos permitió elaborar los hallazgos que desarrollamos a continuación.<sup>2</sup>

Lo primero a señalar es que el eslabonamiento del espacio agrícola de Santa Elena al territorio productivo

1 Posible desde la irrigación de más de 50 mil hectáreas de tierra por parte del Proyecto Especial Chavimochic.

2 Aquí solo presentaremos los hallazgos sobre el ejercicio de poder y transformación de la apropiación de la tierra. Lo que respecta a la fuerza de trabajo puede hallarse en la tesis completa.



agroindustrial se da en un escenario de gran asimetría. Esto se debe a la posición dominante que han obtenido las agroindustrias sobre los diversos procesos económicos que componen las cadenas productivas de alcachofa y caña. A través del desplazamiento de medianos competidores, pactos territoriales entre grandes agroindustrias, y de la absorción de intermediarios —transportistas, contratistas— como prestadores de servicios, se han constituido cadenas productivas controladas por empresas aliadas o incluso por una sola empresa. Para el territorio del valle, estas cadenas no se rigen por la competencia y la oferta-demanda sobre el producto agrícola, sino por los criterios de valoración y reglas de juego que imponen las agroindustrias.

Sobre la base de este dominio sobre las cadenas productivas, el eslabonamiento de los espacios locales no ha dependido de la expansión de la propiedad privada, sino del control de las agroindustrias sobre el proceso productivo de la tierra. Para ello, las empresas han desplegado dos mecanismos: 1) el arriendo, que les otorga el control total de la producción y el producto, pero también la responsabilidad del fracaso; y 2) la agricultura de contrata<sup>3</sup>, que les permite tener cierto grado de control sobre la producción y la exclusividad del producto final, delegando el riesgo hacia los agricultores involucrados (Marshall 2015). Como desarrollaremos, la puesta en conjunto de ambos mecanismos ha hecho posible la subordinación de la reproducción de los actores locales en el espacio agrícola.

En primer lugar, han transformado las lógicas y dinámicas de acceso a la tierra. Así, los contratos de arriendo han generalizado el alza progresiva de su precio,<sup>4</sup> mientras que la agricultura de contrata de alcachofa y caña se ha posicionado como la mejor oportunidad económica para los agricultores. Estas nuevas lógicas de apreciar y aprovechar la tierra se conjugan con dos procesos locales: 1) el envejecimiento de los propietarios beneficiarios de la reforma agraria y/o la des-agrarización de sus herederos; y 2) la capitalización de antiguos trabajadores migrantes sin tierra. Se constituye así un grupo grande de ofertantes de tie-

rra, así como otro grupo de demandantes, un nuevo valor para el recurso y una nueva forma de transarlo: el arriendo.

Pasamos, entonces, de un espacio con acceso reservado solo a los históricos propietarios y herederos, hacia lo que denominamos un espacio de alta movilidad en el cual ya no solo «los que deben», sino «los que tienen» el capital necesario acceden a la tierra. En esta línea, la gran demanda interna por acceder a más parcelas, así como la gran inversión que requiere producir para las empresas, han concretado la exclusión de los estratos menos capitalizados del acceso y producción a la tierra. Si bien es más dinámico, el espacio se torna restringido, altamente competitivo entre agricultores locales por producir y expandir sus explotaciones.

Sobre esta nueva configuración de las relaciones de los sujetos con la tierra, las agroindustrias han podido condicionar el eslabonamiento de la agricultura local a su dominación. Por un lado, la agricultura de contrata y el endeudamiento con las empresas se ha constituido como un vínculo necesario para los productores con el fin de obtener el nivel de inversión requerido y seguir creciendo. A la par, cualquier ademán de los agricultores por romper este vínculo o modificar sus condiciones ha determinado la pérdida de su categoría de abastecedor y por tanto la exclusión de estas cadenas productivas. En este nuevo contexto, cada vez es menos posible reproducir la agricultura fuera de una relación sujeta a los términos de las empresas. Es por esto que el vínculo entre agroindustrias y espacios locales no suele ser puntual, sino duradero y difícil de disolver (Sorj 2008).

A partir de esta relación de dependencia, las agroindustrias han concretado su control sobre el proceso productivo, teniendo como principal dispositivo la regulación sobre los términos y tiempos de circulación del producto agrícola.<sup>5</sup> De esta manera, a partir de su potestad indiscutible en el campo —estipulada en los contratos y fiscalizada en el espacio local por sus funcionarios—, las empresas consiguen imponer sus propios criterios de valoración sobre el fruto de la tierra. De igual forma, emplean su capacidad de arti-

3 Tipo de arreglo en el que: «El comprador (la agroindustria) presta elementos necesarios para la producción, mientras que el pequeño agricultor aporta su terreno y fuerza de trabajo; se compromete a vender su producción exclusivamente al comprador» (Marshall 2015).

4 De S/. 500 a S/. 4000 el arriendo; de \$5000 a \$30000 la compra-venta

5 Y no la supervisión técnica, dispositivo de control muy resaltado por la literatura.

cular, según sus intereses, los servicios de transporte y contrata para imponer sus propios ritmos de transformación a los agricultores. Así, la agricultura local pasa a ser un eslabón en los procesos agroindustriales, y Santa Elena, un espacio más dentro de su territorio económico.

Este control sobre la actividad agrícola ha tenido una respuesta por parte de los agricultores, quienes han desplegado un conjunto de estrategias productivas para paliar, afrontar o manipular dicho control a su favor. Dependiendo de sus condiciones productivas y del vínculo histórico que los une con la tierra, los agricultores han ido complejizando sus estrategias y transformando radicalmente sus lógicas de producción de la tierra. En el meollo de este proceso, dos nuevos estratos de agricultores han surgido : 1) los migrantes arrendatarios, quienes han instituido esta lógica intensiva de explotar la tierra y usar la fuerza de trabajo con el objetivo de maximizar sus ganancias; y 2) los grandes herederos de colonos (en el caso de la caña), que instituyen una lógica rentista de producir la tierra, bajo la que se aseguran sus ganancias a partir del aumento constante de sus posesiones. Podemos afirmar, por tanto, que el dominio agroindustrial ha

desencadenado importantes procesos de exclusión y diferenciación a partir de los cuales las economías agrícolas locales de mayor escala resultan las más funcionales al capital y las más extendidas en el espacio.

Para finalizar, queremos problematizar la sugerente comparación entre agroindustrias y haciendas (Burneo y Pozo 2013) a modo de comprender las similitudes y las particularidades del tiempo de dominación agroindustrial. Por un lado, podemos afirmar que ambas son grandes latifundios capitalistas que instituyen estructuras de dominación sobre los espacios locales. En los dos casos, estas estructuras no operan sobre la base de relaciones de mercado, a la vez que hacen posible el control efectivo del proceso productivo de la tierra. En cambio, lo que las diferencia es el mecanismo fundamental de su dominación. Era la propiedad efectiva, su expansión o su cesión sobre/hacia los espacios campesinos lo que permitía a las haciendas obtener control sobre la tierra y la fuerza de trabajo local (Peloso 2015); para las agroindustrias, hemos demostrado que su dominio sobre las cadenas productivas en un territorio determinado ha permitido que esta subordine y despliegue su control sobre Santa Elena.

## TU TESIS EN 2000 PALABRAS

### FORMATO DE ENVÍO

Nombre: Ana Lucía Araujo Raurau
Titulo original de la tesis: Tierra, trabajo y dominación en tiempos de agroindustrias. El caso del Centro Poblado Santa Elena, en el valle de Virú, La Libertad.
Carrera: Antropología
Nombre del asesor: Alejandro Diez
Universidad: Pontificia Universidad Católica del Perú
Fecha de sustentación: 4 de abril de 2016
Calificación: Sobresaliente
¿La tesis ha sido publicad o está disponible en internet? <a href="https://drive.google.com/drive/folders/0B1JGBGXs_hwMRklyZk52U21HRE0?usp=sharing">https://drive.google.com/drive/folders/0B1JGBGXs_hwMRklyZk52U21HRE0?usp=sharing</a>

## BIBLIOGRAFÍA

BURNEO, ML. y E. Pozo. 2013. «Haciendas globales y despojos locales: usos, valoraciones y disputas por las tierras de las comunidades de la costa de Piura», Ponencia presentada en el Seminario Permanente de Investigación Agraria «SEPIA XV», Chachapoyas, Perú.

BURNEO, Z. *El proceso de concentración de la tierra en Perú*. Roma: ILC. 2011.

MARSHALL, A. «Apropiarse del desierto. Agricultura globalizada y dinámicas socioambientales en la Costa peruana: El caso de los oasis de Virú e Ica-Villacuri». Lima: IFEA, IRD. 2015.

PELOSO, V. *Campesinos en haciendas. Coacción y consentimiento entre los productores de algodón en el valle de pisco*. Lima: IEP. 2015.

SORJ, Bernardo. «Camponenses e agroindústria: transformação social e representação política na avicultura brasileira». Río de Janeiro: Zahar. 2009.

# Nuevas aproximaciones para la arquitectura monumental temprana en Huaylas:

## El caso de Tumshukayko y Chupacoto

JOSÉ SAMUEL QUEREVALÚ ULLOA



En los últimos años, el volumen de datos de diferentes sitios tempranos a lo largo de la costa ha ido en aumento, junto a propuestas de nuevos modelos explicativos. Sin embargo, esto deja a la sierra como un espacio ajeno a este fenómeno, específicamente en el área norcentral. En el presente artículo, damos a conocer las principales características arquitectónicas de Tumshukayko y Chupacoto, ubicados en los distritos de Caraz y Huaylas, respectivamente, los cuales serían propios del Arcaico Tardío y el Formativo Temprano.

La información obtenida permite realizar un análisis comparativo entre los sitios mencionados y otros pertenecientes al Callejón de Huaylas, con el objetivo de poder identificar los componentes constructivos recurrentes para una tradición arquitectónica local. Este trabajo busca analizar y contrastar nuevos datos de los sitios en mención para que se pueda manejar un mejor panorama de los procesos sociales del área de estudio.

### La sección norte del Callejón de Huaylas

El área donde se llevó a cabo el presente trabajo de investigación corresponde a los distritos de Caraz y

Huaylas,<sup>1</sup> provincia de Huaylas, departamento de Áncash. Al estar situados en la región norcentral de los Andes, abarca tanto costa como sierra peruana. Se encuentra surcando las denominadas cordilleras Blanca y Negra, pertenecientes a la parte occidental de los Andes. Debido a su extensión y los cambios geomorfológicos a lo largo de la cordillera, hemos optado por dividir el callejón de Huaylas en tres secciones: norte, central y sur. Es decir, creemos que para esta área debería aplicarse un criterio equivalente al de la división de valle alto, medio y bajo para el caso costeño. Para nuestro caso, tomamos la sección norte del Callejón de Huaylas, que va desde la unión del río Chuquicara con el río Santa hasta el distrito de Caraz.

### Los sitios de Tumshukayko y Chupacoto

El sitio de Tumshukayko<sup>2</sup> se ubica en la margen derecha del río Santa (a 1810 m alO) y Lullán (a 314 m al S), a una altitud de 2300 m.s.n.m., aproximadamente, y un kilómetro al norte de la ciudad de Caraz. Se localiza en el barrio de Cruz Viva, distrito de Caraz; el acceso al sitio se realiza por la vía asfaltada de Cruz Viva, la cual sale de la misma ciudad.

1 Vale decir que si bien ambos sitios no se encuentran muy distantes uno del otro, estos cuentan con diferentes ecosistemas debido a los varios microclimas de las cordilleras (ONERN, 1967).

2 Las coordenadas del sitio son 9°02'15"S y 77°48'50"O; UTM 18L 0190625 E, 8999830 N.



Muros de Tumshukayko

Tumshukayko está conformado por casi 4 hectáreas, con un área de 43,600 m<sup>2</sup> aproximadamente. El área se compone de un gran montículo principal de planta semicircular, que está rodeado por siete montículos de planta semicircular aparentemente de menor tamaño. Una foto aérea<sup>3</sup> confirma la descripción mencionada, así como el pésimo estado de conservación del sitio, ya que fue invadido para construir casas modernas que usan este espacio como cantera, basurero y letrina.

En el caso del sitio de Chupacoto,<sup>4</sup> este se localiza en la jurisdicción del distrito de Huaylas, provincia de Huaylas, a 5.8 km en dirección suroeste hacia el río Santa (ensu margen izquierda) y a unos 60 m de distancia rumbo noreste respecto al pueblo de Huaylas; se ubica a unos 2700 m.s.n.m. Está a 22.6 km. al noroeste del mencionado sitio de Tumshukayko. Llegar al sitio toma dos horas en auto (colectivo), el cual parte de la ciudad de Caraz. El sitio está conformado por un gran montículo con cuatro plataformas super-

puestas (Chupagrande), que hemos llamado sector A, una plataforma larga de menor tamaño que parte al norte del gran montículo (Chupachiquito), la cual hemos denominado sector B, y una plaza cuadrangular aparentemente al oeste del sitio; vale decir que dicho sector reposa sobre un afloramiento rocoso.

El sector A mide 176 m por 200 m aproximadamente, con una altura de 35 m. En su superficie, se puede ver varios fragmentos de cerámica de estilo Huaraz y Recuay de pasta tosca y fina con forma de grandes ollas, cántaros y platos. Rumbo a la cima de este sector, también hay casas modernas, postes y dos cruces grandes en la parte superior. Hacia la parte oeste, se ha podido apreciar varios muros de contención superpuestos con esquinas curvas; algunos de ellos presentan ménsulas que sobresalen de la cara plana de los muros. Por último, en su parte baja, se observa una gran concentración de piedras, producto, posiblemente, del colapso de algunos de los muros mencionados.

<sup>3</sup> Proyecto N.° 2541-491 del 20-8-1948.

<sup>4</sup> Las coordenadas del sitio son 8°52'06"S y 77°53'21"O; UTM: 18L 0182269 E, 9018513N.



Muros de Chupacoto

A partir de una foto aérea,<sup>5</sup> podemos afirmar la descripción mencionada anteriormente con mayor seguridad. El largo del sitio es 380 m por 250 m de ancho con una altura de 40 m aproximadamente, desde el nivel de los campos de cultivo cercanos hasta la cima. El sector B presenta una forma rectangular en planta y tiene 220 m de largo por 73 m de ancho con una altura de 6 m aproximadamente. La superficie original del terreno presenta una suave inclinación al noreste y no se observa una separación marcada con el otro sector, lo cual indicaría, aparentemente, que es una plataforma anexa al edificio principal.

### **Análisis comparativo: tipología de muros**

Las diferencias y semejanzas son vitales a tratar, ya que prueban recurrencias, en este caso, asociadas a la arquitectura como resultante de los análisis comparativos. En tal sentido, es probable que estemos hablando de sitios que fueron construidos en un mismo lapso.<sup>6</sup>

Yendo de lo particular a lo general, los dos sitios tratados muestran nuevos datos sobre los patrones arquitectónicos durante el Arcaico Tardío y Formativo Temprano para la sección norte del Callejón de Huaylas. Creemos que una forma de ordenar la información radica en hacer una secuencia de las tradiciones arquitectónicas entre el Arcaico Tardío y Formativo Temprano para esta área, a partir de dos criterios fundamentales a revisar: el tecnológico y el cronológico.

Una diferencia se basa en la extensión del sitio de Chupacoto, que es superada por Tumshukayko, sin contar los montículos menores que están a su alrededor. Por el momento, en su morfología está la principal diferencia, ya que Chupacoto cuenta con una plataforma baja en su lado norte y una posible plaza cuadrangular. En cambio, en Tumshukayko, se observa varias plataformas superpuestas de manera bastante básica.

5 Proyecto N.º 252-483 del 20-8-1948

6 Con esta misma idea, Vega-Centeno menciona que: «Cualquier intento por entender la organización espacial de una región requiere de la identificación de tipos arquitectónicos susceptibles de ser considerados contemporáneos»(Vega-Centeno 2004:37; el subrayado es nuestro).

Los aparejos de los muros de contención de Chupacoto guardan cierta similitud con los de La Galgada, los cuales estarían delimitados por un tipo de aparejo temprano. La principal evidencia de esto se reduce al tipo de piedra y pachilla que se emplean, en tanto no tienen, en toda su extensión, una forma bien definida. Es decir, si bien algunos son rectangulares, no hay una técnica de acabado tan claro como se ve en Tumshukayko. Además, la asociación de La Galgada al Arcaico Tardío sería una evidencia adicional para considerarlo dentro de este primer grupo.

### Los elementos decorativos arquitectónicos

Definimos los Elementos Decorativos Arquitectónicos (EDA) como todas las unidades particulares de carácter constructivo e iconográfico que forman parte de los muros de contención; es decir, son todos los elementos que son adicionales a la construcción de un muro simple de contención. Las principales características de los elementos decorativos arquitectónicos muestran un orden recurrente en el paramento, son repetitivos y pueden acompañar toda la extensión del muro, siempre están en un área visible, se encuentra asociados con otro tipo de elemento de EDA y están también asociados a sitios con arquitectura monumental. Los tipos de EDA reconocidos y estudiados en todos los muros de contención son los siguientes: piedras voladizas, pestañas de retiro, triángulos invertidos, cenefas, nichos, cabezas clavadas y cornisas.

En el caso de Chupacoto, se registró piedras voladizas, pestañas de retiro y una cenefa; en Inkawaín, solo observamos las pestañas de retiro, y en Chavín vemos la presencia de las cabezas clavadas y cornisas para el castillo. Por último, en La Galgada se encuentran los nichos rematados, cornisa y las pestañas de retiro, los cuales sabemos se hallan en los muros de las plataformas del piso 20° y 30°; ello se alcanzó con una técnica constructiva del aparejo de los muros que no varía mucho entre ellos, llegando a tener un cierto parecido con el de Chupacoto.

En Tumshukayko, si bien la piedra central de la base del triángulo (primera fila) está rodeada por ambos lados, en la central se repiten tres piedras para que sobresalga. Además, el orden de esta recurrencia cercana en el paramento del muro 10 y 11 de Tumshukayko genera otro «triángulo» que ya no es invertido, al ser formado por el contorno de dos triángulos invertidos.

Entonces, esto forma, de algún modo, la posibilidad de dos hiladas juntas en una sola, una con triángulos invertidos y otra no.

### Discusión e inferencias preliminares

Ante lo expuesto, vemos que estos dos periodos abarcan diversas maneras de distribuir los sitios monumentales (ya sea individual o colectiva) y su material constructivo; sin embargo, mantienen una cierta relación recurrente con respecto a la técnica constructiva. Estas forman las tradiciones arquitectónicas en el ámbito regional e, incluso, podríamos señalar que muchas de estas tradiciones están presentes en ambos periodos; la diferencia a destacar radica en que en el Formativo Temprano aumentan y se complejizan, pero no de manera marcada.

Sin embargo, en estos 1,500 años que duran los periodos estudiados, se plantea también que el clima fue variando de caluroso, a seco, luego a templado y hacia un clima más frío, respectivamente, aunque este es un cuadro a rasgos generales.

Esta aproximación regional al estudio de sitios arqueológicos es un proceso que explica la asociación en términos sincrónicos, con diferentes sitios dentro de una misma área regional. Esto amerita preguntarse nuevamente los motivos por los que se edificó esos monumentos en estos lugares específicos.

Por último, debemos responder la pregunta hecha en un inicio: ¿cuáles son los indicadores que nos permiten saber si Tumshukayko y Chupacoto pertenecen a los periodos Arcaico Tardío y/o Formativo Temprano? El principal indicador es el arquitectónico, ya que al contar los dos sitios con arquitectura monumental, se han podido registrar «elementos decorativos-arquitectónicos» (cenefas, piedras voladizas y pestañas de retiro) asociados a sus muros de contención, que presentan una recurrencia en su diseño y distribución.

### Conclusiones

Los sitios arqueológicos de Tumshukayko y Chupacoto, ubicados en la provincia de Huaylas, sección norte del callejón de Huaylas, son sitios con arquitectura monumental-pública pertenecientes a los periodos Arcaico Tardío y Formativo Temprano (2500-1000 a. C.). Es posible afirmar esto, dado que presentan dos

indicadores fundamentales. Se pudo identificar varios «elementos decorativos- arquitectónicos» como: cenefas, triángulos invertidos, piedras voladizas y pestañas de retiro, asociados a sus muros de contención con esquinas curvadas, los cuales presentan una recurrencia en su diseño y ubicación en otros sitios monumentales contemporáneos.

Por otra parte, después de una revisión por las principales características arquitectónicas en varios sitios con arquitectura monumental de estos periodos, podemos señalar que presentan varias características

típicas de los sitios tempranos. Por ejemplo, la continua actividad de superposición, remodelación, reparación y agregados en sus muros de contención para las construcciones de nuevas plataformas; el relleno en las anteriores plataformas y, entre ellas, la ausencia de material asociado. Además de la evidencia de una ocupación posterior en la superficie y en las primeras capas (Huaraz Blanco sobre Rojo y Recuay) con las remodelaciones y reocupaciones en las construcciones anteriores y en el depósito de material diverso en sus nuevos rellenos.

---

## TU TESIS EN 2000 PALABRAS

### FORMATO DE ENVÍO

Nombre: José Samuel Querevalú Ulloa
Título original de la tesis: Análisis comparativo de la arquitectura temprana de los sitios de Tumshukayko y Chupacoto, distritos de Caraz y Huaylas, provincia de Huaylas
Carrera: Arqueología
Nombre del asesor: Alberto Bueno Mendoza
Universidad: Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Fecha de sustentación: 09 de junio de 2014
Calificación: 18 (Sobresaliente)
¿La tesis ha sido publicad o está disponible en internet? <a href="https://www.academia.edu/14195479/An%C3%A1lisis_Comparativo_de_la_arquitectura_temprana">https://www.academia.edu/14195479/An%C3%A1lisis_Comparativo_de_la_arquitectura_temprana</a>



# Evaluación ex post de proyectos:

buenas prácticas públicas y propuesta metodológica para el Ministerio de Agricultura y Riego

MARÍA KATTIA ESCUDERO RODRÍGUEZ<sup>1</sup>



FIGURELLA ESCUDERO RODRÍGUEZ<sup>2</sup>

KARINA MONTES TAPIA<sup>3</sup>

FIGURELLA VÁSQUEZ<sup>4</sup>

NATALIA ESCUDERO RODRÍGUEZ<sup>5</sup>

## Introducción

La inversión pública cumple un rol fundamental en el bienestar de la población. Se trata de un importante medio en la provisión de bienes y servicios, a través del impulso de actividades productivas y la mejora de la calidad de servicios básicos tales como salud, educación, alimentación, transporte, energía eléctrica, entre otros.

Conscientes de su importancia, en el año 2000, el país inició una reforma en el proceso de presupuesto público, a través de la cual se incorporó medidas para impulsar el control y calidad del gasto público. Así, mediante la Ley N.º 27293 «Ley del Sistema Nacional de Inversión Pública», se crea el Sistema Nacional de Inversión Pública (SNIP), cuyo objetivo consistía en optimizar el uso de los recursos empleados en la ejecución de programas y proyectos bajo principios

1 Licenciada en Economía (UNMSM), Magíster en Gestión Pública de la Universidad ESAN. Contacto: mkescudor@gmail.com

2 Licenciada en Nutrición Humana (UNFV), Magíster en Gestión Pública de la Universidad ESAN. Contacto: 10100936@esan.edu.pe

3 Licenciada en Economía (UNALM), Magíster en Gestión Pública de la Universidad ESAN. Contacto: 10100936@esan.edu.pe

4 Licenciada en Derecho (PUCP), Magíster en Gestión Pública de la Universidad ESAN. Contacto: nescudero@outlook.com

5 Licenciada en Derecho (PUCP), Magíster en Gestión Pública de la Universidad ESAN. Contacto: mvasquez@minagri.gob.pe



Fuente: TV Perú

de equidad, pertinencia, eficacia, eficiencia, impacto y sostenibilidad. En este proceso de consolidación del SNIP, desde el año 2014, la normatividad ha incluido la obligación por parte de las Unidades Ejecutoras de realizar la evaluación ex post de los proyectos, como parte de la fase final del ciclo del proyecto.

La evaluación ex post, según el marco normativo, presenta dos objetivos principales: (i) la retroalimentación a través de las lecciones y recomendaciones para mejorar la administración y desempeño de la inversión pública, y (ii) la transparencia del proceso y los resultados de la inversión pública. Asimismo, consta de cuatro momentos: evaluación de culminación, seguimiento ex post, evaluación de resultados y evaluación de impactos, en línea con los indicadores de la Matriz de Marco Lógico.

En el país, la inversión pública es una facultad delegada y ejecutada por los distintos niveles de Gobierno (nacional, regional y local), quienes se encargan de

determinar los principales problemas y brechas en los servicios públicos y, sobre la base de ello, formulan y ejecutan proyectos. En este contexto, resulta importante analizar la evolución de las inversiones a lo largo del periodo en que estuvo vigente el SNIP. Entre los años 2005-2014, el sector público ha declarado viable más de 148 mil proyectos de inversión pública, lo que representa un monto de alrededor de S/ 325,383 millones de soles (nacional 34 %, regional 19 % y local 47 %). Respecto a lo ejecutado, en el año 2014, la inversión pública representó el 9 % del PBI, alcanzando los S/ 40,344 millones.

Considerando la gran cantidad de recursos invertidos anualmente, es necesario preguntarnos ¿Cuáles son los resultados e impactos de lo invertido? En ese sentido, la evaluación ex post se presenta como la herramienta que permite analizar el logro de los componentes, propósitos y fines de los proyectos; y sobre todo permite verificar el impacto real de los proyectos sobre la mejora de la calidad de vida de los ciudadanos.

Aun cuando realizar evaluaciones ex post deriva en múltiples beneficios para la gestión pública, las entidades no internalizan su utilidad. Un ejemplo de ello es el caso del Ministerio de Agricultura y Riego<sup>6</sup> donde encontramos escasas evaluaciones (12), realizadas con el soporte de entidades internacionales como el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo, la Agencia de Cooperación Internacional de Japón, entre otras; cada una de ellas, además, responde a diferentes formatos, enfoques y criterios de análisis. De la información revisada, se estima que alrededor de 7 mil proyectos deberían contar con una evaluación ex post.

En el 2014, las inversiones en el sector agrario ascendieron a S/ 3,606 millones representando el 9 % de la inversión pública total. Durante el periodo 2000-2015, se han declarado viables cerca de 14,618 proyectos por un monto que asciende a S/ 31,992 millones. De ellos, es difícil establecer cuáles han sido ejecutados y concluidos debido a que no existe un registro actualizado. De estos, el 65 % pertenece a los gobiernos locales, el 19 % al Gobierno Nacional y el 16 % a los gobiernos regionales.

Del análisis desarrollado, encontramos que dentro del Plan Operativo Institucional de la Oficina de Programación de Inversiones (OPI) para el año 2015, se ha dispuesto la ejecución de 80 evaluaciones ex post; no obstante, a partir de las entrevistas realizadas, encontramos que no se disponen de los recursos presupuestales ni del capital humano necesario para ejecutar la meta planteada. A nivel de Unidades Ejecutoras, no se dispone de información del presupuesto anual destinado a las evaluaciones ex post.<sup>7</sup>

Asimismo, como resultado de las evaluaciones que dispuso la OPI, se determinaron algunas deficiencias transversales. Entre ellas, desataca la ausencia de líneas de base, de una metodología clara con procedimientos estandarizados, de liderazgo por parte de los actores y definición de roles, junto a la discrecionalidad en los resultados. En adición, no se evidencia vinculación entre los resultados obtenidos y el fin

propuesto, la información no se encuentra sistematizada y los resultados no muestran indicios de haber sido considerados para la toma de decisiones.

**Tabla N.º 1.** *Proyectos declarados viables durante el periodo 2000-2015*

Nivel de Gobierno	Número de proyectos	Monto de Inversión (Soles)
Gobierno Local	9,524	S/ 13,782,500,267
Gobierno Nacional	2,771	S/ 3,329,583,745
Gobierno Regional	2,323	S/ 14,879,991,694
<b>Total</b>	<b>14,618</b>	<b>S/ 31,992,075,707</b>

Fuente: MEF, 2015  
Elaboración: Autores de esta tesis.

## Metodología

La investigación realizada es de diseño descriptivo-exploratorio y emplea criterios de triangulación, basados en métodos cualitativos así como cuantitativos. Se revisaron libros, revistas impresas y digitales, investigaciones, entre otros. También se realizaron entrevistas a expertos del sector público, privado y agentes cooperantes.

La investigación presentó seis etapas diferenciadas:

1. La primera etapa se focalizó en la revisión conceptual y contextual sobre la situación de la evaluación ex post en el marco del SNIP.
2. La segunda etapa fue el análisis de las evaluaciones ex post, realizadas a la fecha en el Ministerio de Agricultura y Riego desde una perspectiva de organización, funciones, objetivos, metas y recursos.
3. En la tercera etapa, se analizó la situación de las evaluaciones ex post dentro y fuera del sector agrario en términos del logro de las metas planteadas, objetivos inmediatos, sistematización de los resultados, así como el destino y utilidad final de los estudios.

6 El sector agrario es un uno de los más importantes para el país, en él se agrupan las actividades primarias agrícolas, pecuarias y forestales, representando el 5.3 % del PBI en el año 2014; asimismo, según cifras del INEI (2012), el sector agropecuario representa el 24 % de la PEA ocupada.

7 De acuerdo con la información de una muestra de proyectos, el costo aproximado para la evaluación de culminación ascendería al 0.2 % del monto de inversión.

1. Como cuarta etapa, se analizó el proceso de implementación de las evaluaciones ex post, mediante entrevistas a expertos. Las entrevistas tuvieron como objetivo obtener información a profundidad respecto de la experiencia y percepciones de cada experto;<sup>8</sup> además de poder identificar cuáles serían los factores determinantes para promover la evaluación ex post.
2. La quinta etapa tuvo como objetivo realizar una revisión de buenas prácticas internacionales a través del análisis comparativo entre países que vienen implementado la evaluación ex post de programas y proyectos; la selección de casos se realizó sobre la base de su cultura de evaluación, grado de institucionalización y similitud con el contexto peruano. Los países analizados fueron Australia, Canadá, Chile y Colombia.
3. En la última etapa, se desarrolló el análisis de los resultados del proceso de la investigación, lo que generó una propuesta de mejora para la gestión, el diseño institucional y la implementación del proceso de evaluación ex post, así como las conclusiones y recomendaciones de la presente investigación.

## Resultados

Del análisis realizado se pudo evidenciar que el Estado viene impulsando una cultura de evaluación de proyectos como una herramienta a fin de que mejore la gestión pública; sin embargo, se reconoce que es un proceso gradual para su internalización en las entidades públicas. En el contexto actual, si bien existe una obligación expresa en la normatividad con relación a la implementación del proceso de evaluación ex post, no existe un procedimiento que permita planificar, presupuestar y llevar a cabo la evaluación ex post. Asimismo, no se disponen de metodologías claras, estándares de calidad, ni entidades reconocidas encargadas de velar por la implementación de este proceso. Dentro del Ministerio de Economía y Finanzas (MEF) no se cuenta con presupuesto ni unidades orgánicas fortalecidas que permitan liderar y contro-

lar el proceso de implementación de la evaluación ex post de los proyectos.

De las entrevistas a expertos, se concluye que, tanto los actores internos como externos del sector público consideran que no existe una política de evaluación ex post de proyectos. Se atribuyen como principales causas: (i) desconocimiento de los líderes, (ii) falta de recursos humanos capacitados y presupuestales, y (iii) la carencia de una cultura de evaluación. Asimismo, señalan que si bien algunos resultados de estudios de evaluación ex post de proyectos del sector han sido conocidos por ellos –ya que fueron partícipes en el proceso de socialización–, no se ha evidenciado una utilidad directa de estos resultados; es decir, no son pre-requisito para ningún proceso de retroalimentación, tampoco son solicitados en el marco de la rendición de cuentas o como insumo para la formulación presupuestal o de nuevos proyectos. De esta manera, se identificaron como factores claves para el fortalecimiento de un sistema de evaluación ex post el liderazgo, utilidad, calidad, metodología y recursos.

Considerados estos cinco factores para el *benchmarking* en los países seleccionados, se obtuvo que, en cuanto a liderazgo, las evaluaciones se encuentran institucionalizadas sobre la base de una normativa clara y de estricto cumplimiento.<sup>9</sup> Respecto a la calidad, existen entidades adicionales al ente rector que se encargan de velar por la calidad de las evaluaciones. El uso de los resultados se visualiza en la sistematización e implementación de sistemas de indicadores que son presentados tanto al poder Ejecutivo, como a otras entidades para la toma de decisiones futuras. En cuanto a metodología, son dictadas en su mayoría por el ente rector, resaltando que la planificación de las evaluaciones son parte del proceso presupuestario, lo cual representa en los países analizados en promedio entre 1 y 5 % del presupuesto del programa o proyecto.

Finalmente, la tesis propone una implementación gradual de la evaluación ex post en el sector Agrario considerando una priorización de Proyectos de Inversión Pública (PIP) en base a su monto de inver-

8 Para la selección de los entrevistados se definió el siguiente perfil: mínimo con cinco (5) años de experiencia vinculados directa o indirectamente con la formulación, monitoreo o evaluación de proyectos de inversión pública.

9 Excepto en el caso de Australia, cuyo proceso actual de evaluación ex post se encuentra en etapa de reforma.

sión y número de beneficiarios. En tal sentido, para el primer año se propone como meta inicial 25 evaluaciones de culminación, 4 evaluaciones de resultados y 1 evaluación de impacto, lo cual, en términos presupuestarios, ascendería a S/ 4,5 millones de soles. Sumado a ello, se debe invertir en el fortalecimiento de capacidades de las unidades de evaluación, formuladoras y ejecutoras.

### Reflexiones finales

Entre las recomendaciones que arroja la investigación, encontramos que la institucionalización es clave. El Estado debe ser líder y promotor del proceso de evaluación ex post, para lo cual no solo debe asegurarse de contar con la normatividad aprobada, sino velar también por su cumplimiento. Se recomienda que al más alto nivel de gobierno, entidades como la Presidencia del Consejo de Ministros (PCM), Centro Nacional de Planeamiento estratégico (CEPLAN), la Contraloría General de la República y el MEF promuevan una cultura de evaluación para generar decisiones de política sobre la base de evidencia empírica.

Asimismo, las evaluaciones ex post deben respaldar decisiones de inversión. El análisis comparativo de experiencias internacionales nos demuestra la importancia que les otorgan otros países a los resultados de las evaluaciones para documentar las lecciones aprendidas, mejorar la toma de decisiones, replicar programas y proyectos exitosos, entre otros beneficios. Asimismo, los países analizados fomentan una cultura de rendición de cuentas y transparencia hacia la ciudadanía.

La planificación y priorización de recursos para la evaluación ex post constituyen medios fundamentales a fin de efectivizar las evaluaciones. Las entidades requieren de trabajadores capacitados, recursos financieros y organizaciones equipadas con tecnologías de información que puedan soportar y procesar la información resultante de los estudios de evaluación ex post. Se necesita, a su vez, mejorar las herramientas informáticas que den soporte al SNIP a través de la implementación del módulo de Evaluación Ex Post en el Banco de Proyectos, para permitir una difusión de los resultados a nivel de sectores.

---

## TU TESIS EN 2000 PALABRAS

### FORMATO DE ENVÍO

Nombre: María Kattia Escudero Rodríguez, Fiorella Escudero Rodríguez, Karina Montes Tapia, Fiorella Vásquez, Natalia Escudero Rodríguez
Título original de la tesis: Evaluación ex post de proyectos: buenas prácticas públicas y propuesta metodológica para el Ministerio de Agricultura y Riego.
Carrera: Magíster en Gestión Pública
Nombre del asesor: César Fuentes Cruz
Universidad: Universidad ESAN
Fecha de sustentación: Noviembre 2015
Calificación: 18
¿La tesis ha sido publicad o está disponible en internet? No

# La Evaluación de Impacto Ambiental de los proyectos mineros de explotación bajo el enfoque preventivo

ANDREA VÁSQUEZ

## Problema

La investigación de esta tesis –que culminó a finales del 2015– analizó el procedimiento para la emisión de la certificación ambiental del sector minero en la actividad de explotación. El interés en desarrollar este trabajo surge a raíz de los diversos sucesos acaecidos desde el año 2006 hacia delante, así como los diversos artículos publicados y los pronunciamientos de la Defensoría del Pueblo, los cuales incidían en que la regulación asociada a los Estudios de Impacto Ambiental (EIA) resultaba débil.<sup>1</sup>

Al iniciar la investigación, advertimos demandas de la sociedad, que reclamaba la paralización de las actividades mineras y la revisión de la evaluación de impacto ambiental por una consultora independiente. Asimismo, el Estado ordenó la formación de la Comisión Multisectorial, encargada de elaborar propuestas, normativas y políticas, orientadas a mejorar las condiciones ambientales y sociales bajo las cuales

se desarrollen las actividades económicas, especialmente las extractivas.<sup>2</sup> Por su parte, la Defensoría del Pueblo indicó, en su Informe Anual del 2006, que los estudios de impacto ambiental presentaban serias debilidades y, en el Informe del 2011, recomienda realizar un examen profundo sobre el sistema de evaluación del impacto ambiental.<sup>3</sup>

Por si fuera poco, la debilidad de la EIA también influyó en el ámbito político. En la región de Cajamarca, se realizaron manifestaciones a causa de conflictos socioambientales, lideradas por el Gobierno Regional; se evidenciaron, así, ciertas fallas en las medidas de compensación ambiental por el desaguado de las lagunas.

Al respecto, es necesario anotar que la EIA —documento en controversia de acuerdo con lo señalado en los párrafos precedentes— es un instrumento de gestión ambiental de carácter preventivo, público, decisorio e interdisciplinario cuya función es la identifica-

1 Cabe advertir que varios de estos pronunciamientos se realizaron cuando el Reglamento Ambiental de las Actividades Minero Metalúrgicas (Decreto Supremo N.º 16-1993-EM) estaba vigente.

2 Creada por la Resolución Suprema N.º 189-2012-PCM.

3 «Decimoquinto Informe Anual de la Defensoría del Pueblo». 2012. Pág. 76-77.



Fuente: GRV Productores

ción y valoración de los potenciales impactos relativos a los componentes del ambiente, con la finalidad de generar decisión equilibrada entre los efectos potenciales (positivos y negativos) económicos y ambientales. De lo anterior, se verifica que la EIA es uno de los instrumentos del Estado a fin de llegar a una gestión ambiental enfocada en el desarrollo sostenible. Su carácter preventivo se debe a su trascendencia en los ámbitos económico, social y ambiental, toda vez que mediante la evaluación se busca que el proyecto, antes de ejecutarse, sea ambientalmente viable.

En teoría, entonces, la EIA es un instrumento de gestión ambiental preventivo idóneo para el desarrollo de proyectos que acarren impactos ambientales, sociales y económicos. Sin embargo, el juicio de la sociedad y de la Defensoría del Pueblo demandaba la revisión profunda del sistema nacional de evaluación de impacto ambiental (SEIA).

En ese contexto, y a pesar que la EIA requiere un análisis interdisciplinario, decidimos realizar un análisis

legal del procedimiento de la EIA, enfocándonos en su carácter preventivo. En esa línea, nos formulamos las siguientes preguntas a ser respondidas al finalizar la investigación:

¿Es el procedimiento para la emisión de la certificación ambiental defectuoso?

¿Es este procedimiento defectuoso porque contribuye a la desnaturalización del carácter preventivo de la EIA?

### **Metodología**

En tanto nuestra hipótesis se refiere a que la respuesta a ambas preguntas es positiva, aplicamos el método inductivo para confirmarlo. Conforme se puede advertir, la hipótesis a verificar es una afirmación causal correlacional; en ese sentido, decidimos, primero, demostrar las variables de causa y consecuencia, para luego advertir la correlación entre ellas. A continuación, indicamos cada una de ellas.

- **Causa:** El procedimiento para la emisión de la certificación ambiental es defectuoso. Para demostrar la causa, fue necesario confirmar que las reglas en torno al procedimiento de emisión de certificación ambiental establecidas en la normatividad de la actividad minera de explotación<sup>4</sup> mostraban signos oscuros, imprecisos u obsoletos.<sup>5</sup>
- **Consecuencia:** Desnaturalización del carácter preventivo de la EIA. Una vez que advertimos la causa —las reglas del procedimiento de emisión de certificación ambiental de la actividad minera de explotación— fue necesario advertir si ellas afectaban el carácter preventivo de la EIA. Es decir, si dichas reglas alteraban la prevención de los impactos ambientales y sociales, así como la adopción de medidas para evitar o atenuar los potenciales impactos que se deriven de la actividad de un proyecto. En ese sentido, el análisis se realizó en cada una de las etapas del procedimiento para la emisión de la certificación ambiental —focalización, elaboración del estudio de impacto ambiental, análisis técnico del estudio de impacto ambiental y decisión—.
- **Correlación:** causa «contribuye» a consecuencia. Para confirmar la correlación, revisamos los estudios de impacto ambiental aprobados durante el periodo 2010-2014, enfocándonos en cada una de las etapas del procedimiento de su emisión de certificación ambiental. Allí se notó el resultado de la aplicación de las reglas establecidas en la normatividad ambiental minera de explotación.

Lamentablemente, en la fecha que se culminó la investigación, solo se contaba con estudios de impacto ambiental aprobados bajo el Reglamento Ambiental de las actividades minero metalúrgicas.

## Principales hallazgos

A continuación, indicaremos los principales hallazgos encontrados en cada una de las etapas del procedimiento de la EIA —focalización, elaboración del estudio de impacto ambiental, análisis técnico del mismo y decisión— a la luz de la siguiente normatividad ambiental minera de explotación: el Reglamento Ambiental de las Actividades Minero Metalúrgicas (RAAMM), Reglamento de Protección y Gestión Ambiental para las Actividades de Explotación, Beneficio, Labor General, Transporte y Almacenamiento minero (RPGAAEB); y, la Ley de Promoción de la Inversión para el Crecimiento Económico y el Desarrollo Sostenible (LPICE).

En el caso de la LPICE, cabe advertir que en algunas etapas omitiremos mencionar los hallazgos de la mencionada ley, toda vez que durante la elaboración de la presente investigación no había sido reglamentada.<sup>6</sup>

### 1. Principales hallazgos en la etapa de focalización

El RAAMM y el anexo IV del Reglamento de la Ley del SEIA no establecen criterios para la elaboración de los términos de referencia.

Por su parte, el RPGAAEB deja a discrecionalidad de la autoridad competente la elaboración de los términos de referencia comunes y la evaluación para la aprobación de los términos de referencia especiales, sin indicar algún parámetro a dicho otorgamiento. Por ejemplo, no exige establecer la motivación de la decisión y la aplicación del principio de interdicción de la arbitrariedad, mediante la aplicación de los criterios de razonabilidad y racionalidad.

Asimismo, la LPICE omite indicar directrices y/o principios bajo los cuales serán desarrollados los términos de referencia en el reglamento. Este es un défi-

4 Reglamento Ambiental de las Actividades Minero Metalúrgicas, Reglamento de Protección y Gestión Ambiental para las Actividades de Explotación, Beneficio, Labor General, Transporte y Almacenamiento minero; y, la Ley de Promoción de la Inversión para el Crecimiento Económico y el Desarrollo Sostenible.

5 Se entiende por norma jurídica defectuosa cuando la legislación vigente tiene deficiencias. La tipología de normas jurídicas defectuosas son aquellas que muestran signos oscuros, imprecisos, entre otros.

6 Actualmente, la reglamentación de esta ley ya se encuentra establecida.



cit grave si se considera la importancia de señalarlos para que la potestad reglamentaria tenga una dirección a seguir.

De la revisión de los estudios de impacto ambiental aprobados en el período 2010-2014, se advirtió que existen estudios que desarrollan cada temática de forma distinta e, incluso, no existe una secuencia lógica entre la identificación de impactos y su manejo.

## **2. Principales hallazgos en la etapa de la elaboración del estudio de impacto ambiental**

El RAAMM y el anexo IV del Reglamento de la Ley del SNEIA, únicamente, requiere el uso de métodos cuantitativos para la identificación de los impactos ambientales, dejando de la lado la aplicación de los métodos cualitativos. Adicionalmente, no se requiere la aplicación de metodología para la valoración, comparación y establecimiento de las medidas de mitigación, ante impactos ambientales y sociales.

Por su parte, el RPGAAEB subsana parcialmente las deficiencias que presentaba el RAAMM con relación a esta etapa. No obstante, omite referirse a la aplicación de metodologías para la evaluación de los impactos culturales en su artículo 42. Adicionalmente, el referido artículo señala que deberá aplicarsela metodología generalmente aceptada por organismos nacionales e internacionales y usualmente utilizada para la actividad minera. En esa línea, consideramos que lo categorizado como «usualmente utilizada» no necesariamente es el adecuado e idóneo para la identificación y evaluación de los impactos ambientales, ejemplo de ello es la aplicación de la matriz de Leopold.<sup>7</sup>

De la revisión de los Estudios de Impacto Ambiental aprobados en el período 2010-2014, se verifica que en aquellos referidos a Tía María, Conga y Shauindo se aplica la metodología de Leopold. Ello resulta preocupante considerando las críticas a esta metodología, en tanto su evaluación individualiza los elementos del medio ambiente y no los interrelaciona, lo que genera una identificación de impactos de forma parcial.

No obstante, en algunos casos, los estudios han sido complementados por la aplicación de otras metodologías; no obstante, se mantiene el énfasis en la evaluación cuantitativa, en detrimento de la cualitativa.

## **3. Principales hallazgos en la etapa del análisis técnico del estudio de impacto ambiental**

El RAAMM establece discrecionalidad para el análisis técnico del estudio de impacto ambiental; no obstante, omite establecer parámetros/directrices bajo los cuales la autoridad competente debe realizar la evaluación de dicho estudio.

Por su parte, el RPGAAEB establece que el análisis del estudio de impacto ambiental deberá realizarse en función a la verificación del cumplimiento de los términos de referencia. Sin embargo, se debería agregar ciertos criterios de sustentabilidad para la evaluación para evitar que se trate de una mero check list. Asimismo, en caso de que los términos de referencia presenten algún vacío o deficiencia, podría generar que el contenido del estudio lo reitere en fases posteriores.

De la revisión de los Estudios de Impacto Ambiental aprobados en el período 2010-2014, hemos advertido que los informes sustentatorios de la resolución aprobatoria del estudio, en la sección referida a la evaluación, no establece los criterios que ha tenido la autoridad competente; por el contrario, únicamente establece un resumen de las observaciones y de sus levantamientos.

## **4. Principales hallazgos en la etapa de la decisión**

El RAAMM omite establecer criterios bajo los cuales la autoridad competente tome la decisión de declarar o no la viabilidad ambiental del proyecto. Esto es preocupante, porque los interesados tienen el derecho de saber cuáles fueron las razones por las que se permite que se desarrolle el proyecto minero a pesar de la generación de impactos. Lamentablemente, omisiones de este tipo generan conjeturas erróneas.

Por su parte, el RPGAAEB establece taxativamente que el informe técnico final contendrá la motivación

7 Conforme lo indica Luis Enrique Sánchez, la metodología de la matriz de Leopold del año 1971 realiza la evaluación de los impactos ambientales en función a los componentes del ambiente de forma individual, sin mediar una interrelación e interacción entre una acción y un comportamiento ambiental.

de la resolución aprobatoria. No obstante, de la revisión del artículo que señala el contenido del referido informe, hemos advertido que la regulación ha omitido indicar criterios o principios bajo los cuales se debe aprobar o desaprobar un estudio de impacto ambiental.

De la revisión de los estudios de impacto ambiental aprobados en el período 2010-2014, se observa que el Informe Técnico Sustentatorio debería contener las razones que expliquen su aprobación. Sin embargo, hemos notado que, en realidad, este es tan solo un resumen del estudio de impacto ambiental y se omite

explicar las razones por las que la autoridad decidió aprobar el estudio.

### Conclusión

Conforme se ha indicado en el tercer apartado del presente artículo, se advierte que la normatividad ambiental de explotación minera omite aspectos relevantes en cada una de las etapas de la EIA. Ello deriva en la adopción de medidas para la atenuación de los potenciales impactos bajo un contexto parcial, lo que contribuye a que se pierda la dirección o la finalidad de la EIA, es decir, se pierde su carácter preventivo.

---

## TU TESIS EN 2000 PALABRAS

### FORMATO DE ENVÍO

Nombre: Lizbet Andrea Vásquez Bocanegra
Título original de la tesis: Análisis de la Certificación Ambiental en la Actividad de Explotación en la Gran Minería en el Perú
Carrera: Derecho
Nombre del asesor: Eliana Ames y Eliana Torres
Universidad: Femenina del Sagrado Corazón
Fecha de sustentación: 21 de diciembre de 2015
Calificación: 18
¿La tesis ha sido publicad o está disponible en internet? No, solo referencia.

# Pautas de publicación

## 1. ENVÍO DE ARTÍCULOS

Los artículos deben ser inéditos y se envían en los plazos indicados a Paolo Sosa Villagarcia (psosa@iep.org.pe). Entre los principales criterios de evaluación de los artículos se encuentran la relevancia del problema tratado, la rigurosidad de la metodología utilizada, el manejo adecuado de evidencia que sustente la argumentación y el aporte a la discusión académica vigente. El comité editorial se reserva el derecho de publicación.

## 2. PAUTAS PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

### Extensión

Para los artículos: extensión mínima de 3 páginas y máxima de 5 páginas (2,700 palabras aprox.). Si tiene imágenes y/o cuadros un máximo de 6 páginas.

Para las reseñas: extensión mínima de 2 páginas y máxima de 3 páginas (1,600 palabras aprox.).

### Texto

Normal (Times New Roman, tamaño 12, espacio simple), justificada.

Configuración de página estándar Word (márgenes superior/inferior 2.5cm y izquierdo/derecho 3cm).

Las palabras a resaltarse dentro del texto deben usar cursiva, no usar formato negrita.

Cuando se cita literalmente el dicho de otro autor, o cualquier testimonio literal, debe colocarse el texto entre comillas ("...").

### Título y Subtítulos

El título del artículo va en formato Normal negrita y mayúscula. El formato virtual de la revista requiere de subtítulos, que deberán tener formato Normal negrita. (Por ejemplo, un artículo de 5 páginas requiere 3 subtítulos).

Los artículos de crítica o reseña pueden llevar como título el nombre del libro comentado o un título propio (en formato Normal negrita y mayúscula). Inmediatamente después, como subtítulo, se incluye las referencias completas del libro comentado, en formato Normal negrita.

### Cuadros, gráficos e imágenes

Los cuadros o gráficos deben ser enviados en documento aparte en el programa original: Excel u otros, para poder ser adecuadamente diagramados.

La leyenda de los gráficos, cuadros o imágenes van en Times New Roman, tamaño 10. Estos deben ser numerados correlativamente (Cuadro 1, Cuadro 2, Cuadro 3,... Gráfico 1, Gráfico 2,...Imagen 1, Imagen 2). Al pie del cuadro, gráfico o imagen debe figurar la fuente del mismo y la autoría. A veces los datos de cuadros y gráficos se han tomado de otro autor, pero la información ha sido completada, reelabora da o presentada de otra manera, en cuyo caso indicaremos: "Elaboración propia sobre la base de...".

### Las notas de pie de página

Dado el carácter de la revista, evitar notas muy largas. Evitar referir en ellas bibliografía no indispensable o que no va a ser comentada. La llamada de la nota de pie de página debe hacerse al final de la oración y después del signo de puntuación.

### Referencias bibliográficas

El orden de la referencia bibliográfica debe ser: Apellido, Nombre. Año de publicación (entre paréntesis). Título de la publicación (entre comillas si no fuese un texto independiente; en cursivas si sí lo fuese), (número de páginas si es un artículo en revista). Ciudad de la publicación: Editorial (si la hubiera).

### Palabras clave

Señalar al menos dos palabras claves vinculadas a la temática del artículo.

## 3. PRESENTACIÓN AUTORES

### Autores IEP

Serán presentados tomando su formación principal y como Investigador/a del IEP. (Ejemplo: Ludwig Huber\*. A pie de página: \*Antropólogo, investigador del IEP.

### Autores invitados

Incluir una línea de presentación como pie de página en el nombre del autor. (Ejemplo: Roberto Laserna\*. A pie de página: \* Investigador del Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES))

Enviar una foto digital que acompañará su artículo.

## 4. FOROS DE COMENTARIOS EN LOS ARTÍCULOS

Todos los artículos publicados en la revista virtual Argumentos admiten comentarios de sus lectores, a través de foros ubicados al final de cada artículo. Estos comentarios son moderados por el Comité editorial antes de ser publicados. Los únicos comentarios que no se publican son aquellos que no se refieren al tema del artículo o que puedan resultar ofensivos. Los autores pueden responder a los comentarios usando el mismo mecanismo (foro ubicado al final de su artículo).