

# Justicia, derecho y sociedad

*Debates interdisciplinarios para el  
análisis de la justicia en el Perú*

**Marianella Ledesma Narvárez**

(Coordinadora)

Carlos Carcelén · Manuel Castillo · Ricardo Cuenca  
Carles Feixa · Susana Frisancho · Norma Fuller  
Pedro Jacinto · Marianella Ledesma · Jerjes Loayza  
José Ignacio López Soria · Paulo Henrique Martins · Julio Mejía  
Mario Meza · Tirso Molinari · Jaris Mujica · Gonzalo Portocarrero  
Flavio Reátegui · Jaime Ríos · Guillermo Rochabrún  
Adrián Scribano · Teun Van Dijk · Pablo Vega Centeno  
Víctor Vich · Ana Wortman · Virginia Zavala

CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES

TRIBUNAL CONSTITUCIONAL DEL PERÚ





# JUSTICIA, DERECHO Y SOCIEDAD

*Debates interdisciplinarios para el análisis de la justicia en el Perú*



# Justicia, derecho y sociedad

*Debates interdisciplinarios para el  
análisis de la justicia en el Perú*

**Marianella Ledesma Narváez**

(Coordinadora)

Carlos Carcelén · Manuel Castillo · Ricardo Cuenca  
Carles Feixa · Susana Frisancho · Norma Fuller  
Pedro Jacinto · Marianella Ledesma · Jerjes Loayza  
José Ignacio López Soria · Paulo Henrique Martins · Julio Mejía  
Mario Meza · Tirso Molinari · Jaris Mujica · Gonzalo Portocarrero  
Flavio Reátegui · Jaime Ríos · Guillermo Rochabrún  
Adrián Scribano · Teun Van Dijk · Pablo Vega Centeno  
Víctor Vich · Ana Wortman · Virginia Zavala

CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES

TRIBUNAL CONSTITUCIONAL DEL PERÚ

**Colección «Derecho & Sociedad»**

Carlos Ramos Núñez (dir.)

© TRIBUNAL CONSTITUCIONAL DEL PERÚ

Jr. Ancash núm. 390 · Lima

CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES

Los Cedros núm. 209 · San Isidro · Lima

JUSTICIA, DERECHO Y SOCIEDAD

*Debates interdisciplinarios para el análisis de la justicia en el Perú*

© Marianella Ledesma Narváez (coordinadora)

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú: N° 2015-06311

ISBN: 978-612-46954-0-7

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del copyright.

Impreso en Perú

Tiraje: 500 ejemplares

Impresión: Servicios Gráficos JMD S.R.L.

Av. José Gálvez núm. 1549

Lince · Lima

**TRIBUNAL CONSTITUCIONAL  
DEL PERÚ**

**Presidente**

Óscar Urviola Hani

**Vicepresidente**

Manuel Miranda Canales

**Magistrados**

Ernesto Blume Fortini

Carlos Ramos Núñez

José Luis Sardón de Taboada

Marianella Ledesma Narváez

Eloy Espinosa-Saldaña Barrera

**CENTRO DE ESTUDIOS  
CONSTITUCIONALES**

**Director General**

Carlos Ramos Núñez





## ÍNDICE

<i>Presentación</i> .....	11
<i>Justicia y sociedad en el Perú de hoy. Entrevista a Julio Cotler</i> MARIANELLA LEDESMA .....	23
<b>DERECHO Y CULTURA</b>	
<i>Ley, “metafísica” criolla y ciudadanía peruana</i> MANUEL CASTILLO .....	33
<i>De la dimensión formal al enfoque sistémico en la construcción de la ley</i> MARIANELLA LEDESMA .....	55
<i>“Ante la ley”, un relato kafkiano</i> GONZALO PORTOCARRERO .....	69
<i>La sociología jurídica: una ciencia social en construcción</i> JAIME RÍOS .....	75 [ 9 ]
<b>CORRUPCIÓN</b>	
<i>Jueces y corrupción: algunas reflexiones desde la psicología del desarrollo moral</i> SUSANA FRISANCHO .....	99
<i>Corrupción, cinismo y racismo. Entre la política y los nuevos “rasgos culturales” en el Perú</i> PEDRO JACINTO .....	117
<i>Corrupción, violencia y cinismo. Notas sobre la insensibilidad moral en el Perú</i> JULIO MEJÍA .....	131
<i>¿La corrupción desincentiva las inversiones? Elementos para controlar la variable corrupción en el Perú</i> JARIS MUJICA .....	147
<b>DESIGUALDAD</b>	
<i>Todos somos iguales: ¿todo es igual? Buenas causas y malos argumentos</i> GUILLERMO ROCHABRÚN .....	173
<i>Discourse and racism. Some conclusions of 30 years of research</i> TEUN VAN DIJK .....	185
<i>Del racismo a la racialización: los argumentos sobre la desigualdad en el Perú</i> VÍCTOR VICH / VIRGINIA ZAVALA .....	205

**INTERCULTURALIDAD**

*Sobre la construcción de la ciudadanía y de la justicia institucional en la población indígena en el Perú*

TIRSO MOLINARI ..... 243

*Interculturalismo y derechos indígenas: más allá de la consulta previa*

FLAVIO REÁTEGUI ..... 257

**GÉNERO**

*Género, justicia e interculturalidad. Una relación problemática*

NORMA FULLER ..... 273

*Género e injusticia intrafamiliar: aproximaciones biográficas a la violencia doméstica*

JERJES LOAYZA ..... 289

**JUSTICIA SOCIAL**

*Justicia social, educación y desigualdad*

RICARDO CUENCA ..... 315

*Collective right to life and new social justice: the case of the Bolivian indigenous movement*

PAULO HENRIQUE MARTINS ..... 335

*El espacio público y la visión de ciudad: recuperando el valor de la calle para la ciudadanía*

PABLO VEGA CENTENO ..... 351

**JUVENTUD Y CUERPO**

*Bandas latinas en Cataluña (y más allá)*

CARLES FEIXA ..... 381

*Pensar los cuerpos del futuro: apuntes sobre los 'límites' (en el siglo XXI) de esa cosa llamada cuerpo*

ADRIÁN SCRIBANO ..... 411

*Democratización cultural en contextos de desigualdad social: políticas culturales como políticas sociales*

ANA WORTMAN ..... 431

**HISTORIA Y JUSTICIA**

*La persecución del Santo Oficio a los judeoconvertos en el Perú, siglos XVI y XVII*

CARLOS CARCELÉN ..... 447

*Legislación y diversidad en los preparativos de la República*

JOSÉ IGNACIO LÓPEZ SORIA ..... 463

*Entre la justicia, el poder y el desafío por pensar una justicia no violenta*

MARIO MEZA ..... 491

*Sobre los autores* ..... 517

## PRESENTACIÓN

**J**USTICIA, DERECHO Y SOCIEDAD, es una simbiosis que anhela hacer del derecho el instrumento para alcanzar la justicia en un escenario en el que concurren diversas experiencias sociales, a fin de lograr una armónica convivencia; sin embargo, los excesivos formalismos que cobijan a las expresiones jurídicas hacen que la administración de justicia se perciba divorciada de la realidad concreta, del orden social, que se caracteriza por ser una masa caótica de eventualidades.

[ 11 ]

La dogmática jurídica formal difícilmente puede interesarse en dichas contradicciones sociales, ya que se esfuerza por ser enteramente objetiva. Es sobre la base de este cisma que apostamos por una mirada interdisciplinaria, en la que el derecho no se agota en sí mismo, sino que se aúna a la comprensión de diversas modalidades de injusticia, como por ejemplo la construcción de la ciudadanía, el modo en que el racismo propicia una mayor desigualdad, o acaso las formas de violencia que oscilan cotidianamente.

Los valores del derecho, aquellos que giran en torno a la justicia, no son privativos ni patrimonio exclusivo de las ciencias jurídicas. Aquellos valores cruzan dinámicamente diversos enfoques, los cuales si bien son teórica y metodológicamente distintos, no tienen por qué distanciarse aún más. Hay que aproximar las ciencias sociales al derecho para superar los reduccionismos formales y tener, al fin, fuentes de donde tomar decisiones jurídicas que se acerquen, en lo posible, a las necesidades sociales que mueven a las personas en nuestra sociedad. Este es el espíritu de una juridicidad holística, que caracteriza los objetivos de todo Tribunal Constitucional.

Adoptar un conocimiento social que inspire a las ciencias jurídicas se torna posible a partir de una perspectiva múltiple al amparo de los expertos en dichas materias. Hoy dichos expertos acuden al auxilio de nuestro objetivo, y ello se plasma en diversos artículos en los que se proyecta la influencia interdisciplinaria, que es capaz de tender caminos que se integran a la visión jurídica, no como lugar de llegada ni de partida, sino de tránsito continuo. Este enfoque lo podemos calificar como uno de tendencia compleja, considerando que el usuario final de dicha justicia convive con dicha complejidad a diario; con ello va dicho que deseamos profundizar en la utilidad de las leyes, de los precedentes vinculantes y de toda forma de juridicidad que pueda incidir en la sociedad a través de la búsqueda final de la justicia.

[ 12 ]

De acuerdo con mi experiencia, como actual magistrada del Tribunal Constitucional, todo tipo de acercamientos tentativos y aproximaciones diversas enriquecen y fortalecen el deber jurídico que se emprende en beneficio de la sociedad. Y no solo eso. Nutre de legitimidad y sustento práctico toda sentencia que persigue un fin justo. El libro, entonces, busca ampliar su lectura más allá de las ciencias jurídicas, las ciencias sociales, y toda ciencia particularmente *autosostenida*. El libro desea tender redes de integración ontológica, para una consecuente construcción epistemológica que concilie especialidades y objetivos de modo que se construyan puentes comunicantes en pos de una justicia que se valide con la realidad social.

El divorcio entre las ciencias jurídicas y las ciencias sociales es, acaso, el más trágico que pueda imaginarse, sobre todo tratándose de dos ciencias que en todo momento solían ser una sola. No fue sino hasta mitad del siglo XX que la crisis de las certidumbres irrumpió en el reduccionismo materialista, para dar cabida a un modo distinto de hacer ciencia. La entropía, el universo expansivo, la relatividad, la incertidumbre y el caos como síntoma evolutivo inauguraron nuevos y profundos modos de conocer el mundo. La física mecánica de Newton, que se caracterizó por concebir toda ley científica como universal, determinista y predecible, heredó, de algún modo, sus defectos en algunas ciencias que debieron transformarse al ritmo de los nuevos tiempos. El derecho, seguro de sí mismo, no apostó por un cambio radical, sino parcial, dando paso a un debate al interior de la dogmática. Pero a este paso se alejó cada vez más de las ciencias sociales que, por el contrario, convivieron con las incertidumbres, ya que poseían el mejor aval para ello: el estudio de las sociedades plurales, diversas y complejas.

El formalismo de las ciencias jurídicas se volvió, así, un manifiesto tan anacrónico como terco. Ello ha dado cabida a una serie de dilemas que no solo inciden en el error de legislar sobre algo que le es pragmáticamente inútil a los individuos, sino en la deslegitimación, cada vez mayor, de lo que se denomina justicia en el Perú. El legislador se aísla del mundo y recurre a intuir apriorísticamente lo que la población necesita. Las barreras materiales y simbólicas escinden a legisladores y a ciudadanos, sujetos a la imaginación que dichos legisladores tienen de ellos. Prescinde de toda técnica legislativa que democratice tanto metodología como resultados.

Todo tipo de pensamiento subalterno al suyo propio es soslayado, ya que para él no existe una dinamicidad de multiplicidades culturales, de género, etarias, de prejuicios sórdidos que permanecen integrados en el discurso cotidiano, naturalizándose cada vez con mayor fuerza y credibilidad. Se multiplican las suspicacias y la desconfianza por parte de la ciudadanía, que se siente tan divorciada de las leyes hechas a imagen y semejanza de los legisladores. Todo esto no permite tutelar los derechos que deberían ser tutelados, o acaso tutelar indebidamente otros derechos que no necesitan ser tutelados. En nombre de la igualdad abstracta se imponen leyes que tienen consecuencias en una realidad social, cuyo paradigma no es el de la objetividad ni el de la predictibilidad.

[ 13 ]

Los artículos que presentamos aquí parten de diversas especialidades: la psicología, la sociología, la antropología, el derecho, la lingüística, la educación, el análisis del discurso y la historia, todas tan diferentes entre sí, y a su vez tan similares gracias al tema al cual se anudan, la justicia como problemática vinculada a los más heterogéneos paisajes socio-mentales. La reflexión que compartimos todos los autores aquí presentes debe ser capaz de contagiar a los diversos recintos universitarios, de modo que se plantee una formación interdisciplinaria que sea mucho más que una opción, más aún teniendo la plena seguridad de cuán práctico, democrático y honesto es el ejercicio jurídico en colaboración constante de las ciencias sociales, las ciencias humanas, y, como se dijo, las ciencias en general.

El libro que presentamos tiene un total de 24 artículos académicos y una entrevista. Tres artículos de ellos, a propuesta de sus autores, se vuelven a publicar debido al importante impacto académico que han tenido en el contexto de las ciencias sociales, así como a la estrecha relación con los objetivos de este libro. Asimismo, veinte artículos son inéditos, toda vez que

fueron elaborados exclusivamente para este proyecto, lo cual, evidentemente, nos genera una gran satisfacción debido al compromiso colectivo de los eminentes científicos sociales que participan en esta publicación. Cada una de las colaboraciones académicas forman parte de un cuerpo sistematizado de artículos científicos que buscan aproximarse al Derecho desde las Ciencias Sociales.

Hemos dividido el libro en capítulos temáticos, de acuerdo con la especialidad del artículo. Iniciamos, así, esta obra colectiva con una entrevista realizada en los albores de este proyecto, en setiembre del 2014, al sociólogo Julio Cotler, en la que el entrevistado relaciona este binomio, justicia y desigualdad, aproximándonos de modo introductorio a las motivaciones que produce una injusticia social reconocida en los diferentes contextos sociales. A continuación presentamos el primer eje temático relacionado al derecho y a la cultura, en el que se busca, mediante cuatro artículos propuestos, acercarnos a una concepción de la justicia que se caracterice por analizar su multiplicidad ínsita.

[ 14 ]

Manuel Castillo, con el título de *“Ley, ‘metafísica’ criolla y ciudadanía peruana”*, analiza el modo en que el sistema de jurisprudencia legal peruano se instaure desde sus inicios. Ello se caracterizará por un significativo cisma entre las clases altas y las clases populares. Las primeras se apropiarían de la ley pública, en tanto que las segundas, debido a su disconformidad con lo legal, recurrirían a su vez a la informalidad. Por su parte, en el artículo *“De la dimensión formal al enfoque sistémico en la construcción de la ley”*, su autora ahonda en la necesidad de técnicas legislativas capaces de insertarse en un marco epistemológico sistémico, que dé como resultado leyes que posean consistencia no solo con las políticas públicas, sino con el contexto lógico, empírico, ecológico, económico y social de una determinada sociedad. Gonzalo Portocarrero nos propone, a continuación, el ensayo *“Ante la ley, un relato kafkiano”*, en el que interpreta un relato de Franz Kafka y concibe a la ley como un campo exclusivo de los más poderosos, capaz de encubrir el abuso y la injusticia. Según Portocarrero, Kafka aduce la necesidad de acceder a ella con sumo vitalismo y sin resignaciones. Para finalizar este primer capítulo temático, presentamos el artículo *“La sociología jurídica: una ciencia social en construcción”* de Jaime Ríos, que reconstruye el desarrollo teórico de la sociología jurídica en sus diferentes etapas en América Latina, añadiendo, para ello, elementos multidimensionales capaces de dar cuenta de la problemática global y transcultural de la actualidad.

En el segundo acápite ahondamos en la corrupción como la amenaza, y a su vez debilidad, que más caracteriza a la administración de la justicia en el Perú. Para ello recurrimos a experimentados científicos sociales. La primera es Susana Frisancho, quien comparte su estudio *“Jueces y corrupción: algunas reflexiones desde la psicología del desarrollo moral”*, en el que gracias al uso de entrevistas cualitativas a jueces especializados y anticorrupción, profundiza en dos dimensiones de la experiencia moral para el buen ejercicio de la función judicial: la diferenciación del dominio moral de las convenciones sociales y la capacidad de reconocer las emociones morales que surgen al enfrentar actos de corrupción. El antropólogo Pedro Jacinto, por su parte, nos invita a leer en *“Corrupción, cinismo y racismo, entre la política y los nuevos ‘rasgos culturales’ en el Perú”*, la forma en que se legitiman el cinismo, la demagogia y el embuste en cada proceso electoral, convirtiéndose en una naturalización de dichos males. La corrupción va tiñéndose, así, de fanatismo y discriminación en manos de quienes ostentan el poder político y económico. Asimismo, el sociólogo Julio Mejía colabora con el artículo *“Corrupción, violencia y cinismo. Notas sobre la insensibilidad moral en el Perú”*, en el que analiza la cultura cínica del “todo vale” a partir del neoliberalismo de los años noventa. En este debate se expone las relaciones entre la modernidad tardía y el incremento de los delitos; la cultura de la privatización que conlleva a la hegemonía del individualismo; y la “razón cínica” que condiciona las conductas delictivas. Para finalizar, Jaris Mujica nos presenta su más reciente investigación *“¿La corrupción desincentiva las inversiones? Elementos para controlar la variable corrupción en el Perú”*. El autor analiza la tensión entre la idea de la corrupción como un obstáculo para las inversiones, y la evidencia del aumento de las inversiones privadas en el Perú. También sostiene que, en ciertos contextos, la variable corrupción puede ser controlada. Esto significa que la corrupción aparece como un elemento sedimentado y con posibilidades de predictibilidad.

[ 15 ]

El tercer acápite temático se dedica a desentrañar el proceso de desigualdad. Para ello Guillermo Rochabrún nos presenta *“Todos somos iguales: ¿todo es igual? Buenas causas y malos argumentos”*, invitándonos al análisis crítico de argumentos que han sido dados por sentado porque persiguen objetivos evidentemente justos y correctos. Sin embargo, no por perseguir objetivos compartidos, se ha de descuidar la solidez de los argumentos, nos recomienda Rochabrún. Desde esta perspectiva analiza los lados débiles que explican la multiculturalidad, las sexualidades “otras” y la laicidad del Estado. El reconocido especialista del análisis del discurso, Teun A. van Dijk, comparte



con nosotros el artículo *“Discourse and racism. Some conclusions of 30 years of research”*, conjugando su experiencia a lo largo de treinta años de investigación del discurso racista. Van Dijk realiza un recuento de su enfoque social y crítico en la reproducción discursiva del racismo en Europa y las Américas, y nos inserta en el modo en que las instituciones de los grupos dominantes blancos escriben sobre las minorías y los inmigrantes, así como sobre el modo en que estas estructuras se relacionan con las estructuras cognitivas subyacentes, como los modelos mentales, los conocimientos y, sobre todo, las actitudes e ideologías (racistas). Todo ello reproducirá, a su vez, la propagación de prejuicios y la manipulación de las actitudes discriminatorias. Por último, Víctor Vich y Virginia Zavala se reúnen para compartir una investigación inédita: *“Del racismo a la racialización: los argumentos sobre la desigualdad en el Perú”*, en el que reconstruyen algunas de las figuraciones discursivas en torno a la desigualdad. Para esto analizan las diferentes maneras en que la desigualdad social es argumentada y justificada en el joven sector empresarial de las clases altas limeñas. Sus autores encuentran, así, que la desigualdad rebasa los efectos de determinadas relaciones económicas y sociales, contando, además, con un soporte simbólico encargado de explicarla y de controlarla, al menos discursivamente.

[ 16 ]

El siguiente capítulo temático es el de la interculturalidad. Si bien los dos autores que presentamos encuentran importantes nexos con la desigualdad, proponemos su lectura separada, pues parten tanto del indigenismo, como de la consulta previa, tornándose necesaria la interculturalidad para aplacar la desigualdad. Tenemos así a Tirso Molinari con su propuesta académica *“Sobre la construcción de la ciudadanía y de la justicia institucional en la población indígena en el Perú”*, en la que reflexiona alrededor de la relación entre lo indígena, sus representaciones, sus autorrepresentaciones y resignificaciones. El autor, por otro lado, analiza la dificultad para concebir interculturalmente el Perú, reconociendo en la mentalidad oligárquica, así como en la concepción de lo nacional y lo moderno en el Perú, sus posibles causas. Por su parte Flavio Reátegui expone el artículo *“Interculturalismo y derechos indígenas: más allá de la consulta previa”*, en el que a partir de su especialidad jurídica, estudia los alcances del principio de interculturalidad que se ha reconocido en la Ley del derecho a la consulta previa. Para esto, se concibe el interculturalismo crítico latinoamericano como proyecto ético-político, para luego conectar ese interculturalismo con las exigencias derivadas del diálogo intercultural, que forma parte del derecho de consulta.

En el siguiente eje temático se propone el estudio de género a partir de dos investigaciones muy profundas. Norma Fuller escribe *“Género, justicia e interculturalidad. Una relación problemática”*, para explicarnos el modo en que si bien los Estados-Nación han discriminado tanto a mujeres como a pueblos originarios, es en los reclamos fundados en el género en donde se encuentran algunas contradicciones, al fundarse en el principio del derecho a la diferencia para reclamar su acceso a la ciudadanía que se basa, a su vez, en el principio de la igualdad. La autora discute aquellos *impasses* y sus consecuencias para los movimientos de mujeres de las regiones andina y amazónica en Sudamérica. Por su parte, Jerjes Loayza expone la investigación *“Género e injusticia intrafamiliar: aproximaciones biográficas a la violencia doméstica”*, en la que entrevista a adolescentes, entre 13 y 16 años de edad, que han sido marcadas por la violencia doméstica. El artículo clasifica las manifestaciones de este tipo de violencia e identifica su impacto en las mujeres adolescentes partiendo de una triple condición de subordinación: como mujeres, como hijas e incluso como menores de edad.

El sexto eje temático presenta a la justicia social como variable determinante en el acceso a la justicia. Ricardo Cuenca nos expone el artículo *“Justicia social, educación y desigualdad”*, en el que explica el modo en que en América Latina, al no existir una estructura meritocrática fuerte, la “educación de calidad” está desigualmente distribuida, de manera que los factores sociales limitan o anulan los esfuerzos individuales de las personas y los grupos tradicionalmente excluidos. Cuenca busca plantear diversos enfoques sobre igualdad de oportunidades y calidad, así como posibles desafíos y sacrificios que los gobiernos deben discutir para construir una educación con justicia social en nuestras sociedades. Paulo Henrique Martins, por su lado, en su artículo *“Collective right to life and new social justice: the case of the Bolivian indigenous movement”*, analiza los derechos de la comunidad y el pluralismo político en Bolivia, para reflexionar en torno a la aparición de nuevos derechos colectivos centrados en aspectos humanos e inspirados por las perspectivas del buen vivir y el bien común, que están basados en la justicia social y el igualitarismo. A partir de ello, se aboca a determinar los límites de los derechos privados capitalistas de gobernar la complejidad actual de las sociedades globales. Finalmente, el investigador Pablo Vega Centeno comparte una investigación recientemente escrita, *“El espacio público y la visión de ciudad: recuperando el valor de la calle para la ciudadanía”*. El autor parte de una aproximación urbanística de la condición de ciudadanía, con lo cual el espacio público se convierte en escenario central de la vida social

urbana, diferenciándolo del concepto de esfera pública. El caso peruano arroja características como las de un crecimiento urbano disperso y fragmentado, que trae como resultado la restricción de calidades ciudadanas de la calle como espacio público, constatación que hace urgente debatir sobre qué visión de ciudad a futuro tenemos, a fin de que se implementen instrumentos de planificación legítimos.

El penúltimo eje temático se dedica al cuerpo, la cultura y las juventudes, variables muy desligadas de las ciencias jurídicas, a pesar de estudiar las características más profundas de los sujetos. Tenemos así a Carles Feixa, que comparte su estudio *“Bandas latinas en Cataluña (y más allá)”*, en el que ahonda en la vida diaria de un grupo pandillero de jóvenes migrantes de Centro América que se autodenomina “Vida Real”. Feixa se sirve de técnicas cualitativas para describir y proponer una serie de testimonios, con los cuales analiza sus resultados a lo largo de varios años, desde el 2003 al 2014. Por otra parte, Adrián Scribano expone *“Pensar los cuerpos del futuro: apuntes sobre los “límites” (en el siglo XXI) de esa cosa llamada cuerpo”*; allí da cuenta de algunas consecuencias posibles de los impactos de las problemáticas aludidas en la constitución de los cuerpos del futuro. Para ello el especialista detalla las conexiones entre nutrientes, hambre y cerebro; esquematiza las articulaciones entre nanotecnología y “elaboración” de los cuerpos; y sintetiza algunas reflexiones sobre las posibles consecuencias del primero y el segundo respecto a la constitución de los cuerpos del futuro. Finalmente Ana Wortman propone *“Democratización cultural en contextos de desigualdad social: políticas culturales como políticas sociales”*. La autora plantea las desigualdades culturales en términos de acceso y de la apropiación de la cultura, a partir del análisis de experiencias culturales promovidas por instituciones e iniciativas de la sociedad civil y el gobierno nacional argentino, vinculadas a una reapropiación singular de la tecnología en sectores populares, por un lado, así como también en la reapropiación singular de la danza contemporánea en jóvenes excluidos como consecuencia de la droga, por otro.

[ 18 ]

El último eje del presente libro está en manos de tres investigaciones que parten del enfoque histórico. Carlos Carcelén, en *“La persecución del Santo Oficio a los judeoconversos en el Perú, siglos XVI y XVII”*, estudia un tema de gran valor histórico en América Latina, aunque poco estudiado, a pesar de la gran cantidad de fuentes primarias existentes en los documentos del Tribunal de la Inquisición de Lima ubicados en Lima, Madrid y Santiago: la presencia y persecución a los judeoconversos en el Perú colonial. Por su parte

José Ignacio López Soria comparte su más reciente investigación, *“Legislación y diversidad en los preparativos de la República”*, en la que plantea la idea de la “república (des)fundada”. Para ello el autor analiza el modo en que los jefes de los ejércitos libertadores y la élite criolla estaban más interesados en la “independización” política que en la “liberación” social, y como, por ello, dejaron de lado la conformación de una sociedad democrática y libre de las servidumbres y relaciones sociales creadas por la colonización. En este contexto se asume la diversidad como un fenómeno que debería ordenarse sin afectar las relaciones sociales heredadas de la etapa colonial. Finalmente, Mario Meza, en su artículo *“Entre la justicia, el poder y el desafío por pensar una justicia no violenta”*, analiza la erosión de la legitimidad de la justicia y el poder en el Perú en los últimos treinta años. Asimismo, encuadra esta evolución política con una evaluación del concepto del ejercicio y legitimidad de la violencia que los Estados han obtenido desde el mundo antiguo hasta el mundo moderno, contrastando la funcionalidad de esta evolución mundial con la disfuncional experiencia peruana del último medio siglo XX para construir órdenes basados en un control monopólico y legítimo de la violencia.

Para finalizar, deseo agradecer a todos los miembros del Pleno del Tribunal Constitucional por su apoyo en la materialización de esta iniciativa. Al magistrado Carlos Ramos Núñez, quien en su condición de Director del Centro de Estudios Constitucionales, facilitó la edición del libro. Agradezco también al abogado Jerjes Loayza Javier por haber hecho realidad la edición y participación de tan distinguidos académicos en este trabajo. Antes de concluir, y con especial énfasis, reitero mi agradecimiento a cada autor partícipe de este proyecto, ya que gracias a su comprometido esfuerzo se ha podido reunir a veinticuatro científicos sociales de gran trascendencia nacional e internacional, en la coautoría de este libro. Confío plenamente en que este esfuerzo colectivo repercutirá en numerosas y mejoradas propuestas que imbriquen enfoques interdisciplinarios, para comprender cuán accesible e inaccesible es la justicia, en todas sus manifestaciones, en el Perú.

[ 19 ]

**MARIANELLA LEDESMA NARVÁEZ**  
Magistrada del Tribunal Constitucional





---

# ENTREVISTA





## Justicia y sociedad en el Perú de hoy. Entrevista a Julio Cotler

MARIANELLA LEDESMA NARVÁEZ

### INTRODUCCIÓN

La importancia que cobra la opinión de Julio Cotler en los medios de comunicación, lo ha posicionado como un intelectual que no ha perdido en absoluto el dinamismo y la energía con la cual ha venido pensando y analizando el Perú en sus diferentes y caóticas etapas durante los últimos cuarenta años. Ya sea durante el velasquismo o el fujimorismo, su crítica ha sido profunda y reflexiva para defender la democracia y enfrentar el autoritarismo.

[ 23 ]

Acaso el científico social más importante de la actualidad, Julio Cotler viene heredándonos una serie de pistas para comprender el Perú. Ganador del Premio Kalman Silvert 2012, por su importante esfuerzo para comprender las ciencias sociales en América Latina, mantiene vigente su compromiso con el estudio sociológico y político del Perú y de la región.

Autor de su clásico e ineludible *Clases, Estado y Nación*, se ha erigido en una voz legítima y sumamente lúcida en nuestro país. En el mes de setiembre del 2014 Marianella Ledesma se entrevistó con Julio Cotler en el Instituto de Estudios Peruanos.

En esta entrevista Cotler respondió inquietudes en torno a la justicia y el derecho en el marco de las actuales protestas sociales. Criticó la incapacidad de asociación en la justicia peruana para cumplir sus objetivos e hizo hincapié en la desigualdad como un mal que rebasa la simple estratificación social, y habló también del rol de la mujer en la judicatura.



**Dr. Julio Cotler, primero permítame agradecerle el tiempo y la generosidad de recibirnos en el IEP para poder conversar y conocer algo de su opinión sobre el tema de la justicia. En esa línea, Dr. Cotler, quería preguntarle, ¿cómo percibe usted en tanto sociólogo la justicia en nuestro país?**

Para comenzar, muchas gracias por la invitación a esta entrevista. Y en cuanto a la justicia, yo tengo la misma opinión que la generalidad de la ciudadanía: que la justicia anda muy injusta en el Perú. Yo creo que es muy difundida la idea de que los jueces y la justicia no cumplen con las funciones a las que están llamados a cumplir.

**¿Y qué imposibilitaría o posibilitaría esa mala imagen que se tiene? ¿A qué cree que se debe ello?**

Bueno, comencemos por la mala formación, el mal reclutamiento de jueces, la corrupción. Y luego todo el conjunto del sistema legal que no está ajustado a las necesidades de la mayor parte de la gente.

**Y esa situación anómala que aprecia de la justicia, ¿se ha incrementado en estos tiempos o seguimos repitiendo el mismo patrón hace siglos?**

[ 24 ]

Yo tengo la sospecha de que es lo mismo de siempre. Pero como ahora cada vez hay mayor información, lo vemos como si se hubiera incrementado la corrupción. El reclutamiento se debe más a la influencia, al tarjetazo que a la calidad. Y luego la multiplicación de universidades de quinta, sexta y séptima categoría, tendrá como consecuencia que la formación de profesionales, en su mayoría, sea muy pobre, para decirlo de alguna manera. Entonces es realmente muy serio el problema de la justicia en el Perú.

**El Perú es un país convulsionado socialmente. Vemos que hay una serie de movimientos, huelgas, quejas. ¿Cree que esto tiene que ver directamente con la justicia? En otras palabras, ¿cuánto tiene que ver, como dijo Ud., con la mala administración de la justicia en el país?**

El Perú está sufriendo un proceso de transformaciones sociales muy intensas y muy súbitas. Y en este panorama la justicia no se ajusta a la intensidad de los cambios que se requieren en el sistema legal y en el sistema de los actores que se encarga de la justicia.

Estoy pensando en los escribanos: ver esas oficinas en las que el cúmulo de papeles llegan al techo, ya eso provoca, por lo menos, ineficiencia. Y para que el papel llegue a la mano del juez, el escribano tiene que pasarle la coima. Hasta hace poco todos los pliegos y todos los papeles se hacían a mano... ¡y se

cosían! Hasta en esas cosas uno se da cuenta que no hay un uso suficiente de las computadoras. Hay un desfase, en todo proceso de transformación siempre hay desfases institucionales.

El problema es que cuando el desfase de la mala administración de justicia viene con una carga de corrupción —en este caso es justicia, porque podría ser educación, salud o cualquiera— se intensifica y cada vez hay mayores posibilidades de información. El público se siente muy fastidiado con toda esta información de jueces corruptos, de jueces que han llegado por vías bastante informales a obtener esos cargos.

**Recuerdo que en uno de sus escritos usted señalaba que cuando hablamos de justicia, hablamos de derechos civiles. Entonces, ¿cree que los derechos civiles se recortan frente a la ineficacia e ineficiencia de la justicia en el Perú?**

Depende de dónde está usted, dónde vive, de qué colegio viene y qué tipo de relaciones tiene. Una cosa muy diferente es la situación de los asháninkas y otra la de la gente que vive en Las Casuarinas. Entonces, el capital social es a quién conoces. De San Marcos, yo me acuerdo que compañeros nuestros llegaban a la Corte Suprema, a la presidencia de la Corte Superior de Lima. Tenían al tío, al primo y al cuñado que estaban con el Poder Judicial, o eran generales o eran senadores. Entonces el capital social cuenta, opera en función de donde uno se encuentra. Yo creo que la justicia, como en todo, está muy segmentada.

[ 25 ]

**Pese a ese capital social que usted menciona, ahora la composición de la judicatura no se efectúa bajo esos parámetros. ¿Qué ha pasado?**

¡Claro! El ayacuchano puede tener mucha más influencia en la Corte Suprema que una persona que vive en San Isidro. Por supuesto, a eso es a lo que me refiero: ¿dónde está usted situado?, ¿qué tipo de relaciones sociales usted puede desarrollar? Estamos viendo, gracias al escándalo de Ancash, que una serie de personas que venían de sectores muy populares tenían acceso a las más altas funciones políticas ¿no? Tenían protecciones de gente muy allegada a la vida política o a la vida judicial. Entonces, cuando digo eso, no quiero decir que sea simplemente por la clase social, sino que la clase social se mezcla con otro tipo de relaciones.

**Dr. Cotler, y si hablamos de institucionalidad, ¿qué papel juega allí la labor de los jueces para hacer realidad los derechos civiles ciudadanos?**

Depende; me refiero a que en términos generales no hay defensa de los derechos civiles. La percepción que se tiene es que los jueces no están dedicados a la defensa de los derechos civiles de la mayor parte de la ciudadanía. Asimismo, la población siente que en función de “quién es quién” funcionan o no funcionan los derechos civiles. No hay una neutralidad y no hay universalidad en la aplicación de la justicia.

**Con esta desigualdad que se suscita en la sociedad, ¿cómo podemos creer que tal vez estas leyes, que se supone son la garantía de las libertades, pueden ser, en efecto, una garantía para los propios ciudadanos también? Me refiero a lo siguiente: se dice en el derecho que toda Constitución refleja lo que la sociedad quiere llegar a ser, lo que esa sociedad en específico quiere llegar a ser. ¿Cree Ud. que nuestras leyes en el Perú reflejan lo que los peruanos queremos?**

No sé lo que los peruanos quieren. El problema es —comencemos por ahí—, en términos muy generales, que quieren igualdad, beneficios sociales, pero no lo definen. Usted no puede afirmar que exista plataformas claras de determinados sectores sociales y que puedan precisar “yo quiero esto”. Uno de los grandes problemas del Perú es que no hay una articulación de intereses sociales. Los que están interesados en el deporte ¿dónde están? No están, cada uno está en su casa mirando la televisión y hablando pestes del fútbol peruano, pero no hay ninguna organización dedicada a promover el fútbol. No hay organizaciones sindicales, no hay organizaciones políticas ni organizaciones culturales. Entonces, cuando usted se encuentra una sociedad en la que no hay jueces que estén articulados en defensa de la justicia ni tampoco abogados que estén promoviendo que el Poder Judicial funcione bien, lo que tenemos son periodistas que denuncian y que muchas veces lo hacen irresponsablemente. Y cuando hay una denuncia usted aparece mañana manchado para el resto de su vida, aunque esa mancha no le corresponda. Entonces es muy difícil, mientras usted no tenga una sociedad dinámica articulada; cada quien hace lo que le da la gana y ahí están todos los que se aprovechan, y son muy pocos los individuos que por razones personales guardan una cierta moralidad y pueden tener resistencia a la extorsión, al chantaje, a la amenaza que viene de afuera. Me pongo a pensar en un juez que está en una provincia al que extorsionan, amenazan; él está solo y sin ninguna protección. Mucha gente va a decir que se justifica que acepte evitar la muerte de su mamá, de su papá o la de él, y que cumpla lo que le están pidiendo.

**¡Claro!, en ese sentido, algunas semanas atrás salió una noticia según la cual una juez había concedido libertad a una persona. Y vinieron los ronderos y la hicieron arrodillarse y pedir perdón a la población, y la juez lo hizo en aras de defender su integridad. Entonces, al final vemos a los magistrados indefensos frente a toda la gran demanda que mira el derecho en otro sentido, que tiene otra expectativa.**

Y no hay nadie que salga en defensa de ellos.

**Ni los propios jueces, ni las propias organizaciones de la judicatura.**

Así, usted se puede encontrar con gente muy humilde, con buena intención, con muchos deseos de defensa de los derechos civiles, pero que, en el mejor de los casos, se encuentran en una situación de impotencia. Porque en el otro caso, está listo para acceder a cualquier forma de negociación ilegal ¿no?

**En ese extremo de la negociación ilegal, permítame incorporarle la figura de los abogados, ya que en el imaginario social se les percibe como personas de no muy buenas artes para conseguir sus fines, y también son los grandes actores en el sistema judicial. ¿Qué percepción tiene Ud. de los abogados en el contexto de la administración de justicia?**

[ 27 ]

Permítame, antes de eso, decirle que yo recuerdo mucho que en todas partes se habla pestes de los abogados. Los chistes que hay sobre ellos, el que llega al cielo y el que está en el infierno o las estampas del siglo XIX sobre el papel de los abogados. Siempre los abogados han tenido una mala imagen. Pero en el Perú, obviamente que entre los abogados hay de todo, están dedicados a ver la manera de defender lo suyo a como dé lugar, ¿no?

**He querido ubicarle justamente la pregunta de los abogados, porque se asume que el buen abogado es el que logra ganar las causas, al margen de cómo y los medios.**

¡Claro!

**Entonces el ejercicio de una profesión está cargado del lado valorativo. Es más, en estos tiempos se evidencia que se piensa constantemente en dónde se puede trastocar algo para alcanzar los propios fines.**

Es que cuando usted entra a una universidad, en la que basta con que usted vaya dos horas a la semana o un fin de semana para que en tres meses le den un doctorado, pues usted tiene una formación de corrupción establecida. Todas estas universidades de quinta clase les enseñan a los alumnos que no

hay que ser tonto y que hay que aprovecharse de las oportunidades a como dé lugar. Me consta el caso de un profesor que explicaba a sus alumnos cómo se hacen los “chanchullos”. Entonces, también tiene que ver con la socialización profesional. ¿Dónde se enseña? ¿Quiénes enseñan? ¿Qué ejemplo dan? Para poder pensar en un desenvolvimiento o empeño profesional honesto, eficaz, eficiente, creo que es todo un circuito vicioso, sumamente complicado, que tiene que ver desde la sociedad hasta la institución.

**Tendrá que ver tal vez con el derecho, además de la carencia de valores y moral. Será que el derecho que se enseña en nuestras universidades es positivista. Quizás por eso no valora sus fines académicos. Se ha divorciado por entero.**

[ 28 ]

Existe una tradición histórica, que no se puede omitir fácilmente. Piense que la legislación colonial era detallista, tan extremadamente detallista, por la profunda desconfianza que tenía la autoridad del cumplimiento de la ley. Entonces no se quería dejar ningún margen de acción autónomo. De ahí que muchas veces las autoridades tuvieran que decir “acato, pero no cumplo”. Porque, simplemente, no podían cumplir las disposiciones en muchos casos. Entonces, en un país en el que el 70% de la población se encuentra en el sector informal, la informalidad significa anti, no hay institucionalidad. La mayoría es, a la vez, anti-institucionalidad. Hemos visto lo que pasa con el problema del transporte en Lima, en el que un abogado promueve el desorden y ataca la institucionalidad. ¿Qué es lo que ha dicho el Poder Judicial? Ha funcionado de oficio. ¿Y a quién se le va ocurrir enjuiciar o meter a la cárcel a la gente de Orión? Sería un loco a quien se le pueda ocurrir una cosa parecida.

**Respecto al Tribunal Constitucional (TC), ¿usted cree que el modo en que sus miembros son elegidos es el mejor para poder tener una buena constitucionalidad? Lo digo porque, como usted sabe, con el episodio de la famosa “repartija”, se puso en tela de juicio cómo es que el Congreso recogía las expectativas de defensa de los derechos de civiles.**

Es que no hay alternativa, ¿cómo se nombraría? La otra posibilidad que he escuchado es que la haga un grupo de notables, pero eso significaría regresar a los años 40, 30. ¿Quiénes son los notables? ¿Quiénes eligen a los notables? ¿Cuál sería el criterio de notabilidad? ¿El que ha escrito muchos artículos, libros, pero que puede ser un pillo? ¿Quién? Lo más “democrático” es lo que sucede hasta ahora, pero ¿qué es lo que tenemos?, lo que tenemos en el Congreso obviamente tampoco es válido. Y, como decíamos anteriormente, no existe un grupo de abogados de prestigio que haga presión buscando la

autonomía, certificando la honorabilidad y el profesionalismo, tenemos como consecuencia pillos que se juntan muy fácilmente para hacer de las suyas. Si es que usted no tiene la composición por el otro lado, está dejando que los que quieren hacer lo que quieren, puedan dominar a otra gente y entra allí el capital social ¿no? Es decir, yo y los míos.

**Pero en la llamada “repartija” fue interesante la participación o la movilidad social que se efectuó desde diferentes lugares de la población para manifestar su protesta. ¿Qué significa que la sociedad civil o un sector de esta tenga una participación o quiera una participación frente a la designación de sus jueces?**

No tenemos articulación organizativa, pero tenemos encuestas. La encuesta que hubo o la opinión generalizada frente a la “repartija” llegó, pues, a determinados niveles de vergüenza y se impuso la necesidad de dar marcha atrás. Pero, cuánto tiempo se demoraron en nombrar a los miembros del TC: varios años.

**Bueno, sí.**

Qué país es este que se toma tres años para nombrar a un TC, un Defensor del Pueblo. Hay determinadas autoridades que no se pueden nombrar en el Perú por la discordancia que existe en el Congreso. Entonces, para mí el punto crucial es preguntarse por qué no hay gente que se junta para defender determinadas cosas, sea para defender el fútbol o para defender las casas viejas en Lima. No existen por razones que son difíciles de entender, hay un déficit de carácter asociativo que es sorprendente. Y mientras que los jueces o un grupo de ellos no se junten, no podrán tener el control sobre lo que pasa dentro del Poder Judicial. Quienes tendrán la iniciativa van a ser los periodistas amarillos o los periodistas en general o en general la sociedad. Se van a constituir jueces con todos los problemas mencionados, sin ser los propios miembros de la judicatura los que sean capaces de autovigilarse.

[ 29 ]

**Dr. Cotler, ¿cómo avizora usted la justicia en el Perú?**

Bueno, más de los mismo, ¿no?

**¿Más de lo mismo?**

Mientras no vea a un grupo de abogados o a un grupo de jueces que tomen la decisión de vigilar, de fiscalizar, de proponer cambios en el sector y que corran del riesgo de lo que implica tomar esas decisiones, no veo por qué habría de cambiar algo, ¿no?

**Siempre he querido preguntarle, ¿cuál es el papel de la mujer en la judicatura a la luz de lo que ha visto hace años y lo que está viendo ahora?**

Hemos escuchado de varias mujeres que han tenido una participación excepcional en la vida judicial y que todo el mundo anda muy sorprendido de ellas. Y la pregunta es: ¿por qué no tenemos hombres que tomen una decisión similar? Todo grupo marginal que se incorpora la vida pública se destaca mucho más porque tiene que abrir espacios para legitimarse. Es extraordinario lo que estamos viendo, pero son algunas figuras muy puntuales, habría que ver qué pasa con todas las otras. Si están mejor formadas, si son más honestas, si tienen mayor autonomía o si, a la larga, se confunden con el común de los funcionarios públicos.



---

DERECHO Y  
CULTURA





## Ley, “metafísica” criolla y ciudadanía peruana

MANUEL CASTILLO OCHOA

**Resumen:** El presente ensayo, asumiendo que el sistema de jurisprudencia legal en el Perú nace fracturado en su aplicación, busca explorar las causas de tal brecha. Se asume la hipótesis de que el propio sistema independentista de inicios de la república no se realiza bajo un proceso de movilización integradora nacional, sino que fue llevado a cabo por elites criollas ajenas a la cultura mayoritaria de la época: la cultura andina con sus diversos matices. El trabajo busca enmarcar esta hipótesis —bastante recurrente en los análisis de la legalidad en el Perú— con las recientes teorías sociológicas contemporáneas e integrarlas en un debate de más largo alcance. Para ello recurre a la escuela post estructuralista y su “lucha contra la metafísica de la presencia” y el aporte metodológico del deconstruccionismo. Posteriormente relaciona este con la escuela post fundacionalista y la crisis de fundamentos homogéneos que integren a toda la sociedad, y se ubica en lo que se denomina “los fundamentos procedimentales” propios del derecho post positivista. Y señala que dos procesos convergieron en la deformación de la legalidad en el Perú: el de las clases altas por desdeñarla privatizando la ley pública, y el de las clases populares que la desdeñan recurriendo a su propia legalidad informal. El trabajo finaliza proponiendo derroteros para cerrar la brecha legal y avanzar hacia un estado integrado de derecho.

**Palabras clave:** Ciudadanía, ley, legalidad, criollo.

**Abstract:** *This essay, given that the legal jurisprudence system in Peru was born broken on its application since its inception, aims to explore the causes of said gap. The hypothesis of this paper is that the Republic beginning's independentist system didn't bring about a national mobilization process towards integration, but it was carried on by Criollo elites unrelated to the time's majority culture: the Andean culture in its different nuances. This essay aims to frame its hypothesis, a recurring hypothesis in Peruvian legal analyses, within contemporaneous sociological theories and integrate them in a longer-term debate. Thus, it resorts to Post-structuralist school of thought*

*and its “fight against the metaphysics of presence” and Deconstructionism’s methodological contribution. Then, it is linked to Postfoundationalism and the crisis of homogeneous foundations that integrate the whole society, located in what is called “the procedural grounds” from Post-positivism in Law. And it mentions two processes that converged on deforming legality in Peru. One from the upper classes, for disdaining legality in privatizing the public law, and another from the popular classes, for disdaining said legality and resorting to their own informal legality. This paper finishes by proposing ways to close the legal gap and to advance towards an integrated state of law.*

**Key words:** *Citizenship, law, legality, criollo.*

[ 34 ]

Toda sociedad necesita de cierto orden y el orden se establece de patrones regulatorios. Aun el orden mínimo —llamémosle así— el de las especies primarias, el de los animales, también se constituye de cierto orden. Pero, obviamente, esa conducta “social”, esos comportamientos de manada, no se piensan ni se intuyen, no se disciernen ni se razonan. Aquí se acata del mandato de la herencia genética. A través del ADN, formado y configurado a través de miles de años, las diversas especies de animales transmiten su conducta social como base de su sobrevivencia y reproducción. Pero hay, entonces, la ley animal. O mejor dicho, cierta vida social primaria en base a conductas regulatorias. Por eso el paso del caos al orden, la formación caótica, implica ordenamientos regulatorios. La naturaleza se hace sistémica, auto regulada, tanto la inorgánica como la orgánica ¿Pero qué está en el centro del pase del caos al orden? Una esencia regulatoria, una *physis* aristotélica.

La gran distancia con las envergaduras regulatorias de lo primario a lo secundario vendría tomada de la mano en la especie humana. Si bien la herencia genética corporal —el cuerpo posee su propia auto regularidad ensimismante que no podemos alterar so pena del perecimiento— no marca disciplinamientos extra voluntarios, lo que ordena al cuerpo, las acciones no puramente biológicas e incluso la forma que tomamos para resolver las atenciones a los impulsos auto regulatorios del cuerpo —alimentación, reproducción, habitat, vestido, etc.— sí son voluntarios, escogidos, pensados, producto de elucubraciones, de acuerdo con el nivel tecnológico de cada grupo social. La “forma social” —el formismo según Simmel— no es natural, es producto de las interacciones de la voluntad humana. Las vagas elucubraciones del hombre como extensión de los primates, tal como lo formulara Desmond Morris en los años

sesenta o alguna prensa despistada en la actualidad, o algunos programas de canales de cable, no son actualmente dignos de atención seria<sup>1</sup>.

Es de la necesidad de orden para la sobrevivencia del grupo que surgirá la voz del ordenador. Obviamente, en las sociedades ahora denominadas tradicionales, con las diversas variantes que esta gran clasificación encierra dentro de ella desde los primeros grupos “civilizados”, diferenciados por la prohibición del incesto —primera gran ley de la sobrevivencia— hasta los inicios de la modernidad post Colón, esa regulación pensada del orden, ese *nomoi* —tal como decían los griegos— tomó formas sacralicias. Bajo mantos semióti-cos mágicos no secularizados hasta los referenciales míticos, los policlasismos religiosos y teorizaciones monoteístas teologales, todas ellas se caracterizaron como pensamiento heterónomo. Al final de cuentas, entonces, la voz del orden es el mandato de la ley. Sacralicia o positivista, religiosa o secularizada, pero la ley es imposición de orden, ordenamiento en acción.

Pero cómo es que se presenta la ley en sociedades como la nuestra, ni tan occidentales, a pesar de los quinientos años para asegurarnos legítimamente por la legalidad de la ley, ni tan contrariamente desadscritos de la misma como una sociedad anómica casi absoluta. En medio de ambas, pese al tiempo de occidentalización transcurrido o pese a la no inferencia del tiempo en nuestro acontecer histórico.

[ 35 ]

El objetivo del presente artículo es ver, justamente, esos encuentros y desencuentros con la ley en nosotros. Sus positivities y las probabilidades no cuajadas. Para ello, vamos a internarnos por las corrientes post estructuralistas y la crítica de teóricos como Derrida y en general los post estructuralistas, hacia los discursos metafísicos, es decir la ley como universalidad y mandato generalizador de orden. Por ello se debe entender la cristalización de imaginarios que, consolidados, e institucionalizando lo instituyente, terminan encerrando las posibilidades políticas bajo el imperio de la ley. Para seguir con los post estructuralistas y más específicamente con Deleuze, digamos que toda ley es edipizante en tanto circunscribe el orden a una territorialidad prefijada en la propia constitución social, por eso ella es metafísica. Para el caso partimos

---

<sup>1</sup> Morris, Desmond, *El mono desnudo*, 1964, Hay varias ediciones. Un caso palpable en el periodismo nacional es el de Guillermo Giacosa, en cuyos programas de radio nocturno muchas veces ha afirmado que las actitudes de los hombres ya se encuentran en el mono. Véase también algunos programas de Discovery Channel.

de una premisa: la “metafísica” creada por los hombres, termina alienándose de sus propios productores. Los hombres se rinden ante sus propios objetos imaginarios. El imaginario termina encerrándolos en cárceles ideográficas. Destino final de la creación humana. La ley la envía Dios o lo sagrado. La creación convertida en férrea realidad. La metafísica, al final de cuentas, es la cristalización hecha ajena, alienada, de los sueños humanos. Pero ella no debería ser negativa o anómicamente desarraigada, aun cuando es extra humana y viene de lo sagrado, puede muy bien servir de cohesionador de lo social. ¿Acaso las grandes religiones no encuadran férreamente a sus sociedades? Entonces surge una pregunta crucial que queremos plantear. ¿Por qué en el Perú la ley se muestra tan anómicamente desarraigada, desacatada? ¿Por qué lo es? O, en otras palabras, por qué lo es para la ciudadanía peruana. Empecemos relacionando ley y ciudadanía, porque después de todo pareciera que en el caso nacional la ciudadanía desterritorializada hace su propia ley.

[ 36 ]

Generalmente cuando hablamos de ciudadanía se invoca una tradición de análisis que va desde lo que se entiende por buen gobierno, tal como fue diseñado y delineado por los primeros pensadores que se adscribieron a esa tradición (Wolin, 2001), hasta las modalidades institucionales de la gobernabilidad, tal como se está “trabajando” en la actualidad el tema de la política y sus derivaciones sobre la toma de decisiones y su impacto en la sociedad<sup>2</sup>. Pero también pueden existir otras entradas sobre un mismo tema recurrente. Tal como se puede apreciar aquí, vamos a intentar recorrer esos caminos en este artículo. Nuestro ingreso no apelará a la puerta de entrada de la ahora clásica tradición politicológica, sino más atentos y circunscritos a la entrada que se nos abre hacia la filosofía jurídica, trataremos de indagar, por esa puerta, sobre nuestra ciudadanía. Nuestro marco referencial teórico, si así se le puede denominar, se inserta sobre las disquisiciones que recientes corrientes del pensamiento social —posestructuralistas, post fundacionales— están proponiendo como nuevos marcos de análisis para entender la política, lo político, y las configuraciones ciudadanas que emergen en el siglo que estamos empezando a transitar<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Para el caso pueden verse los siguientes textos: Ayala Espino, José. *Instituciones y economía: el neo-institucionalismo económico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005; Limdblom, Charles. “El juego del poder”, en *El proceso de las decisiones públicas*, Ediciones EDUMB, Brasilia, 1991.

<sup>3</sup> En ese sentido se puede tomar como un texto referencial a Rose, Gillian. *Dialéctica del nihilismo. La idea de la ley en el pensamiento postestructuralista*.

El presente ensayo se desplaza de la siguiente manera. Partiendo de un esclarecimiento de lo metafísico por los post estructuralistas, relacionaremos estas disquisiciones con la sociedad nacional. Para ello, se establece como momento fundacional de la creación de la metafísica nacional, el evento independentista. Aquí surge el primer momento de nuestra metafísica, y también de nuestra (mala o buena) configuración ciudadana. El “pleito” por las variadas constituciones al inicio de nuestra República atestigua también lo difícil que ha sido configurar, desde el inicio, la sociedad nacional a la ley. ¿Qué nos puede decir a nosotros ese vacío inicial entre ley y sociedad? ¿Dónde se encuentra la causa de sus desentendimientos? El trabajo sigue indagando a partir de recorridos históricos. En otro momento, analiza el derrotero metafísico a partir de la década de los cuarenta del siglo XX. Se dan entonces dos desplazamientos. La metafísica de nuestra ciudadanía (la ley) se vuelve retórica para las clases medias hacia arriba, pero se evapora para los nuevos sectores populares (crean su propia ley). Ellos, sin metafísica, por consiguiente, sin referentes normativos convencionales de hábitos sociales, de formación de ciudadanía efectivas, tal como lo ha tratado la politología ahora clásica, por ejemplo en los conocidos trabajos de Marshall, avanzan arrolladoramente en la creación de su propio espacio social, de sus propias configuraciones de ciudadanía. De su propia normatividad social. ¿Qué desenlace se visualiza al empezar el siglo XXI? Al final establecemos nuestras propias hipótesis.

[ 37 ]

## II

### POST ESTRUCTURALISMO Y ANTI METAFÍSICA

Los estructuralistas, quizás, nunca pensaron que iban a tener un momento post, pero lo tuvieron. La escuela fundada, en parte, por el lingüista Ferdinand de Saussure, y seguida por investigadores como Levi Strauss, se presentó, inicialmente, como una nueva propuesta metodológica. Ciertamente no todas sus propuestas se pueden reducir a ese interés. Pero fue la metodología, presentada como nueva a partir de los estudios lingüísticos de Saussure, y posteriormente, intensificados como estructuras imaginarias de culturas específicas en los estudios de Levi Strauss, lo que le daría carta de nacimiento. El estructuralismo, si bien fue mucho más que la sola propuesta metodológica, se presentó en sociedad como una nueva opción metodológica.

La lingüística saussuriana era un buen marco para ello. El lenguaje, el motivo principal de sus reflexiones, no solo es comunicativo y tampoco se

[ 38 ]

agota en el habla. Este obedece a reglas. El lenguaje, por ello, descansa en la gramática. Son estas reglas estructuradas las que dan sentido a lo que hablamos. Pero los actores del habla no saben de ello. Otros, los estudiosos e investigadores, analizarán esas reglas. Esa gramática. El habla se encuentra en el nivel de lo cotidiano, de lo más común, pero ella se establece y se configura en base a reglas profundas, no conscientes por lo actores que la llevan a cabo. El actor, está, digámoslo así, en el plano de lo consciente del habla, el analista en el plano inconsciente de la regla. En este caso cualquier parecido con el psicoanálisis no es pura coincidencia ni lo es tampoco el aire de familia con el enfoque metodológico de pasar de lo manifiesto a lo latente, de lo aparential a lo superficial, o en palabras más directas de Marx, de lo jurídico formal al —interior— de la “anatomía de la sociedad civil”. La estructura, por ello, es subterránea, profunda. Se mueve en el plano de lo no consciente. Recordemos las viejas palabras de Bordieu cuando decía que la vigilancia epistemológica consistía, en parte, en hacer consciente lo que era inconsciente para los actores (Bourdieu, 1978). Objetivar la subjetivación, decía él. Al final de cuentas es volver consciente de sus reglas, de sus determinaciones, la acción del actor. Pero quien puede analizar y estudiar, objetivar, la producción del propio actor, la producción de su acción, no es el actor: es el analista. Para ello, debe transitar en su análisis, de lo visto hacia lo no visto. Pero lo no visto es una regla creada, imaginada. Se supone que es la causalidad, pero en realidad en una invención, una construcción. Es una segunda dimensión, un segundo mundo que se abre a partir del primero y por eso está más del lado del teórico que analiza e interpreta, del analista que hace la hermenéutica, que de lo objetivo y lo que se puede medir. Pero siempre es una lucha de interpretaciones, como toda buena construcción teórica de segundo nivel, o en palabras de Luhman, de segundo orden. Su naturaleza y su destino es la confrontación interpretativa, su presente las interminables polémicas reiterativas para afirmarse las unas sobre las otras.

La metodología de la lingüística saussuriana descansaba sobre la separación del fenómeno y el *noúmeno*. Pero no nos compliquemos las cosas con terminaciones kantianas. En un lenguaje más del siglo XX digamos que reposaba sobre aquella antigua determinación de la dualidad helénica. Esa que platónicamente separaba las ideas y la materia, lo espiritual de lo corporal, la sustancia de la materia. Los griegos, y de entre ellos sus filósofos reconocidos clásicamente, así lo señalaron (Bermudo, 1983). Y el señalamiento quedó como la huella indeleble de la cultura occidental. De la racionalidad occidental. Y, por eso, el objetivo, el foco, el bull, la lucha interminable de los

anti racionalistas occidentales ha sido la dicotomía de la dualidad. Punto de inauguración de esta lucha fueron varios autores pero queda, en la memoria de occidente, el papel jugado por Nietzsche. Él, justamente, quería desarmar la dualidad regresando hacia atrás (Nietzsche, 1947). Ese hacia atrás en su tesis inicial, cuando todavía usaba la prosa y no se había entregado poética y libremente al estilo aforístico, el Nietzsche del *El origen de la tragedia*, era la destrucción de Apolo y el regreso a Dionisios. Que muera la forma opresora y regresemos a lo informe creativo. “No hay forma y fondo, todas son formas, olores, colores” llegará a decir extasiado en su descubrimiento epistemológico. Pero el salto hacia atrás era imposible. El transcurrir de la historia no se hace en vano. El otro lado, el salto hacia adelante no es más que la admisión naturalizada de la dualidad. Pero, por lo mismo que es admisión naturalizada, no se da cuenta, no toma conciencia de la dualidad. Toda naturalización es ignorancia del proceso que la envuelve, justamente, precisamente, por ser admisión naturalizada. La axiomática coge al sujeto en la ignorancia de lo que admite sin saberlo. Sin reconocerlo.

Nietzsche casi caminaría en vano. Algunos de sus herederos reconocerían la dualidad pero para ello habría que hacerse un proceso inverso. Destruir la naturalización, (des) concientizar lo consciente. Ahora podemos ir enumerando de uno en uno los continuadores de Nietzsche. Irán apareciendo desde Heidegger, hasta Derrida, Foucault, Castoriadis, pasando por el tímido, pero también anti dualista, aunque más por el lado de la sensualización, Bataille. Todos ellos se inclinarían por combatir la dualidad, pero al hacerlo nos dejan un gran legado. Sostienen que la metafísica fue creación no naturalización. ¿Creación solo occidental? Con la antropología la dualidad adquirió ciudadanía sistémica. Es decir, se envolvió de los ropajes de la ilustración para demostrar la fecundidad de sus planteamientos. Desde Fraser, Levi bruhl, hasta Cassirer, reconocemos ahora, y aceptamos, que todas las sociedades, la humanidad en su conjunto analizada como especie evolutiva, ha tenido un momento mágico sagrado. Un cuerpo de explicación místico sacralizado que daba el sentido de su existencia, que constituía el centro de su racionalidad. Ahí estaba, en ciernes, el núcleo fundamental de la metafísica. Freud dirá que es un momento post totémico y que en el acto de reconsideración culposa de los parricidas, después de que han eliminado al mono alfa abusador pero también ordenador, al reconstituirlo como “tótem” extra mundano que sigue enviando los preceptos del orden desde el más allá para que la manada no se desagregue, está el núcleo de la ley metafísica, el incipiente mundo sacralicio, el grado cero inicial de la religión. Esta construcción de un más allá, de un



[ 40 ]

destino teleológico obligatorio, este conjunto de imaginarios, corporizados en rituales, normas, máximas, hasta convertirse en sentidos comunes cotidianos, conforma la metafísica de cada sociedad. La sociedad, entonces, nace como metafísica. No puede dejar de tener su momento metafísico. El acto fundacional, al ser trasladado desde el evento histórico al imaginario de los continuadores, convierte el hecho en imaginación, y la imaginación ornamentada de valores, sublimada en su reproducción, constituye la metafísica de cada sociedad. Habermas comprende como necesario el momento mágico, sagrado, teleológico de la sociedad, de cada sociedad, de todas las sociedades, las que convertido en imágenes, valores, axiologías, se transforma en la metafísica de todas ellas. Las religiones, tanto las politeístas, como, y más aún las monoteístas, son la metafísica de cada sociedad. Su acto fundacional, su más allá, constituye su distancia corporativa, su mundo de ideas separado del mundo real. A ello Habermas lo denomina, y lo generaliza, como principio de integración social, que en el momento del espacio de desarrollo capitalista, se separa de la integración sistémica. Y entonces no es solo occidental, es propio de la constitución de las sociedades humanas, o dicho en otras palabras, la necesidad del “fundamento” que tiene toda sociedad humana, aun cuando por momentos adquiera características de externalidad a sus creadores, o estos sean conscientes de su producción inmanente, como en el caso de la polis griega; pero necesita vestirse con el ropaje de lo universal, de lo más allá de lo local, para envolver, precisamente, a lo local o a las “localidades”. El monoteísmo metafísico fue salto obligado del politeísmo.

Pero ahora ya tenemos delineada lo que es la metafísica, lo que entendemos por ella. O lo que debemos entender para usos de este trabajo. Ese conjunto de valores que está más allá de la particularidad específica de cada sociedad, pero que es a la vez el sello axiológico de la propia sociedad. Si bien es su más allá en el sentido de valores, de imágenes, de idealidades, es un más acá en el sentido de presión, de comparación, de guía, de sentido, de sus miembros. Está más allá en el sentido físico, pero como existencia está introyectada en cada cuerpo, en la porosidad de sus moléculas. Es lo que hace sudar al cuerpo. Es tan tangible que no se la puede separar de él. Más aún, domina al cuerpo y se desparrama, se difunde por toda la sociedad. Como dice Derrida, y he ahí el legado post estructuralista al que debemos de rendir cuenta, la metafísica adquiere diseminación a través del discurso que a toda sociedad envuelve (Derrida, 2005). Sin metafísica la sociedad muere, pero, a su vez, hay que hacer morir la metafísica para que la sociedad nazca. ¿Se pueden adscribir también estos planteamientos a las elucubraciones del biopoder

de Foucault? En parte sí, en especial cuando expone que el discurso penetra en lo capilar de lo social y gestiona positividad, no solo negatividades, aunque sea poder.

¿Qué nos depara, entonces, la herencia estructuralista? El habernos hecho conscientes de la separación que toda dualidad trae consigo. Pero, más aún, que toda dualidad es una creación. Y esta, como creación, pudo haber nacido como remedio contra lo inconsciente, como la explicación de la gramática sobre el habla, pero al final la dualidad se realiza como explicación. Por eso, con los estructuralistas, la ciencia tomó carta de poder sobre el resto de las otras explicaciones, de las otras racionalidades discursivas. Hasta creó el discurso de las humanidades, y al hombre, tal como señala Foucault (1968)<sup>4</sup>. Todo ello una invención necesaria, pero imaginaria también. Según ellos hay lo que se ve y lo que no se ve, pero lo que se ve explica lo que no se ve. Demás está decir el resto. Toda la epistemología de la modernidad está concentrada en la dialéctica de lo visible y lo invisible.

Pero la herencia estructuralista no se clausuró en ese momento de descubrimiento. Fue más allá con los post estructuralistas, con ellos Derrida, Foucault, incluso el propio Bourdieu, no solo afirmaron que la dualidad era creación, sino que instaron, retomando a Nietzsche, a salir de la dualidad (aun cuando Bourdieu fue el más reticente a ello al retomar en su conocido libro *El oficio del sociólogo* la clásica epistemología modernista de pasar de lo aparential a lo estructural). A quebrar lo metafísico para encontrarnos solo con las sensaciones, con lo primario natural del hombre. Desnaturalizar la metafísica, esa era su gran tarea. Pero “desnaturalizada” la metafísica, diluida la dualidad, ¿qué queda? El hombre propio, en sí mismo, sin ataduras, sin complejos de culpa. ¿Una irracionalidad? ¿Un retorno a la nada hegeliana? ¿Un esfuerzo sentimental anti racionalista bajo salida bohemia sin sentido? Habermas se inclina por esa consideración al criticar las desventuras post estructuralistas a lo largo del siglo XX (Habermas, 2008). ¿Es así?

El legado, la herencia post estructuralista nos da una chance, nos abre el espacio de una ocasión histórica. La tomamos o la dejamos, pero da la oportunidad. ¿Oportunidad de qué? Si la metafísica es el ideario de sentido que se introduce en el cuerpo y termina haciendo el movimiento práctico del cuerpo,

---

<sup>4</sup> Véase en especial el capítulo décimo: *Las ciencias humanas*.

explica las acciones que él realiza, entonces la metafísica termina siendo la culpable de las acciones colectivas de la sociedad. El bien y el mal no están en los cuerpos, en la corriente sanguínea. Están en el ideario, en el imaginario, en la corriente ideográfica. Ciertamente desde las tempranas teorías de la hominización eso ya se sabía. La constitución del hombre diferenciado del animal, el pase del homínido *faber* al *homo sapiens*, es también el nacimiento del imaginario en el cerebro de la especie. La imaginación que visualiza horizontes de tiempo, espacio y muerte del que no tiene conciencia la sociedad animal y que, sí la tiene la sociedad humana. Por consiguiente, refutación drástica e innegable del pensamiento sociobiológico a lo Wilson, ahora revalorado por un Fukuyama que quiere encontrar continuidad entre la sociabilidad animal y la humana, para desdeñar la ruptura con el mundo de la naturaleza que la especie humana ha realizado (Fukuyama, 2011).

[ 42 ]

La creación de un imaginario es simultáneamente la creación de un código. De símbolos, de conceptos, de categorías, de imágenes que cristalizan la realidad, que la convierten en presa de ensueños que la reproducen. Como las primeras pinturas rupestres que se realizaban para coger la inasible realidad que se escapaba de las manos. El cazador pinta en las paredes de las cavernas los animales que se le escapan en la vida real, como un acto de transustanciación. Al pintar representa al animal de forma ensoñada, y desde el imaginario del sueño, pretende coger la inasible realidad. Asimismo, la creación del imaginario como código es coger la realidad para, ordenándola, regresar a la propia realidad pero domesticada. El imaginario es un poder sobre la sociedad, pues no hay forma de entender la sociedad sino es sistematizándola a través de una codificación. Pero como toda codificación también es una forma racional de explicarse la complejidad de la sociedad.

Ese es, en el fondo, el sentido del origen de la religión. Si bien Freud, tal como decíamos, fraseó su nacimiento como la obra de los parricidas para reponer las reglas de la convivencia social, rotas por el propio crimen, y de esa manera, reordenar, desde un nuevo sujeto de poder, el orden conveniente a los vencedores, en el fondo era la creación de un código para enmarcar la sociedad. La religión nace en el miedo y entre el miedo. Tanto para exorcizar el temor a la muerte, como para exorcizar el temor a ser asesinado por tener el poder. En su origen se juntan dos miedos. No solo el de la preservación de la continuidad de la humanidad ante el peso inexorable del tiempo con su momento cancelatorio de la muerte, sino también como forma de preservar el tiempo del poder de los vivos. De ahí que la eternización de la religión no sea

más que el sueño inconfundible de la continuidad perpetua del poder. Y por eso se hace metafísica. No estaba, entonces, tan distante Aristóteles cuando colocó su libro sobre la metafísica al costado de la física. La metafísica eterniza lo que ha nacido de la física. Perpetúa o, pretende hacerlo, un combate continuo contra lo efímero. Metafísica y finitud son enemigos inexorables. Su no conciliación radica en que uno pretende superar tajantemente las debilidades del otro. Lo eterno se opone irreconciliablemente a lo pasajero. Finitud metafísica versus temporalidad física.

En ese momento la metafísica adquiere carta de ciudadanía universal. Como en los objetivos del libro sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, tramonta de lo particular a lo general. Pasa de lo específico a lo abstracto. Su conversión en universal es también su pase de lo físico a lo metafísico. Pero ese pase no se da recogiendo acciones dispersas sino sistematizadas. Lo hace paralelo a la operación de codificación. El nacimiento de la metafísica es una operación que envuelve el desarrollo de la codificación sobre la que trabaja. Que envuelve el acto de colocar dispositivos categoriales, conceptos, cuerpos ideales que se organizan articuladamente. Mónadas de creación imaginaria e intelectual organizadas en un gran cuerpo de ordenamiento lógico. Por eso, metafísica y lógica deben ir juntas. Aun la más pura metafísica posee una férrea lógica. Las religiones más extravagantes no encierran desorden e incoherencia, sino orden y coherencia. Pero la coherencia se encierra en sí misma. Echa candado y sella sus elucubraciones en su propio mundo. Toda metafísica es un discurso de mundo interior con su propia lógica. Leído desde afuera puede ser una invención extravagante. Pero visto desde su orden interno mantiene una lógica, aun cuando aparezca como delirante. Pero lo delirante solo lo puede ver un contemplador externo. El que está dentro de su metafísica, imbuido de los envites del juego, accionando su cuerpo de acuerdo con la *iluzzio* de su metafísica, no lo ve así. Lo delirante es real, lo real no es delirante. Hegel llega a lo máximo del pensamiento occidental. Todo lo real es racional, posee su lógica. Pero ¿lo racional occidental es coherente para un andino o un indio sioux? No, claramente, no. Todavía resuenan entre nosotros esas palabras del jefe indio que no podía creer que se pusieran cercos a las tierras de California. Eso no es privado, decía, eso es de la naturaleza. Su metafísica podía entender el orden que estaba viendo nacer, aun cuando la otra metafísica, la de la racionalidad privada e instrumental sobre la naturaleza, le pareciera, desde fuera, incoherente.

La metafísica es una codificación, como tal, presenta un orden simbólico estructurado armónica y coherentemente. Lo normativo del discurso

social se codifica, con el tiempo como ley. No está de más decir que ha surgido de la propia sociedad, tampoco está de más repetir que regresa sobre ella. Es la lógica del discurso porque no tiene otra forma de presentación dada su naturaleza imaginaria, ideográfica.

### III

#### LA “LEY” CRIOLLA Y SU CRISIS DE ORIGEN

[ 44 ]

Si toda sociedad posee su metafísica, si todo discurso se adscribe a una sociedad y le da su sentido, entonces cada sociedad produce su metafísica, sus dispositivos de normatividad jurídica como sistema de legitimidad legal, de ley. Y la produce a través del evento. Inventa su evento, y mediante un acontecimiento, y codificándolo, se inventa como sociedad. Inventa su camino, su destino, su logo, su teleología. Inventa, construye su fundamento. El nacimiento del Perú como república se hizo en el evento independentista. Fue el momento de invención de la nación. Su momento fundacional y naciente. La nación se constituye a través del evento, el nuestro fue el de la independencia. Como evento se racionalizó y sistematizó en un discurso. Se codificó en un cuerpo teórico, de sentido nacional. Ciertamente, las bases conceptuales de ese “discurso” no eran originales, eran importadas del imaginario político mediterráneo europeo que desde fines del siglo XIII enseñoreaba y se difundía por Europa, y que aun bajo diversas disquisiciones formaba un todo coherente. El del “pacto contractualista”. Ciudadanos con deberes y derechos pero homogeneizados políticamente en una línea de base de igualdad jurídico formal, y Estado, también con deberes y derechos pero formalizado en el espíritu de la ley y su jurisprudencia para el servicio de la sociedad civil, de la sociedad de los ciudadanos. En las palabras de Basadre, ese pacto contractualista se codificó en el discurso de la promesa de la vida peruana. Incluía, en el discurso retórico de su formalidad jurídica a cristianos, occidentales, liberales, republicanos, demócratas. Es decir, incluía o trataba de incluir a todos, aun cuando para esa época hubiera elecciones censitarias, exclusiones a analfabetos, es decir, leído desde ahora, segregaciones inaceptables. Demás esta repetir el ideario que todos conocemos. Solo rescatemos una idea. Los contenidos de la promesa de la vida peruana no fueron muy originales. Asimilaron el ideario republicano democrático que venía del ciclo culminante de la independencia americana en amasijo con la ilustración europea y el ideario clímax de la revolución francesa. Como lo sostuvo Mariátegui, el ropaje de la ilustración vistió el evento de la independencia. Obviamente no fue tarea de

grandes masas nacionales. Fue producto de la minoría criolla, y ni siquiera toda ella. Fracciones de la misma se adaptaron al proceso independentista por el arrastre de los acontecimientos antes que por la libre determinación de la voluntad de liberación. Ciertamente esta es una polémica, pero de tanto caminarla se ha convertido en un uso del sentido común que muy bien facilita tareas de síntesis. Pero el evento estuvo ahí, y como tal, fue codificado. Así nació nuestra metafísica criolla ¿Por qué metafísica y no mejor bases de la identidad nacional?

Como toda promesa es también un envío. Un envío que hace un destinatario a un destinatario. Es el juego que Derrida denomina la carta postal. Hemos enviado la idea de cumplir una promesa, y estamos esperando cumplirla, o que se cumpla por nosotros. Pero en el fondo no hemos enviado nada. La han enviado por nosotros, antes que nosotros. Es la deuda moral pendiente con la que nacemos, pues al momento de nacer nos hacen, nos hacemos, herederos de la promesa. Como si hubiéramos enviado un carta postal y estuviésemos esperando la respuesta. Todas las mañanas abriendo el ansiado casillero a ver si llega la respuesta, el reenvío de la carta postal. Esa carta postal se descompone en la vida cotidiana de todos los “micro” días, el sueño cotidiano que todos los días esperamos que se llegue a cumplir. Y en la sociedad hay tantos sueños micros como personas vivientes. Pero aquí no estamos hablando de micros sueños sino de macros sueños, de los sociales. De sueños nacionales, de una carta postal inmensa, tanto como el ideario discursivo de una nación. Su racionalidad, su centro de identidad como promesa de su vida futura. Eso es lo que hicieron, por nosotros, nuestros precursores teóricos de la independencia. Fue lo que hicieron los ideólogos, así los denominaba Porras Barrenechea, de la independencia. Vidaurre, Unanue, Vizcardo y Guzmán, los que escribieron en *El Mercurio Peruano*, en *La Abeja Republicana*, los de los manifiestos, los de las cartas solitarias. Ellos enviaron la carta postal de la promesa peruana y nos señalan como herederos para cumplirla. Pero en la medida que ese envío no se dio como un proceso de movilización masivo de construcción de un orden nacional, como es el caso de la formación de los Estados nacionales europeos, sino como proliferación de núcleos que se arrogaban la instancia nacional, tuvo que ser suplantada la integración comunicativa nacional por códigos supuestos de integración nacional. ¿Fueron bases de identidad nacional? No tanto en la medida de la ausencia de sus mayorías indias, la base vital de la ciudadanía peruana, y por eso mayormente metafísica que se impone antes que discurso-producto integrador de voces mayoritarias.

Ciertamente, no pudieron hacer cómplices a la mayora nacional. Eso lo sabemos con relativa salvedad. Pero aquí estamos circunscribiéndonos a los que produjeron el evento de la independencia. Sus productores, sus inventores, sus constructores. A esa capa criolla reducida pero capaz de producir el evento en la historia. Y si la historia es solo evento, según Badiou, ellos realizaron el evento naciente de nuestra metafísica. La carta ya estaba echada, había nacido el discurso metafísico de la sociedad peruana. Su universalidad despegada de su, tan propiamente histórica, idiosincrasia nacional. Lo universal idealizado suplantó a lo nominal particularizado.

Ese evento fundacional se alzaba sobre un contenido elemental, era también la base sustentatoria de la ciudadanía peruana. Pero el envío de la carta postal de la ciudadanía peruana tenía, desde su inicio, una predeterminación errónea, una marca negativa en el plasma de su origen configurativo. Su metafísica nacía fisurada, astillada, porque en medio de ella se encontraba una ausencia fundamental. Esa ausencia se elevaba sobre una invocación, pero en tanto la invocación era no representacional de lo que aspiraba a representar, se anulaba así misma. Encandilaba al propio círculo de la invocación —los criollos— y en ellos redimía su tejido ideográfico, pero era nula e inexistente para la mayoría andina. El derrotero de la historia nacional posterior solo afianzaría aún más esa crisis de origen, ese nacimiento mal formado<sup>5</sup>. La ciudadanía no cuajaba desde adentro y, prácticamente, el círculo criollo y su metafísica de moral ciudadana era un afuera, para el interior nacional. Los arrestos de la confederación así lo objetivaron en la división del alto Perú y, posteriormente, de Quito y Guayaquil. El derrotero posterior, guano y guerra con Chile incluida, no cambiarían ese destino de metafísica inconclusa.

[ 46 ]

Ni la generación del 900 destacando y dividiendo al indio como ideal —el indio noble de la realeza cuzqueña— del indio como realidad —los herederos del *hatun runa*—, contrarrestaron ese mal de origen. A lo largo de la primera mitad del siglo XX la configuración inicial mantendría su configu-

---

<sup>5</sup> La generación del Treinta lanzaría una demoledora crítica al imaginario criollo tradicional. Véase Luis Alberto Sánchez, *Balance y liquidación del 900* (existen varias ediciones, también en Luis Alberto Sánchez, *Obras Completas*). Asimismo el clásico de Jorge Basadre, *Perú: promesa y posibilidad* (hay varias ediciones). Para una crítica sumamente deconstructiva desde el lado estético literario, Sebastián Salazar Bondy, *Lima, la horrible* (existen numerosas ediciones), última edición, Fondo Editorial Banco Central de Reserva, Lima, 2008.



ración inicial casi intacta. La promesa del ideario republicano, la metafísica criolla, se había insertado en las clases medias y desde ahí partirían proyectos para su irradiación como tejido imaginario para la totalidad nacional —Bustamante y Rivero, el primer belaundismo— pero las palabras de Basadre, miembro conspicuo de la generación del treinta, siempre arremetían para estropear el sueño mesocrático: promesa incumplida del ideario emancipador. En las clases altas la metafísica era funcionalizada como retórica para el teatro social pero desdeñada como cumplimiento ciudadano efectivo, y en las clases populares, ignorada como objeto inservible. Una metafísica no enraizada. Pero esa “metafísica” llevada al plano de la realidad se cristalizaba, como toda metafísica, en códigos, en protocolos, en ordenanzas, en reglas, en normas, y cuando estas entraban en el campo de la jurisprudencia —Kant decía que la ley es la costumbre judicializada— se convertían en ley. De ahí que cuando en las clases altas y medias la metafísica era funcionalizada como retórica —la ley se acata pero no se cumple— el mismo destino fatal caía sobre la propia ley, una retórica que se evaporaba sin asidero. Asimismo, si en las clases populares la metafísica era ignorada como objeto inservible, el mismo destino fatalista atravesaba el “uso” de la ley. Recordemos que la colonia reconoció el derecho consuetudinario comunal y así lo hicieron las primeras constituciones republicanas, mientras que en el mundo circunscrito de la “república de blancos” y posteriormente la “república criolla”, se introducía el derecho civil, heredado de los romanos, y su organización burocrática, y también el derecho canónico eclesial. Dos mundos de legalidad tajantemente diferenciados, pero en el fondo dos mundos que se unían en un mismo afanoso desdén, el desdén por la ley. Ciertamente no debemos absolutizar, no todo fue desdén, como todo discurso también ingresó en el mundo capilar de la sociedad; así, lentamente los propios conquistados, ingresando paulatinamente y dolorosamente en el mundo letrado, fueron haciéndose partícipes de los meandros de la ley y del “pleitismo” de la legalidad letrada. Tanto que cuando se señaló recientemente la conciliación como paso previo para entrar a juicio y así evitar el exceso de juicios en el Perú, prácticamente han terminado desacatados y prosigue la enmarañada práctica de juicios en el Perú.

[ 47 ]

Sin embargo, aun en la primera mitad del siglo XX, cuando lo criollo y su cultura eran el *hegemon* simbólico por encima de la sociedad, ocultando e invisibilizando el otro lado del “abismo social”, del Perú real, según Basadre, surgirían voces “disfuncionales” fisurando la hegemonía discursiva. Esas voces hablarían de “lo indio” y pondrían sobre la mesa de discusiones las



condiciones humanas de un actor marginal pero mayoritario, ausente pero presente. Pero, quizás, fueron mayormente voces que enfatizaban lo social y la exclusión que desde ahí se ejercía sobre un actor mayoritario demográficamente, pero minoritario como presencia de personería jurídica social efectiva, en la ley, su juridicidad, y su relación con lo social.

#### IV

### LA CIUDADANÍA DESGARRADA Y LAS DOS VÍAS DE LA OPERATIVIDAD DE LA LEY

[ 48 ]

La historia posterior es bien conocida y además la politología y sociología nacional la han tratado exhaustivamente. Es ahora consenso de nuestra academia, aun cuando frágil y débil, que la semiosis social (Verón, 1987) o la metafísica que a todos nos enmarca, no fue así y solo enmarcó a las clases mesocráticas. Ni las altas, por poderosas, ni las populares por situarse en las fronteras del mercado, se involucraron con ella. El ideario de nuestra metafísica nacional cobijó las reflexiones de las clases medias, pero su irradiación se agotaba en círculos mayormente restringidos. No es de extrañar entonces que cuando irrumpe el contingente migratorio de los años cuarenta, lo hiciera sin referentes semióticos de integración social, pero sí con mucha fuerza por involucrarse en la integración sistémica. Por eso mismo, una proto ciudadanía nueva que se irrogaba derechos —al trabajo, a la sobrevivencia, al final de cuentas al ingreso— pero no se comprometía con deberes. El equilibrio de la ciudadanía federalista a lo Madison —punto medio entre deberes y derechos— entre nosotros, se mantenía en perpetuo desequilibrio. Más derechos, menos deberes. Resultados, una ciudad —Lima— ocupada, posesionada, pero no empoderada, no reconocida como espacio de identidad para todos. Un contrato social, un pacto social con sus lazos sociales deshilachados. Estas ideas obviamente no son nuevas, han sido trabajadas hasta el hartazgo de convertirse, en la actualidad, en un nuevo sentido común. Se frasea bajo la idea de un largo periodo de modernización sin modernidad. De ciudadanos emergentes que pelean con intensidad por sus derechos pero que olvidan y se neutralizan ante sus deberes. Hay varias explicaciones al uso ante esta práctica de nueva ciudadanía, desde aquellas que nos hablan del largo autoritarismo en la vida republicana nacional que no ha cuajado en educación cívica, hasta aquellas que se enfocan en desigualdades sociales intensas como para que proliferen ciudadanía efectivas. La economía política de la pobreza y miseria no es buena compañía de ciudadanía respetuosas de la ley.

¿Por qué no cuajó la incipiente proto ciudadanía emergente de los cuarenta en adelante en ciudadanía plena hacia finales del siglo xx? Pero antes ¿a qué denominamos proto ciudadanía? Es aquí donde la riqueza del concepto de metafísica (que los pos estructuralistas nos entregan) como semiosis que envuelve a la sociedad en su conjunto e interpela especulativamente a sus miembros en tanto sujetos nominales de la sociedad y les da identidad colectiva, puede servirnos como un buen referente para entender nuestra “condición ciudadana”. Una ciudadanía plena implica que de una u otra manera nos integramos bajo una metafísica que se convierte en sentido común de identidad y referencia colectiva. Eso no ha existido; por lo tanto siempre nuestra condición ciudadana fue inconclusa, pre, proto. Un antes que no conseguía su culminación. El largo ciclo que va desde los cuarentas hasta finales de siglo, así lo atestigua. ¿Pero, entonces, solo falta una arremetida final, un schok de integración educativa, tal como nos prometen las políticas públicas de educación de los últimos gobiernos nacionales, para lograr esa integración? Tampoco, y es aquí donde nuevamente debemos tomar en cuenta a los post estructuralistas, y más aún, a los post fundacionalistas (Marchart, 2009).

Precisamente la crítica descarnada que hacen los post estructuralistas a la metafísica es que ella nos encadena a nuestros propios imaginarios que, convertidos en instrumento y función del poder, encorsetan la vida y determinan la condición humana. Hay que deshacer, deconstruir la presencia de la metafísica, para salir de ella. La vida terrena no puede quedar presa de la vida celestial, de la dualidad que el deber ser impone al ser. Hasta ahí avanza el post estructuralismo, pero las recientes corrientes interpretativas del post fundacionalismo van más lejos aún. Nos señalan que en tanto no hay un fundamento fijo, un *locus*, una topografía extra social a la cual aferrarse perdurablemente (también esta corriente reciente de la tradición del pensamiento crítico recoge la deconstrucción de la metafísica que hicieron los pos estructuralistas), solo hay fundamentos parciales, temporales. Por eso no se trata solo de schoks educativos, sino de acuerdos procesales, procedimentales, pero al fin y al cabo acuerdos de que sabemos que estamos construyendo y seguiremos construyendo irremisiblemente. La tarea de Sísifo no termina con una sola subida, tal como lo metaforizó Camus: es interminable y por eso la tragedia es parte de la constitución de lo social.

Al fin hemos llegado al espacio de lo institucional y lo procedimental como base de la ciudadanía, y así observar con nuevos ojos nuestro derrotero

[ 50 ]

como construcción de ciudadanía<sup>6</sup>. Así, de acuerdo con este derrotero y de acuerdo con estos nuevos planteamientos, se nos abren nuevos escenarios para imaginar la política ciudadana entre nosotros. Un camino con nuevos componentes teóricos para poder culminar una ciudadanía no enteramente plena, sino solo más plena. Pero para llegar a este espacio hemos tenido que apelar a la deconstrucción de la metafísica criolla, a encontrar el centro crítico de un ideario emancipador que no lo fue en tanto desde su origen se constituyó fracturado. Pero tampoco se puede retroceder hacia atrás buscando asideros absolutos, fundamentos inalterables, pues ni la heterogeneidad social actual nacional lo permite, ni los tiempos culturales de la globalización con su continua erosión de fundamentos últimos, lo favorece. La nueva ética de construcción ciudadana, aun sabiéndose temporal y parcial, se argumenta en lo institucional y procedimental. Estamos en el centro del horizonte social como imaginario universal no discrecional. Y desde ahí, los discursos críticos emancipadores alzan su voz. ¿Cuáles son esos componentes de institucionalidad y gobernabilidad que tiñen nuestro horizonte actual de construcción ciudadana y construcción de un pacto social efectivo? No podemos aquí enumerarlos ni definirlos con detalles, solo mencionemos que estos “ejes transversales de la política ciudadana” están guiados por tres componentes principales que ejercen su rectoría sobre el resto: una plena democratización social, una legitimación institucional efectiva y eficiente y una modernización socio-económica de eficacia redistributiva eslabonada nacionalmente. Al fin de cuentas solo así la modernización compatibilizará con su tan ansiada modernidad ciudadana, y la metafísica criolla fracturada se disolverá bajo un discurso de integración de diferencias unidas nacionalmente.

Pero al señalar la efectividad de lo institucional —bajo rasgos de prácticas universalistas, no discrecionales— y de lo procedimental en tanto graduaciones de normatividad que gestiona lo público y su oferta de bienes de manera óptima y bajo prácticas probas, ¿no se está nuevamente recurriendo a la importancia de la ley? Pero si lo que hemos visto es el “desdén” para con la ley causado por los desencuentros y las brechas étnicas y sociales que han fisurado la larga historia nacional desde sus bases fundacionales republicanas ¿no es una contradicción acaso apelar a lo que “no existe”, la ley, para que salve y redima a lo que existe sin

---

<sup>6</sup> El auge de la escuela neoinstitucionalista, con Douglass North a la cabeza, ha tenido la visión de llegar a lo mismo pero por el lado de la economía política y la macro economía. Por una línea más cercana a nuestros planteamientos y en el enfoque que le estamos dando aquí, véase Zygmund Bauman, *Ética posmoderna*.

ella, sin la ley? ¿Cómo salir de esta paradoja? Algunos avances recientes, desde las ciencias sociales podrían ayudarnos a salir de las “ironías y paradojas” de lo social. Una primera aproximación nos la puede brindar el enfoque gradual institucional, que precisa que recogiendo las propias prácticas de normatividad social que cruzan a la sociedad, que se cristalizan como “culturas de usos y prácticas cotidianas”, pero que todavía no alcanzan el estatus de juridicidad universalista legalista, puedan ser incorporadas en los ámbitos de la jurisprudencia oficial legalista, quitándole sus elementos negativos e intensificando los positivos de ayuda a la mejoría de calidad de vida. En pocas palabras, una antropologización del derecho, una inserción del derecho en la antropología de la vida cotidiana peruana a fin de recalificar la ordenanza de las leyes, con el objetivo no solo de acercarla más a sus usuarios, sino de que propicie más fuentes de integración nacional. Algunos avances, se han dado en este sentido desde las propias reformas de la jurisprudencia nacional en los últimos años, pero el camino es todavía arduo. Así se podrían rebajar las actitudes de “desdén” para con la ley y hacer, por otro lado, que la ciudadanía contemple a estas más que como un malestar como una necesidad para la convivencia social.

Esto pasa por otras reformas al sistema de juridicidad nacional que se pueden insertar no tanto desde adentro del sistema como desde afuera. Una de ellas es la probidad de los operadores de la ley. El desdén de la ley se genera no solo desde los ámbitos de cultura sociológica heredada, tal como lo hemos visto, sino también de las prácticas mismas de los operadores de la ley. ¿Es solo cuestión de “malos” operadores” o se han vuelto ya características sistémicas de la juridicidad nacional? La punitividad a los malos operadores debe funcionar con toda la intensidad requerida, más aún cuando la ley va más allá del campo de lo jurídico y su importancia es fundamental para el desarrollo social. La experiencia de los países desarrollados así lo muestra. Si bien la ley como producción es propia del campo de lo jurídico, la corrección de sus operadores se puede lograr desde componentes externos a ese campo. ¿Irrupción de poderes? ¿Interferencia de campos bajo discursos que pretextan efectividades? ¿Daños irreversibles a la democracia por no respetar ámbitos diferenciados? En la propia teoría de lo jurídico hay señalamientos de los “momentos excepcionales” y hay teóricos a los que no se puede adscribir fácilmente a ejecutivos totalitaristas. En especial cuando la ley no funciona y produce desintegraciones antes que integraciones, por diversas causas que van desde las históricas, como en el caso nacional, hasta las disfuncionales por diversos motivos como el caso actual, que convierten al sistema jurídico en un sistema que bloquea el desarrollo nacional antes que efectivizarlo. Por su

importancia, se puede apelar a componentes de externalidad al sistema para reordenar su funcionamiento. Aquí la punitividad como correctivo hacia la probidad es asunto central.

Para concluir, en realidad, entramos así a los álgidos temas que en América Latina, en su momento, crearon un enfoque y una escuela de pensamiento que se denominó “sociología jurídica”, que tratando esos temas, e incorporando variables como la historia, lo étnico, lo etnometodológico, el análisis discursivo, la antropología, la cultura política, las relaciones internacionales, etc., reflexionaban sobre esta temática propiciando debates que debieron desarrollarse aún más. Su súbita desaparición en la década de los setentas y su extinción hacia los ochentas, a nuestro entender, dejó carentes de amplios espectros cognoscitivos al campo de lo jurídico para reflexionar sobre su propio ejercicio y sobre todo, de su ejercicio en relación con la totalidad social y a su cada vez más creciente complejización actual.

## BIBLIOGRAFÍA

- [ 52 ]
1. Ayala, J. (1991). *Instituciones y economía: el neoinstitucionalismo económico*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
  2. Bauman, Z. (2004). *Ética posmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.
  3. Bermudo, J. M. (1983). *Los filósofos y su filosofía* (tomo I). Madrid: Vicens Vives.
  4. Bourdieu, P. (1978). *El oficio del sociólogo*. México D.F.: Siglo XXI.
  5. Derrida, J. (2005). *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.
  6. Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. México D.F.: Siglo XXI.
  7. Fukuyama, F. (2011). *The Origins of Political Order*. New York: Stanford University Press.
  8. Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz editores.
  9. Limbdlon, C. (2005). “El juego del poder”. En *El proceso de las decisiones públicas*, Brasilia: EDUMB.
  10. Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
  11. Nietzsche, F. (1947). *El origen de la tragedia*. Buenos Aires: M. Aguilar.

12. Rose, G. (1984). *Dialéctica del nihilismo. La idea de la ley en el pensamiento postestructuralista*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
13. Salazar, S. (2008). *Lima la horrible*. Lima: Fondo Editorial Banco Central de Reserva.
14. Verón, E. (1987). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Madrid: Gedisa.
15. Wollin, S. (2001). *Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.



## De la dimensión formal al enfoque sistémico en la construcción de la ley

MARIANELLA LEDESMA NARVÁEZ

**Resumen:** Se critica el divorcio entre las técnicas legislativas y la realidad social que se quiere regular. Tenemos así leyes que son objetadas por el grupo social al que se busca normar, y que no son planificadas de la mano con las políticas públicas. Son necesarios planteamientos que permitan legislar a partir de la comprensión del contexto sociocultural. Es mediante dichos diagnósticos que podrán emitirse leyes y precedentes vinculantes que tengan un soporte lógico, empírico, ecológico, económico y social. Para ello se propone una epistemología sistémica y una legislación democrática, sustentadas en mesas con especialistas, con organizaciones vinculadas a las temáticas, así como una serie de instrumentos sociológicos que permitan profundizar un tema determinado a través de la interdisciplinariedad que exige hoy en día el derecho.

**Palabras clave:** Legislación, sociedad, derecho, cultura, comprensión.

*Abstract: There is a criticism to the dissonance between legislation techniques and the social reality to be regulated. We have laws opposed by their target social group, that do not go hand in hand with public policies. Thus, there is the need for new approaches to legislation based on the understanding of sociocultural context. It is through these diagnoses that laws and binding precedents with logical, empirical, ecological, economical and social support could be issued. For this, we propose a systemic epistemology and a democratic legislation, both based on roundtables with specialists, with organizations that work on these subjects, along with sociological instruments for getting deeper into any given topic through the currently demanded Interdisciplinarity on Law.*

**Key Words:** Legislation, society, law, culture, understandment.



## 1. INTRODUCCIÓN

Las relaciones sociales albergan la posibilidad de desavenencias y conflictos. El derecho, para ello, se ha convertido en el medio de alcanzar una convivencia con armonía, para lo cual se recurre a las leyes, las mismas que se convierten en instrumentos para regular las relaciones entre individuos o instituciones, con la finalidad de hacer viable la convivencia social; sin embargo, si el modo como estas leyes se formulan no responde al contexto cultural que espera intervenir, los efectos que producirá sobre la sociedad serán infructuosos (Barragán, 1994: 141). Es por ello que urge reflexionar acerca de la metodología y las técnicas que se asumen para la elaboración de las leyes y de los precedentes judiciales, no solo por sus efectos generalizados y coercitivos que encierran, sino porque son uno de los principales instrumentos para la definición y ejecución de las políticas públicas necesarias para atender los requerimientos de la población.

[ 56 ]

Es así que planteamos un análisis crítico a partir de las bases que fundamentan la consecución de técnicas amparadas en dogmas escindidos de los contextos culturales, así como perspectivas que se limitan a la atención limitada de casos aislados o argumentos técnicos en el mejor de los casos, sin atender a los profundos y complejos problemas sociales. Nos referimos a problemas que empiezan con sus propios actores y actoras, quienes no solamente son los destinatarios de las normas, sino la base principal para argumentarlas, y, de ese modo, llevarlas a cabo.

## 2. CONOCIMIENTO SOCIO JURÍDICO FRENTE A LA COMPLEJIDAD SOCIAL

Una de las grandes debilidades de nuestro sistema legal es la carencia de planteamientos metodológicos de investigación social, aplicables a la producción legislativa. Esto hace que los usos lingüísticos y las cuestiones jurídico-formales vengán asumiendo un papel preponderante en la construcción de las normas legales e incluso de los precedentes judiciales. Si bien es importante que el lenguaje sea preciso con el menor número de ambigüedades posible, de modo que los redactores busquen el lenguaje más próximo a los ciudadanos (Aguiló, 2012: 21), la orfandad de evidencias empíricas en la construcción de nuestras leyes acabarán por impedir la viabilidad real de las normas.

Aunque anhelemos la construcción rigurosa de conceptos que tenga el fin de satisfacer las necesidades de una época y otorgarle un saber lógico y axiológico, propiciando conclusiones que, además de justas, sean verdaderas (Muro, 2008), asistimos a un desnivel entre el desarrollo del conocimiento socio-jurídico y la complejidad del mundo social que, además de disminuir la potencia de las técnicas legislativas, nos lleva a teorías que caen en el riesgo de arbitrariedad producto de un continuo intento de generalización (Atienza, 1989). Analicemos esta posición del Estado.

La esfera del derecho, según explica Honneth, es la esfera universal; en ella se expresan los derechos universales —en sentido *kantiano*— donde los seres humanos se reconocen como fuente de deberes y derechos independientemente de toda caracterización de orden social, económica o cultural (cit. en Tello, 2011: 48), sin embargo, como sostiene Habermas, “todo ordenamiento jurídico es *también* la expresión de una forma de vida particular y no solo el reflejo especular del contenido universal de los derechos fundamentales” (cit. en Tello, 2011: 53) por lo cual el derecho debe observar cada caso de forma específica. Caso contrario afectaría la valoración social de las personas, lo cual constituiría formas de desprecio institucionalizadas mediante la norma. Somos testigos de todo tipo de particularidades: culturales, sociales, psíquicas, físicas e ideológicas, entre otras; las mismas que no pueden ser sometidas a una aplicación desigual del derecho. Hacerlo implica el continuismo del “mito” de la igualdad del sistema jurídico, es decir la igualdad formal frente a la desigualdad real (García, 1997).

[ 57 ]

La responsabilidad es grande, ya que la esfera del derecho será la encargada de fundar los criterios universales desde los cuales se puede establecer lo igual y lo diferente reafirmando o creando el tipo de valoración social que deben recibir los grupos o las personas, por lo cual el derecho no se compondría únicamente de criterios universales, sino que será condicionada también por un marco cultural interpretativo determinado (Tello, 2011: 55). Después de todo, igualar todo al límite, traería como consecuencia liquidar la libertad, ayudando, en vez de corregir, al provecho del más débil por el más fuerte (Da Matta, 2000: 38).

Se convierte un verdadero reto el superar los problemas propios de un sistema jurídico que, a pesar de su profunda complejidad, se caracteriza por diseños legislativos en donde prima la vaguedad, la ambigüedad, la redundancia, la contradicción y la inconsistencia debido a la carencia de una política

legislativa sistematizada y construida sobre planteamientos metodológicos aplicables dentro del proceso de producción legislativa, y que, por ende, no deberían seguir elaborándose únicamente con técnicas jurídicas (Rodríguez, 2000: 79).

Ahora bien, ¿por qué la insistencia de un derecho únicamente jurídico cuando una realidad compleja merece una entrada interdisciplinaria? Existirá una preferencia por un enfoque de tendencia reduccionista que al ser simplificador, alivia en gran medida al jurista, permitiéndole legislar en base a un pensamiento monocromo. Dicho enfoque postula una realidad social acabada, cuyo valor y significado social es uno absoluto, capaz de ser conocido en última instancia, como si existiera cierto esencialismo subyacente. La labor del jurista sería, según este pensamiento, descifrar dicha problemática, sirviéndose únicamente de su discernimiento, sin atender otras fuentes menos jurídicas.

[ 58 ]

Es así que imaginamos algo absurdo: un Estado concluido e independiente de la sociedad se siente capaz de imponer a esta sus valores y racionalidad, sirviéndose de juristas que asumen esta ideología escudándose en el racionalismo iluminista que tiende a generalizar el derecho, sea cual sea la latitud cultural de la que hablemos. No somos capaces de comprender que el Estado solo tiene razón de ser en función de la sociedad de la que forma parte (Da Matta, 2000: 37). Sin embargo, como lo estudió muy bien Da Matta (2000), hay una trama contradictoria en donde luchan diferentes modos de asumir lo público y lo colectivo, lo social y lo grupal, sin analizar los dilemas de fondo que impiden planes de reforma política y estatal.

Esta perspectiva envolvería la sociedad a modo de círculo vicioso, condenada a ser tan repetitiva como sosa. Si tomamos las cosas así, obviamente podría partirse de un hecho aislado y concreto: la parte es igual al todo, ya que esta es universal y objetivamente accesible. Ahora bien, si planteamos que la realidad social es una constante construcción, libre de esencialismos, cuya complejidad cultural nos obliga a idear modos más interdisciplinarios de aprehenderla, nos preguntaremos ¿de qué modo acceder a una realidad inacabada a fin de proponer leyes y precedentes vinculantes acordes a tales consideraciones? Partiremos de esta pregunta para abordar epistemológica y metodológicamente el problema.

### 3. CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS Y METODOLÓGICAS

Privilegiamos esclarecer el enfoque epistemológico desde el inicio debido a su influencia determinante en la concepción, contenido y operatividad de la técnica legislativa que elijamos (Granado, 2001: 174). Más aún, en la medida que establezcamos nuestros instrumentos epistemológicos, podremos definir las características del dogmatismo jurídico que buscamos (Muro, 2008). Analicemos, entonces, la dogmática que compone el derecho objeto de crítica en el presente artículo.

El derecho tradicionalmente ha perseguido decisiones que se ajustan a un grupo de reglas y restricciones matemáticas, es decir soluciones de corte “racional”. Ello por un lado restringe cualquier garantía de corrección normativa, y por otro cree llegar a una solución que posea la exactitud y se rija por los procedimientos mecánicos a que nos tienen acostumbrados las soluciones exactas, como si no quedara otro camino que tratar de dotar de alguna forma de validez intersubjetiva a la selección de fines, aun a sabiendas de que no es posible evaluar todas las preferencias valorativas de los miembros de una sociedad en un mismo continuo, y que las respuestas que puedan obtenerse no serán absolutas (Barragán, 1994).

[ 59 ]

En esta tradición el punto de partida será el legislador, en donde se supone que en el proceso de la legislación solo se produce una ley cada vez; siendo la figura del legislador monolítica, prescindiendo del contexto del proceso de la legislación (Atienza, 1989: 395). Este tipo de voluntarismo o decisionismo ya no basta para hacer de la ley una ley, ni para asegurar su eficacia y validez (Tapia, 2012: 10) pues parte de una mirada objetivista que se desentiende de los sujetos limitándose a ser prescriptiva al momento de fundamentar sus recomendaciones (Mora, 2006).

Podemos explicar esta defensa reduccionista apelando a la “apropiación del sentimiento de inseguridad” (Bauman, 1997), la cual se puede entender a partir de la distinción entre legisladores e intérpretes. Los primeros dominaban el orden mental en la modernidad, haciendo del mundo, uno a su medida y a su creencia, universalizando su conocimiento. En esta tipificación encontramos el iuspositivismo jurídico. Los intérpretes, en cambio hacen del mundo uno que puede interpretarse de múltiples formas. Se corresponde a tiempos en que la interculturalidad es la nueva forma de concebir nuestro mundo tan diverso. En esta tipificación ubicamos al ser humano capaz de dar significado a las cosas, dejando de reducirlo únicamente a lo “racional”.

El derecho tradicional buscaría apropiarse de la inseguridad de las personas, cuyo sentido común les impide llegar a descifrar el mundo subyacente tal como lo hacen los legisladores. Sin embargo estamos en tiempos en que dichos sujetos son los verdaderos intérpretes del contexto cultural que deseamos comprender, para establecer leyes y precedentes que realmente se vinculen con lo que se espera normar. Es más, dicha sociedad se manifiesta a través de reglas, normas y códigos informales o implícitos (Da Matta, 2000: 35).

Si renunciamos a un enfoque que por mucho tiempo fue el único existente ¿cómo acceder ahora a mi objeto de estudio? Como establecimos, una ciencia jurídica reduccionista partiría de una realidad objetiva y generalizable, en donde lo particular y contextual no tiene suficiente valor. Por el contrario proponemos una jurisprudencia de sistemas como entrada epistemológica, la cual, explica Granado (2001), concebirá la realidad como un complejo sistémico en cuyo conocimiento paulatino vamos profundizando a lo largo de la historia y en el que el derecho se ubica como un subsistema formal dentro de uno más amplio, que conocemos comúnmente como la cultura.

[ 60 ]

Utilizando este enfoque epistemológico el derecho se abre a la cultura de modo que no lo ahoga en las limitaciones iuspositivas de la dogmática, sino que lo dilata, por arriba, hacia la axiología y, por debajo, hacia la sociología, todo ello sin perder de vista la íntima conexión que el derecho tiene con los demás sistemas en cuanto participa en ellos como estructura jurídica de los mismos: esta visión holística es una visión teórica y cultural del derecho ya que trata de concebirlo como una totalidad inmersa en la totalidad del mundo y que solo desde una perspectiva de totalidad puede comprenderse y funcionar adecuadamente (Granado, 2001: 175).

Una vez que se ha tomado una posición epistemológica, es posible proponer una metodología acorde a una mejor visión del derecho y su relación armónica, integral e interdisciplinaria a partir de sus propios conceptos, de su campo de acción y sus límites (Muro, 2008: 68). Con ello nos referimos a una metodología cualitativa de naturaleza hermenéutica horizontal interesada en la comprensión interna de los fenómenos en estudio, mediante la participación abierta y consciente de los actores y sujetos implicados y en estudio (Mora, 2006: 33). Tal como establece Barragán (1994: 144), no queda otro camino que tratar de dotar de alguna forma de validez intersubjetiva a la selección de fines, aun a sabiendas de que no es posible evaluar todas las preferencias valorativas de los miembros de una sociedad en un mismo continuo,

y que las respuestas que puedan obtenerse no serán absolutas. Para el derecho tradicional en esto radica su defecto: explica y predice demasiado poco debido a su falta de generalización (Atienza, 1989).

Para terminar de desvincularnos de todo intento de objetivación de la vida social, ya sea en la función legislativa o jurisdiccional, elegiremos a continuación una metodología que nos permita acceder a la compleja realidad jurídica, integrada por las dimensiones normativa, fáctica y valorativa, con aspectos lógico, ontológico, lingüístico, sociológico y axiológico, vinculados con las realidades psicológicas, históricas, económicas, ideológicas y éticas (Muro, 2008: 68-69). Acto seguido construiremos nuestras técnicas.

#### 4. TÉCNICAS, CULTURA Y PRECEDENTES VINCULANTES

Ahora bien, para llevar a cabo los fines propuestos, debemos proponer una serie de técnicas legislativas, las que constituirán el conjunto de procedimientos, recursos, pericias, instrumentos, herramientas, requisitos o reglas prácticas orientados por la metodología para arribar a la verdad científica deseada (Muro, 2008: 68). Si el método consiste en el camino para arribar al conocimiento, las técnicas serán los procedimientos concretos a seguir para transitar las fases del método científico, considerándosele un sistema que permite concretizar un propósito en función de su utilidad (Muro, 2007).

[ 61 ]

La función de las técnicas escogidas será construida interactivamente, garantizándole a la norma una sólida base de sustentación al momento de ser aplicada (Barragán, 1994: 145). Sin embargo, además del doctrinarismo e ideologismo partidario, es el lobby no regulado la mayor amenaza a las premisas de la técnica legislativa y de la racionalidad normativa, estando presente en todas las fases e instancias del proceso nomogenético, dándose un juego de transacciones al margen de argumentos y razones y, por lo mismo, alejado de lo que supone la técnica legislativa (Tapia, 2012: 11).

Por ello es que, de un modo u otro, para que las ponderaciones no corran el riesgo de caer en meras asignaciones arbitrarias, es necesario establecer con claridad cuáles son las magnitudes sobre las cuales se realiza la evaluación, y cuáles son los criterios generales que se aplicarán a la misma (Barragán, 1994: 140). De otro modo la forma jurídica es entendida únicamente como un evento de ejercicio del poder, como un hecho material que en principio

no se basa en ninguna regla sino en una condición fáctica expresando un dominio sobre el mundo y las cosas (Rodríguez, 2010: 29), un modo de establecerse, perdurar y convertirse en dominación y autoridad para estructurarse, estabilizarse, reproducirse y transmitirse (Tonkonoff, 2012).

En este punto es que debemos trascender los postulados de casos aislados, de historias noveladas y reiteradas de los casos judiciales que extrapolan situaciones ajenas y particulares. Dichos insumos se han convertido en la única fuente del laboratorio jurídico de los precedentes vinculantes que fija el Tribunal Constitucional. Consideramos que, de acuerdo con nuestro enfoque epistemológico, esa metodología debería ser superada a fin de poner énfasis en la búsqueda y descripción de otros datos tomados de la realidad que contribuyan a una real dimensión de la situación problemática para el trabajo de creación judicial. De lo contrario, la ciencia del derecho degeneraría en vicio:

[ 62 ]

El Derecho degenera en vicio si, al amparo de la Dogmática, se pretende olvidar la trascendencia jurídica de los postulados axiológicos y las exigencias sociales. Ambos reduccionismos yugulan la virtualidad de los avances dogmáticos y empobrecen lamentablemente la Ciencia del Derecho al impedirle comulgar, por un lado, con los valores y, por otro, con las realidades sociológicas y, en último término, al desvincular al Derecho de la cultura (Granado, 2001: 176).

Aplicar nuestras técnicas exige un enfoque que rebase la dicotomía entre conocimiento especializado experto y el conocimiento burdo del sentido común, también denominado como el del “idiota racional” que opera siempre bajo motivaciones predecibles, al menos para los que detentan el conocimiento experto. Al ser universalista este tipo de racionalidad, bastará con el conocimiento experto para imponer las leyes mecanicistas que, supuestamente, develarían el funcionamiento de toda la realidad social. La opinión de los actores y las actoras no será secundaria, será inútil, ya que ni ellas y ellos saben lo que quieren. Si el jurista va a partir del derecho para volver a él, debe proporcionarle nuevos elementos sistematizados, que no han sido incorporados al acervo jurídico, enriqueciendo la dogmática (Muro, 2007:5).

En este proceso la dimensión sociológica constituirá uno de los pilares del fenómeno jurídico, sin cuya consideración las normas vigentes no serían eficaces (Granado, 2001: 182). Aunque los juristas se desentiendan de los problemas que suscita la eficacia de la norma, como si bastara con que estas

sean válidas y vigentes, la verdadera vigencia de una norma no radica en su dimensión formal, sino en su aplicación efectiva en la práctica social, dependiendo no solo del ajuste de la norma a la realidad normada, sino también, y principalmente, de su posicionamiento en línea con las exigencias y necesidades sociales al momento a las que el derecho debe responder eficazmente (Granado, 2001: 182). Se manifiesta, así, el impacto de la metodología y sus técnicas en las políticas públicas.

La elaboración de las leyes y de los precedentes judiciales deberá su importancia no solo a sus efectos generalizados y coercitivos, sino a que representa uno de los principales instrumentos para la definición y ejecución de las políticas públicas necesarias para atender las necesidades de la población. En efecto, si el derecho es una herramienta de la transformación social, económica, política y cultural permanente (Muro, 2008: 70), la técnica legislativa escogida irá de la mano con políticas públicas que tengan “pretensión de justicia política”, para lo cual deben tener en cuenta las condiciones lógicas, empíricas, ecológicas, económicas, sociales, etcétera, de la posibilidad real de su concreción (Gómez, 2013).

Recordemos que las políticas públicas deben seguir una serie de pasos a mencionar: evaluar el costo-beneficio social; analizar la prioridad junto a los beneficios que se desprenderán de su acción; la consistencia interna; y los indicadores económicos, de eficiencia y eficacia (CIPE, 1996). Comprenderemos con ello, entonces, cómo influyen las leyes en el desarrollo y cambio de las relaciones políticas y económicas, significado un proceso capaz de regular el cambio institucional y que permitiría establecer procesos de planeación legislativa acordes con las dinámicas de Reforma del Estado (Rodríguez, 2000).

[ 63 ]

## 5. ABRIR LAS CIENCIAS JURÍDICAS

Este es el motivo por el que se debe insistir en que el procedimiento de producción normativa y judicial se convierta en un puente para debatir a través de mesas de trabajo debidamente constituidas, a partir de diferentes enfoques y disciplinas sociales y dentro de un contexto de restricciones normativas, los fenómenos de la realidad que orientan el contenido de estos. En otras palabras: hay que abrir las fronteras jurídicas dentro de la tarea legislativa o judicial, a fin de hacer que tanto las leyes como los precedentes vinculantes



se construyan con una metodología que permita analizar fenómenos complejos y con diferentes consecuencias, que rebasan con creces las dimensiones causalistas con las que se quiere emparentar todo problema.

Al fin y al cabo, no se debe perder de vista que el objetivo es la construcción de instituciones jurídicas congruentes, consistentes internamente con el sistema jurídico al que se integran. Además se debe insistir en el monitoreo para el seguimiento y la implementación de los precedentes judiciales que todo proceso post legislativo exige. Más aún, para que una modificación normativa logre la adhesión de sus destinatarios, facilitando la eventual creación de la norma y su obediencia, requerirá de la elaboración y análisis de un diagnóstico de las conductas e intercambios a institucionalizar, detallando las cuestiones problemáticas y las necesidades prácticas que se pretenden limitar y solucionar dotando a las normas jurídicas de legitimidad y legitimación haciendo posible su eficacia (Rodríguez, 2000: 85-86), abonando el terreno para hacer más factible su legitimidad empírica (Barragán, 1994: 145).

[ 64 ]

Crear que la legalidad formal de las normas garantizará que reciba la aceptación social necesaria para su desempeño eficaz, es creer que la autoridad formal de la cual se encuentran investidos los legisladores, así como la reconocida experiencia en la materia, será razón suficiente para fortalecer la consecución de las normas, tomando en cuenta más a las personas que a la calidad de los argumentos que sostienen dichas personas (Barragán, 1994: 134). Es como ya había adelantado Schmitt: desde el punto de vista jurídico al momento de establecer las normas se cree que no existen personas reales ni fingidas, sino meros puntos de imputación que deben obediencia absoluta (Schmitt, 1998).

## 6. EXPERIENCIA EN EL TRIBUNAL CONSTITUCIONAL

En el caso del Tribunal Constitucional el uso de técnicas contextualizadas al ámbito cultural del orden social, lo pondría en una situación ventajosa para el diseño de normas formales, no solo dotadas de una adecuada técnica legislativa, sino adecuadas para la permanencia y la ejecución de políticas públicas eficientes que permitan realmente alcanzar el bienestar individual y colectivo al que todos aspiramos. Nos referimos a leyes tendientes a realizar la justicia, el bien común y proporcionar la seguridad jurídica (Muro, 200:10). Como Granado (2001) establece:

El Derecho no es solo una Ciencia pura, centrada en la norma jurídica y elegantemente desentendida de los problemas valorativos y sociales, sino que es también una Ciencia Moral, Política, Económica y Social, pues su misión consiste básicamente en la conformación justa de la sociedad para el logro de la paz civil en un entorno de bienestar según las circunstancias determinadas por el espacio y el tiempo de que se trate (Granado, 2001: 181).

Es preciso modificar el viejo derecho por un mejor derecho, superando la ficticia sustentabilidad de las leyes por sí solas, puesto que nos encontramos en una época de constante adaptación normativa en responsabilidad con las futuras generaciones, y con determinados elementos de la naturaleza que producen recursos que mueven la economía mundial (Montoro, 2001: 165).

Planteamos, en primer lugar, atender la opinión de especialistas en la materia que sea objeto de discusión. De este modo se ampliará el debate, posibilitando al legislador y al magistrado contar con un panorama más amplio de la problemática que atañe a la sociedad. En efecto, la creciente complejidad y especialidad de la producción normativa, exige que se soliciten intervenciones externas, colaboraciones y consultas, tanto de entidades privadas o de expertos, que puedan aportar un conocimiento especializado en la elaboración de las normas.

[ 65 ]

A ello se suma la formulación de encuestas e instrumentos de recolección de la opinión interdisciplinaria de expertos, así como mesas de los funcionarios encargados de su ejecución. Esta legislación de la democracia o de la participación se caracteriza por la intervención de órganos consultivos o de entidades externas en el proceso legislativo, que además de convertirse en un elemento positivo de modernización del ordenamiento, permiten introducir la evaluación *ex ante* de la norma, ya que si bien tales órganos no colaboran estrictamente en la decisión, contribuyen a mejorarla sustancialmente (Montoro, 2001: 156-157).

Sin embargo, la excesiva vinculación a la consulta de los órganos referidos, presenta el riesgo de modificar subjetivamente las fuentes de producción del derecho, aportando su experiencia al legislador, a cambio de nutrir la norma de excesivas reglas tecnicizadas, preceptos finalistas, o expresiones de ciencia o técnica, así como expresiones ambiguas (Montoro, 2001: 157). Para evitar este camino, se necesita tener una apertura interdisciplinaria desde

las ciencias sociales, capaz de rebasar los tecnicismos, amparando su planteamiento en investigaciones realizadas con datos empíricos de sentido común. En efecto, la recolección de información integrará investigaciones realizadas con fuentes primarias, para lo cual se necesitará un área especializada en esta materia. El derecho no puede seguir trabajando individualmente.

Se entiende así que Melossi sostenga que la sociología surge a causa del fracaso de los controles políticos y legales, ya que sin el conocimiento de las regularidades sociales del comportamiento humano, los gobiernos carecen de poder y son incapaces en épocas de movimientos y organizaciones sociales (cit. En Ayo, 2014: 285). Es así como la labor de ponderación de los valores que realicen los legisladores no puede ser de naturaleza estrictamente teórica, sino que debe ser desplegada de manera pública en la instancia prelegislativa, como un modo de someter el constructo lógico argumental a la interacción con las categorías de la práctica política (Barragán, 1994: 140).

## 7. CONCLUSIONES

[ 66 ]

1. La técnica legislativa se encarga de proporcionar los lineamientos para la elaboración de disposiciones jurídicas. Es importante recurrir a ella, ya que en esta etapa se configuran los primeros documentos normativos que tienen como objetivo encontrar en la ley, la respuesta a los problemas que un país encarna.
2. El desarrollo de toda ley corresponde a un acto de voluntad política cuya justificación no puede apelar únicamente a condiciones formales, debido a que estas son reglas dicotómicas que lo exigen todo o lo rechazan todo, por lo cual resulta insuficiente para aproximarse a la compleja construcción de tal voluntad. Tampoco debe asumirse un reduccionismo que permita insistir en una metafísica supuestamente trascendental que se superponga a los hechos fácticos. Ello equivale a rechazar desde el inicio todo rastro de complejidad. El enfoque sistémico que hemos planteado nos permitirá diversificar nuestro enfoque, volviéndolo interdisciplinario, enriqueciendo las técnicas legislativas a nuestra disposición.
3. Se debe poner énfasis en la existencia de relaciones sociales que son la garantía del reconocimiento y permanencia del Estado, pero reiterando

que la fuerza o fuente de las conductas socialmente validadas no brota del ordenamiento jurídico del Estado, sino de las entrañas de las prácticas sociales. De lo contrario reincidiremos en modelos abstractos, de letra muerta, divorciados de la realidad concreta.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

1. Aguiló, Ll. (2012). “Técnica legislativa y seguridad jurídica”. En *Hemiciclo*, N° 7, pp. 17-30.
2. Atienza, M. (1989). “Contribución para una teoría de la legislación”. En *Doxa*, N° 6, pp. 385-403.
3. Ayo, E. (2013). “Prevención del delito y teorías criminológicas; tres problematizaciones sobre el presente”. En *Estudios socio-jurídicos*, N°16 (2).
4. Barragán, J. (1994). *Cómo se hacen las leyes*. Caracas: Planeta.
5. Bauman, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes - Editorial CIPE (1996).
6. “Directory of Public Institutes in Emerging Markets”, Washington. Citado en CEPAL (2004). *Política y políticas públicas*, N° 95.
7. Da Matta, R. (2000). “Lo social y lo estatal desafiando el milenio”. En *Nueva Sociedad*, N° 162, pp. 33-40.
8. García, G. (1997). “La criminología en la modernidad y en la postmodernidad” En *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas*, N° 5.
9. Granado, I. (2001). “Técnica legislativa y función consultiva”. En *Anuario jurídico de La Rioja*, N° 6-7, pp. 173-203.
10. Gómez, F. (2013). “Políticas públicas críticas para y desde América Latina”. En *Política y Cultura*, N° 40, pp. 79-98.
11. Montoro, M. (2001). “Técnica legislativa y evaluación de las normas”. En *Anuario jurídico de La Rioja*, N° 6-7, pp. 155-172.
12. Mora, M. (2006). “Objeto y función de la sociología jurídica”. En *Abra*, N° 35, pp. 29-34.
13. Muro, E. (2007). *Algunos elementos de técnica legislativa*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
14. ——— (2008). “Enseñanza de la técnica legislativa”. En *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho*, N° 11, pp. 63-91.

15. Rodríguez, E. (2010). “¿Es posible una sociología jurídica crítica? Elementos para una reflexión”. En *Opinión Jurídica*, N° 17, pp. 19-34.
16. Rodríguez, R. (2000). “El proceso de producción legislativa. Un procedimiento de diseño institucional”. En *Elementos de técnica legislativa*. Miguel Carbonell y Susana Pedroza (coordinadores), México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 79-91.
17. Schmitt, C. (1998). *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires: Struhart.
18. Tapia, J. (2012). “Teoría de la argumentación, racionalidad y técnica legislativa”. En *Hemiciclo*, N° 7, pp. 7-15.
19. Tello, F. (2011). “Las esferas de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth”. En *Revista de sociología*, N° 26, pp. 45-57.
20. Tontokonoff, S. (2012). “La cuestión criminal. Ensayo de (re)definición”. En *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*.

## “Ante la ley”, un relato kafkiano

GONZALO PORTOCARRERO MAISCH

**Resumen:** Se analiza el relato “Ante la ley” de Franz Kafka, aludiendo, primero, a su carácter desconcertante y complejo, así como a su interpretación condicionada a una interpretación personal y socio cultural. Se propone, desde una interpretación kafkiana, la ley como un campo que excluye a los desposeídos, encubriendo el abuso y la injusticia. Para acceder a ella, los individuos deberán tomar sus propias decisiones, y no resignarse frente a las dificultades que se les impongan.

**Palabras clave:** Ley, resignación, injusticia.

***Abstract:** This paper analyzes “Before the Law” by Franz Kafka, citing its bewildering and complex nature and also its interpretation conditioned to a personal and sociocultural interpretation. From a Kafkaesque interpretation, the law is presented as a field that excludes the dispossessed, that whitewashes abuse and injustice. For accessing to it, individuals must make their own decisions, and not resign themselves to the hardships that are placed on them.*

***Key words:** Law, resignation, injustice.*

[ 69 ]

La parábola es una historia que pretende transmitir en un lenguaje sencillo una enseñanza profunda. Jesús predica contando parábolas y se dirige a un público que está preparado para escucharlas, que de alguna manera las está esperando. La parábola es entendida por quien ya está dispuesto a cambiar de actitud. El relato funciona como una iluminación que hace visible lo que ya estaba allí, en el inconsciente del oyente/lector, pero aún oscuramente, careciendo de forma y certeza. De allí que la parábola arranque a quienes, gracias a ella, ordenan sus presentimientos, un “¡ajá, así era la cosa!”.

El relato de Franz Kafka, “Ante la ley”, es una parábola que no cumple con todas las reglas del género, pues, aunque sea breve, dista de ser clara. La narración abre un laberinto de posibilidades de comprensión donde el entendimiento puede quedarse extraviado, sin llegar, siquiera, a objetivar lo que allí se plantea. No obstante, esta naturaleza desconcertante del texto puede también atribuirse a la inexistencia de un público que quiera seguir, o asumir, las lecciones que el texto kafkiano ofrece. Y, como veremos, la parábola de Kafka nos llama a un cambio revolucionario de actitudes. Algo de lo que probablemente no queremos saber.

[ 70 ] La parábola cuenta la historia de un campesino que pretende entrar “en la ley”. Pero el guardián que está en la puerta de la morada de la ley se lo prohíbe. No obstante, esta prohibición no es absoluta ni, tampoco, está respaldada por una amenaza clara. En realidad la puerta de entrada al edificio de la ley está abierta pero el guardián que la custodia no autoriza la entrada al campesino. El aspecto fiero del guardián de la ley hace que el campesino espere en la entrada. Además, el guardián le advierte que allá dentro de la morada de la ley, hay otros guardianes mucho más temibles. Le dice al anhelante pero asustado campesino “Si tu deseo es tan grande haz la prueba de entrar a pesar de mi prohibición. Pero recuerda que soy poderoso. Y solo soy el último de los guardianes. Entre salón y salón también hay guardianes, cada uno más poderoso que el otro. Ya el tercer guardián es tan temible que no puedo mirarlo siquiera”.

La ley se representa como una suerte de edificación compuesta de salones sucesivos, cada uno de ellos protegido por guardianes que inspiran terror. Se sugiere que todos repiten lo que hace el último, el que está junto al campesino; es decir, amedrentar y prohibir el acceso al espacio siguiente. Entonces pese a que la puerta de la ley no esté trancada, entrar resulta muy problemático pues exige hacer caso omiso de prohibiciones terroríficas. Pero en el relato no se explica la razón de estas disposiciones. Hecho que resulta inesperado y contra intuitivo pues, en el campo de lo público, la ley se define como una posibilidad abierta para todos. Y si el campesino acude a la morada de la ley es porque está buscando justicia. Pero resulta que las cosas no son como deben ser pues la entrada a la morada de la ley está impedida por figuras intimidantes.

El campesino se desconcierta ya que piensa que la Ley debería ser accesible para todos y que el guardián debería facilitar su entrada. Incluso, en el

inicio de la historia, el campesino le pregunta al guardián si acaso más tarde le permitirá ingresar. Y el guardián le responde “Tal vez... pero no por ahora”. El hecho de que la negación no sea categórica abre una perspectiva de esperanza. Entonces el pobre hombre decide aguardar. ¿Y qué cosa espera? Hay dos posibilidades: que el guardián se apiade de él y/o que se junte más gente de manera que puedan forzar su entrada en la ley. Digamos que sea por compasión del vigilante, o por una rebelión de los que buscan justicia, el campesino podría entrar al edificio de la ley.

Pasa el tiempo y el pobre hombre trata de conmover al guardián para que autorice su entrada en el espacio de la ley. Pero el guardián no le hace mayor caso. A veces hay una conversación insustancial entre ambos pero los años transcurren y el campesino envejece. Finalmente es un hombre anciano al borde de fallecer, entonces “todas las experiencias de esos largos años se confunden en su mente en una sola pregunta “Todos se esfuerzan en llegar a la ley —dice el hombre— ¿cómo es posible entonces que durante tantos años nadie más que yo pretenda entrar?”

El guardián le dice “junto al oído con voz atronadora... Nadie podía pretenderlo porque esta entrada era solamente para ti. Ahora voy a cerrarla”.

[ 71 ]

Llegamos entonces a la otra esperanza del pobre hombre. Si conmover al guardián no funciona entonces lo que cabe es esperar que otros más como él se presenten ante la ley, pues asume que “todos se esfuerzan en llegar a la ley”. No obstante, en contra de su expectativa ocurre que nadie —nunca— llega al lugar donde él está. Eso no lo entiende.

La respuesta del guardián es quizá el centro de la parábola. La ley podrá ser igual para todos pero cada uno entra a ella por un lugar diferente. Y aquel espacio que él vigilaba correspondía al pobre hombre que acaba de morir y que nunca se dio cuenta que esa entrada era para solo él pues siempre pensó que solo hay una entrada que sirve para todos. Nunca se le ocurrió pensar que es cada uno quien tiene que decidir su propio camino hacia la ley.

Pero aquí debe considerarse otro aspecto. El guardián cumple su deber con satisfacción. Hay una impronta sádica, deshumanizada, en su comportamiento. Como si desconocer al campesino le produjera una gran satisfacción. De allí que se pueda inferir que la ley está guardada por gentes que impiden su acceso a ella. Y que encuentran muy satisfactorio este oficio. Resulta que los



“guardianes” de la ley no están para que esta se cumpla sino para gozarse con el sufrimiento de aquellos que la esperan.

Pero el problema central está en el pobre hombre, en su incapacidad de rebelarse ante el guardián, en su estrategia de conmovirlo a través de su humillación, como si la exhibición de su debilidad fuera a detonar un sentimiento de empatía en alguien que no conoce y que no se muestra interesado en su humanidad. El campesino es el hombre común que busca justicia y que comparece ante la ley como agraviado, como persona que clama por una compensación. Pero la vehemencia de su reclamo no sirve para nada. Ni siquiera comprende lo que le pasa. En realidad es un (auto)excluido pues, de un lado, a los guardianes no les interesa su reclamo, y hasta se divierten con su padecimiento, y, de otro lado, él no tiene la convicción suficiente para “indignarse” para “invadir” la ley, para apostar su vida a la posibilidad de entrar al espacio adonde siente que tiene todo el derecho de estar.

[ 72 ]

Entonces, ¿cuáles son los “aprendizajes” a que esta parábola nos invita? Primero, la gente no está interesada en hacer cumplir la ley. Menos aún aquellos que son sus guardianes. Segundo, si la ley puede llegar a cumplirse no es mediante un “amotinamiento” como piensan muchos de aquellos que buscan justicia. En realidad cada uno tiene su propia manera de entenderse con la ley. Y la gente humillada y sin poder está excluida de la ley.

Entonces si queremos que la ley se cumpla tenemos que luchar por nuestra propia justicia, sin esperar ayuda o, aún menos, tratando de suscitar la pena del poderoso.

Kafka nos invita a desconfiar de la autoridad y de sus cantos de sirena. “Es por tu propio bien” se nos repite melosamente. Para Kafka la ley es una utopía negada por los fuertes, un falso consuelo para los débiles. Solo desde una afirmación personal es posible una lucha por acceder a los derechos que ella prescribe pero que el mundo niega.

## II

En algún momento Kafka, escribe a Felice Bauer: “La verdad interna de un relato no se deja determinar nunca, sino que debe ser aceptada o negada una y otra vez, de manera renovada, por cada uno de los lectores u oyentes”. Esta perspectiva problematiza la idea de una verdad definitiva, de un mensaje

determinable mediante una interpretación “objetiva”, “científica”. Y este enfoque resulta especialmente pertinente en el caso de los relatos kafkianos que pueden ser leídos de maneras muy diferentes. Digamos que el significado del relato no está totalmente dentro de la propia narración. Parte de este significado es aportado por el lector desde sus coordenadas personales y socio culturales. Por tanto los textos kafkianos son como los textos bíblicos que abrigan infinitas posibilidades de significación. Son textos “abiertos” que demandan una interlocución y exégesis siempre renovada. Su significado va cambiando con la época en que son leídos.

Durante el auge del marxismo, cuando la esperanza en una sociedad mejor, y la creencia en la solidaridad de los oprimidos, eran las apuestas justicieras del momento, el texto que comentamos tenía que ser apreciado como propio de un individualismo anarquista y depresivo; como afirmando una actitud fatalista que siempre es una tentación pero que debe ser rechazada pues implica concesiones inaceptables al “pesimismo burgués”. En la figuración marxista, alternativa al relato de Kafka, los campesinos se agolparían por miles o millones frente a la entrada de la ley y los guardianes no podrían resistirlos de manera que en muy poco tiempo, los pobres se adueñarían del reino de la ley. Entonces la historia de Kafka sería como una fábula que simboliza los extremos a los que la gente puede ser conducida por el individualismo y la resignación.

[ 73 ]

Ahora, en los tiempos que corren, la situación es muy diferente. En la actualidad podemos comprender el relato kafkiano no como una pesadilla que debe evitarse mediante la solidaridad de los explotados, sino como la tragedia a la que nos empuja la resignación servil y el pensar que los demás pueden apiadarse del dolor ajeno. O sea que en esta época neoliberal la fábula kafkiana puede entenderse como un relato desencantado pero bastante realista pues nos confronta con la realidad del momento en que vivimos. En su búsqueda de justicia y salvación los hombres corrientes deben desconfiar de los poderosos y hasta de las gentes como ellos para tomar, con valor, sus propias decisiones.

Kafka considera a la ley como la forma en que encubre el abuso y la injusticia. Los ricos recurren a la ley mientras que los pobres y los débiles quedan fuera de su protección, esperando una justicia que nunca llega. La denuncia de Kafka es contundente pero también extrema. De hecho no es posible interacción social sin ley. Freud, por ejemplo, pensaba que la ley es

básicamente la prohibición de un deseo. En la base de la obediencia a la ley está la renuncia a una satisfacción que de realizarse llevaría al antagonismo y la violencia. Podemos querer una propiedad ajena pero ese deseo no autoriza el robo. En realidad, la ley puede justificarse de muchas maneras, todas ellas muy razonables. No obstante, pese a todo, el relato de Kafka nos habla de una realidad frente a la cual no debemos cerrar los ojos.

## La sociología jurídica: una ciencia social en construcción

JAIME R. RÍOS BURGA

*A Mariano H. Cornejo,  
fundador de la sociología jurídica peruana.*

“Vemos nacer una nueva ciencia de la vida transdisciplinar donde la sociología jurídica como parte de la sociología y teoría social enriquece su análisis y síntesis de las nuevas problemáticas estructurales y culturales de la civilización moderna colonial global en crisis y transformación”.

[ 75 ]

**Resumen:** El presente artículo intenta reconstruir el desarrollo teórico de la sociología jurídica en sus etapas clásica, contemporánea y actual. Asimismo, seguir el curso teórico de su construcción en América, principalmente en América Latina, es decir, en las dependencias e interdependencias teóricas en sus fundamentos para proponer, de acuerdo con la nueva teoría y epistemología de la ciencia, la construcción de una teoría sociojurídica multidimensional que dé cuenta de las nuevas situaciones y problemáticas presentes en la actual transformación civilizatoria societal global.

**Palabras claves:** Sociología jurídica, teoría social, transdisciplinariedad, multidimensionalidad, sistema mundo moderno colonial.

**Abstract:** *This article attempts to reconstruct the theoretical development of legal sociology in his classic, contemporary and current stages. Also, follow the theoretical course of its construction in America, mainly Latin America, ie, dependencies and theoretical interdependencies in their rationale for proposing according to the new theory and epistemology of science today building a multidimensional socio-legal theory that gives account of new situations and problems that exist in today's global civilization societal transformation.*

**Keywords:** *Legal sociology, social theory, transdisciplinarity, multidimensionality, modern colonial world system.*

## INTRODUCCIÓN

La sociología jurídica es una ciencia que se ocupa de la influencia de los factores sociales en el derecho y de la incidencia que tiene este en la sociedad. Nace bajo la influencia teórica multiparadigmática de la sociología clásica, encontrando su mayor desarrollo en Europa, América del Norte, Estados Unidos y Canadá, con estudios como los de Cotterrell, Bergalli, Abel, Sánchez y Treves. En América Latina es en el Brasil donde cobra mayor presencia como destaca Oscar Correas. En el Perú su nacimiento se vincula a los estudios sociojurídicos clásicos del positivismo y a la corriente funcionalista estructural, como nos muestran los estudios de Mariano H. Cornejo, José Mejía Valera y Aníbal Ismodes Cairo. A lo largo del siglo XX evoluciona como área específica, de forma paralela a las teorías sociológicas y las teorías del derecho contemporáneo.

En este curso histórico de la sociología jurídica abordaremos, primero, la reconstrucción teórica de su objeto en las etapas de la sociología clásica y la sociología contemporánea. En segundo lugar, precisaremos aspectos centrales de su contenido teórico específico; y, finalmente, en tercer lugar, presentaremos aspectos teóricos y temáticos del debate actual sobre de la sociología jurídica.

[ 76 ]

## LA SOCIOLOGÍA CLÁSICA Y CONTEMPORÁNEA

La corriente sociológica positivista tenía como objetivo el conocimiento social bajo el modelo clásico de la ciencia física y la biología. Así, para Augusto Comte, la sociología jurídica estudia los hechos sociojurídicos a partir de la observación, la experimentación, la comparación y la investigación histórica de los hechos sociales. Pero su macro sociología como filosofía perdió de vista la especificidad de la relación derecho-sociedad. En contraste Herbert Spencer desde una perspectiva micro sociológica y la influencia de la biología, postula que la sociología jurídica se centra en el estudio de la evolución natural de la sociedad o grupos humanos en sus formas estructurales e institucionales cada vez más complejas.

Para Emile Durkheim, la sociología jurídica investiga los hechos sociales en su estructuración material y simbólica como expresión del proceso de integración social y sus valores simbólicos y normas sociojurídicas que la definen como metas desde sus actores. Punto en gran parte coincidente con el enfoque

funcionalista-sistémico de Talcott Parsons y estructural-funcional de Robert Merton. Martuccelli, al referirse a la diferencia de Parsons con Durkheim, destaca con razón que el papel de la acción racional de los actores en la vida sociojurídica depende de los “fines posibles”, de acuerdo con el marco de relaciones sociales y de situaciones constituidas y visibles donde se constata que la acción no configura al sistema, sino que obtiene de él su racionalidad. Por tanto, para Parsons, coincidiendo con Max Weber, es clave la importancia del sentido subjetivo de la acción social, son las formas de acción instituidas e internalizadas por los actores bajo la forma de normas las que definen y delimitan el sentido de las acciones. El significado de la situación y de la acción excede siempre al actor individual, aun cuando este permanezca relativamente indeterminado. En resumen, en la vida social las competencias normativas cumplen un papel fundamental en la organización de las relaciones sociales institucionalizadas y cada vez más sistémicas.

Perspectiva que encuentra en Max Weber y sus seguidores toda una propuesta metodológica comprensiva. Desde la teoría de la acción la sociología jurídica debía descubrir las causas profundas del sentido de significados y motivos de la acción subjetiva e intersubjetiva de los actores sociojurídicos como individuos. Corriente que encuentra su desarrollo hoy en las sociologías normativas del individuo, como los planteados por Martuccelly y De Singly en su “individuación cotidiana”. En esquemas teóricos integrados como los planteados en la “teoría del sujeto” de Alain Badiou o desde la tradición fenomenológica en estudios sociojurídicos cada vez más cercanos al mundo de la vida, como nos muestran los estudios presentes en América Latina, como es el caso chileno en los trabajos teóricos y de casos de la edición realizados por Ricardo Salas Astrain.

[ 77 ]

Perspectiva tipológica y modélica que contrasta con la epistemología dialéctica e histórica de Marx, para quien la sociología jurídica aborda las relaciones sociales de una formación social concreta en su movimiento sociohistórico marcado por la lucha entre las clases sociales. La sociología jurídica aquí da cuenta de la dinámica general de una formación social en sus estructuras y superestructuras de conflicto, poder y situaciones de desigualdad sociojurídica. No olvidemos que para Marx el desarrollo del capitalismo y la burguesía lleva a expandir su modelo de economía y sociedad, política y juricidad en una creciente privatización y diferenciación social entre las clases de la sociedad capitalista. Sociedades en permanentes procesos de auge y crisis que redefinen, producto de los nuevos equilibrios de poder entre las clases, sus relaciones sociojurídicas

como expresión del conjunto de sus relaciones sociales. En este mismo camino creativo aportes actuales como los de Slavoj Žižek integran los nuevos problemas de la situación global en sus tendencias que, juntas, conforman un sistema pero alejados de los últimos vestigios del historicismo evolucionista.

La sociología jurídica contemporánea ha enriquecido las teorías clásicas sociojurídicas positivistas, comprensivas y marxistas. Hoy, como vengo planteando desde 1996, se hace necesaria la construcción de un modelo de esquemas integrados en el marco de una teoría sociológica y teoría social de la complejidad. Esquemas teóricos más integrales, que superen los presupuestos epistémicos eurocéntricos en sus líneas directrices y contenidos de teorización sociológica jurídica clásica objetiva y subjetiva, intersubjetiva y simbólica. Veamos así cómo se va superando el neopositivismo sociológico jurídico contemporáneo, centrado en la herencia estructural del positivismo y el funcionalismo parsoniano y mertoniano contemporáneo.

[ 78 ]

Por ejemplo, para Douglas y Johnson, la tarea central de la sociología es el estudio de la experiencia humana en todas sus formas. En esta perspectiva, lo jurídico amplía su visión y ubicación en el campo sociológico. En esta misma línea, pero desde el punto de vista estructural, Peter Blau piensa que la tarea más característica de la sociología jurídica es el análisis estructural de las diversas formas de diferenciación, de sus interrelaciones, de las condiciones que las producen y los cambios que introducen en ellas y de sus influencias en las relaciones sociales vinculadas a las normas.

Otras sociologías y teorías sociales como las feministas, de la sexualidad y cuerpo, de la raza y el racismo, como anota Michele Dillon, recogen e integran aportes de todas las tradiciones anteriores para construir modelos comprensivos y explicativos más concretos de la vida social. Aquí lo normativo adquiere en toda su individuación, socialización e institucionalidad jurídica cada vez más una mayor importancia, por los nuevos problemas acuciantes que trae la globalización de las sociedades.

Desde una visión y teoría sistémica, para Niklas Luhmann la sociología jurídica centra su mirada en un sistema específico de relaciones de comunicación en sociedad. Pues la sociología como sistema estudia la sociedad sin hombres, es decir, los procesos de estructuración autopoietica en su diferenciación y complejidad. La particularidad de lo jurídico, la especificidad de la norma, el fundamento de la legitimidad, el poder, los derechos fundamentales, los

rasgos propios del procedimiento jurídico, las conexiones del derecho con la política, la economía, etc., en sus particularidades, conforman un subsistema que la sociedad diferencia para ordenar un ámbito específico de comunicaciones como reproducción autopoietica.

Su particularidad como sistema social es su aspecto normativo como ámbito de las expectativas normativas de conducta y su generalización como regulador social está marcada por el código binario justo/injusto, legal/ilegal, ajustado a derecho/no ajustado a derecho como parte de la sociedad concreta. Positividad sociojurídica que adquiere legitimidad como expresión de un programa en el marco de un sistema del derecho como constitución social de la personalidad, la formación de expectativas generalizadas de comportamiento, la satisfacción de las necesidades económica y el ámbito de la elaboración de decisiones, que incluyen los derechos políticos y la igualdad jurídica o igualdad ante la ley.

En la perspectiva teórica de Barry Wellman la sociología jurídica formaría parte de la estructura social, es decir, las estructuras profundas o los modelos regulares de redes sociojurídicas que se encuentran debajo de la frecuentemente compleja superficie de los sistemas sociales. Para Richard Gelles y Levine Ann, la sociología jurídica forma parte del campo de estudio sistemático de los grupos y sociedades que construyen los humanos y de la forma en que estas relaciones afectan nuestra conducta sionormativa. Y, acorde con el esquema teórico de John Macionis y Ken Plummer, la sociología jurídica se preocuparía del estudio sistemático, riguroso y científico de la relación entre la sociedad y la norma y viceversa. El constructivismo estructural y genético procesa un nuevo marco teórico de la sociología jurídica en un nuevo esquema integrado desde los aportes de Durkheim, Weber y Marx. Autores como Wright Mills ubicarían la sociología jurídica no ya como una ciencia fría y ajena a la experiencia humana, sino como un campo sionormativo que expresa las relaciones de vida y poder presentes en la sociedad.

[ 79 ]

Para Antony Giddens, la sociología jurídica se ubicaría en el entramado entre el actor y las instituciones sociales en sus prácticas materiales y subjetivas, en el equilibrio resultante entre la producción y la transformación de la sociedad. Mientras que para Pierre Bourdieu, la sociología jurídica se ubicaría en el marco de las luchas en el campo de fuerzas sociales y los *habitus* sociales ordenando y controlando las diferentes formas de capital: económico, social, cultural, simbólico, en sus situaciones de producción y reproducción específicas de los vínculos individuales, sociales e institucionales.



La fenomenología, el interaccionismo simbólico, la etnosociología, la dramaturgia contribuyen a enriquecer el desarrollo teórico de la sociología jurídica sobre todo como destaca Wolf, desde las sociologías de la vida cotidiana. Para Alfred Schutz, por ejemplo, la sociología jurídica debe en su especificidad investigar el conocimiento del mundo intersubjetivo de los actores como presente vivido en su simultaneidad a partir de sus tipificaciones y recetas en el mundo social de la vida. Mirada que cobra mayor profundidad con los aportes de Peter Berger y Thomas Luckmann, para quienes los sociólogos deben explorar los mundos que previamente le son desconocidos —como los guetos dentro de la ciudad, cultos religiosos, o la privacidad, el mundo detrás del escenario de los cirujanos, líderes militares o bandas de rock—, pero también deben investigar el reino del comportamiento y normas que es familiar para ellos y la mayoría de la gente en la sociedad, mediante la experiencia directa o noticias.

[ 80 ]

A diferencia de las tres corrientes anteriores, que se nutren del positivismo, la teoría del conflicto o la teoría de la acción, vemos surgir hoy una cuarta corriente de integración sociológica que evalúa toda la producción anterior y la revoluciona teóricamente. Un esquema de esquemas nuevos para el conocimiento sociojurídico objetivo y subjetivo, macro y micro, intersubjetivo y simbólico de la vida social.

En esta línea, George Ritzer argumentaría que la sociología jurídica como ciencia multiparadigmática estudia la sociedad y normas en todos sus niveles y relaciones macro y micro sociales. Por mi parte, plantearía la hipótesis teórica social y sociológica de que la sociología jurídica investiga las correlaciones materiales y simbólicos entre los agrupamientos sociales y sus normas en creciente globalización transcultural como relaciones sociales en sus leyes, patrones, tendencias, modelos de producción, reproducción y cambio en toda su unidad y diversidad como formación social; es decir, conocer la vida social y sus normas en sus relaciones de individuación, socialización, organización sociotecnológica, información, comunicación, identidades e institucionalidades.

La sociología jurídica, como parte de la ciencia social, nos permite comprender e institucionalizar democráticamente el mundo que nos rodea, prevenir dificultades y problemas, tener éxito en la vida personal, familiar, comunal y profesional, y tomar decisiones responsables sobre nuestro futuro como personas en agrupamientos sociales sustentables. En nuestro caso, la sociolo-

gía jurídica peruana tiene el desafío como política científica de contribuir a organizarnos como sociedad política de vida. Descolonizar un pensamiento jurídico de control y dominación, construyéndonos en la unidad y diversidades del cambio civilizatorio global. Por tanto, construir institucionales entre la autonomía e interdependencia en funcionamiento, estructuración y cambio global. Un proyecto colectivo civilizatorio de peruanidad que universaliza al Perú como sociedad afirmando una política sociojurídica de vida.

### LA PROBLEMÁTICA TEÓRICA DE LA SOCIOLOGÍA JURÍDICA

La sociología jurídica como campo de investigación centra su atención en los factores sociales que inciden en la organización, estructura, desarrollo y concepción del derecho y del Estado. La sociología jurídica o sociología del derecho (*Rechtssoziologie, Sociologie du droit, Sociologia del diritto, Law & Society o Socio-legal Studies*) ya se ha convertido en una disciplina independiente. Sus fuentes y predecesores son diversos:

- (a) Las teorías sociológicas del derecho de juristas como H. Kantorowicz (1911), E. Ehrlich (1913), T. Geiger (1934), R. Treves (1966) y J. Carbonier (1969);
- (b) La concepción del judicialismo, la jurisprudencia sociológica y el realismo jurídico norteamericanos (1880-1945);
- (c) La importancia otorgada a los fenómenos políticos jurídicos en las teorías generales de los clásicos de la sociología: K. Marx (1957), E. Durkheim (1893), M. Weber (1923), T. Parsons (1951). Sus aportes desde diferentes concepciones y puntos de vista: lucha de clases, integración, racionalización y sistematización, enriquecieron el conocimiento sociojurídico en una perspectiva diferente del modelo normativo de la dogmática y filosofía jurídica pre moderna;
- (d) Las teorías de N.S. Timacheff (1939) y G. Gurvitch (1940) elevaron su nivel de contenido;
- (e) La influencia de la escuela polaca de L. Petrazycki (1955) también influyó en su desarrollo;
- (f) Los estudios de campo interaccionista (H.S. Becker, 1963) y etnometodológicos (A. Cicourel, 1968) sobre desviación y control marcaron su influencia.

Si tuviéramos que periodificar su desarrollo en Europa, Estados Unidos, América Latina y el Caribe, podríamos destacar cuatro etapas centrales como lo hace A.J. Arnaud (1988) y agregarle hoy una nueva:

1. La etapa de configuración (hasta 1913 aproximadamente);
2. La etapa de consolidación (período de entre guerras);
3. La etapa de realización de estudios empíricos (1950-1970);
4. La etapa de nueva discusión de marcos teóricos (1970-2003);
5. La etapa de integración sobre la base de investigaciones concretas (2004-2015).

[ 82 ] En esta perspectiva cabe destacar por ejemplo nuevos modelos teóricos, como el modelo sistémico autopoietico de Niklas Luhmann; el modelo práctico o constructivista estructural de Pierre Bourdieu; la teoría de la acción comunicativa y normativa de la modernidad de Jürgen Habermas, Bauman Zygmunt, la discusión epistemológica diferencial o postmoderna como la Critical Legal Studies Movement de Boaventura de Sousa Santos, 1989 o los estudios de Pietro de Barcellona, 1996; el modelo constructivista derivado de la formulación problemática de la conducta y el razonamiento en modelos de inteligencia artificial (H.A. Simon), entre otros modelos que se difunden en las revistas de la especialidad.

Vemos por ejemplo cómo las lecturas sociojurídicas desde el modelo de Niklas Luhmann en América Latina, con aportes como los de Hugo Cadenas, Artur Stamford, Nathaly Mancilla, adquiere importancia en el estudio e investigación de las paradojas de la diferenciación del derecho en Chile y la región caracterizada por sus diferentes situaciones y por las reformas, principalmente la reforma procesal penal. Tendencias marcadas estructuralmente por su autonomía, aceleración, permeabilidad y juridificación social en creciente internacionalización y entre viejas y nuevas exclusiones. Adquiriendo aquí la sociología del derecho la tarea de reenfocar su preocupación por las condiciones sociales del derecho para la justicia e inclusión en la creciente y contingente diferencia de las paradojas. Toda una sociopoiesis del derecho, como destaca Marcelo Arnold.

Para Arthur Stamford la decisión judicial y los cambios sociales desde la óptica de la teoría de sistemas con un sentido social cobra cada vez más im-

portancia. El análisis sociojurídico de los discursos de los ministros y jueces, las lógicas de construcción social de las organizaciones formales e informales, la igualdad y diferencias de sexo y género, el papel de los nuevos medios de comunicación, vinculan comunicacionalmente relaciones de sentido social cambiantes en el tiempo. Por su parte, el estudio de la constitución chilena y los derechos fundamentales muestra cómo la política interfiere la clausura operativa del derecho en sus disposiciones e institucionalidad. Para Felipe Pérez, el Tribunal Constitucional como organización sistémica es un claro ejemplo de un subsistema en relación permanente con el subsistema político, como expresión a su vez de las relaciones existentes en la sociedad. Entre las normas irrenunciables y aseguramiento como imperativo normativo se ubican en el centro del sistema como formas de diferenciación en redes operativas de decisión, acoplándose estructuralmente a los códigos y programas de los sistemas funcionales de acuerdo con los casos concretos. Los jueces, la información, la política, los recursos y entornos marcan los eventos de decisión. Aquí la sociología organizacional cobra relevancia e importancia para la solución de los diversos problemas sociojurídicos. En este marco multiparadigmático los modelos interdisciplinarios en la gestión sostenible de las organizaciones sociojurídicas van tomando cada vez más importancia.

[ 83 ]

La antroposociología jurídica aporta todo un cúmulo de modelos, como destacan Carlos Reynoso y Paulo Martins, para mejorar las dinámicas de redes organizacionales desde teorías no utilitaristas afirmando nuevas teorías como las de Bhabha, Hall, Caillé, entre otros desde las nuevas dinámicas y movimientos sociales reales y virtuales. Aquí también Bruno Latour la enriquece con sus aportes actor-red, al cual podríamos agregarle actor-red-mundo transcultural de vida sociojurídico.

La problemática sociojurídica apertura y precisa sus temáticas en una investigación disciplinar, interdisciplinar y multidisciplinar. Investiga los procesos sociales implicados en la creación y organización del orden jurídico; problemas de regulación normativa; cambio social y cultural (*v. gr.* conflictos étnicos); control social (*v. gr.* prisiones); justicia penal y civil; resolución de conflictos y nuevas formas de mediación social (*v. gr.* arbitraje); toma de decisiones (*v. gr.* jurado); cambios en las profesiones jurídicas (jueces, fiscales, abogados, notarios); formas de regulación administrativa; derechos humanos; conflictos laborales; transformación del espacio público y privado; desarrollo de nuevas formas jurídicas en empresas y en el mercado global; problemas en la articulación de organismos y regulaciones internacionales.

## HACIA UNA TEORÍA SOCIOJURÍDICA MULTIDIMENSIONAL

La sociología jurídica investiga teóricamente la relación entre los actores sociales y el poder normativo de la sociedad. Como señala Rafael Márquez se preocupa de dar cuenta de la correlación entre la estructura de la realidad social y el orden jurídico. Para ello se hace cada vez más urgente el estudio del derecho como fenómeno social desde un nuevo esquema integrado sociológico, multifacético y multidimensional, de los fenómenos sociojurídicos.

La sociología jurídica, como disciplina, se nutre de la teoría sociológica, de la teoría social y de la teoría del derecho global como de su integración transdisciplinaria. Ya Durkheim, fundador de la sociología jurídica moderna, afirmaba que la sociología jurídica investiga: a) cómo las reglas jurídicas se han constituido real y efectivamente, es decir, las causas sociales que las han originado; y, b) su funcionamiento en sociedad. Mientras para Gurvich, otro intelectual destacado del siglo XX, la sociología jurídica centra su estudio, análisis e investigación de la realidad social plena del derecho en todos sus planos de profundidad y en la variedad casi infinita de sus tipos.

[ 84 ]

La teoría social y sociológica le proporciona sus conceptos generales. Por ejemplo, el funcionalismo sociológico sistémico ubica categorías como: racionalización, acción, coacción social, control social, conciencia colectiva, rol, status, movilidad social, aculturación, anomia, etc. Mientras que la sociología de Marx destaca conceptos como: base económica, fuerzas productivas, relaciones de producción, modo de producción, modo de intercambio, modo de distribución, modo de consumo, clases, poder, superestructura, Estado, instituciones político-jurídicas, ideología, etc.

Teorías y modelos que desde la integración o el conflicto posibilitaron el conocimiento científico de los hechos sociojurídicos de la modernidad clásica como productos sociales. Marcos teóricos que hoy se transforman producto de las nuevas situaciones y problemáticas en nueva teorías de integración y del conflicto de la sociedad global.

Aquí, los estudios postmodernos han contribuido también a enriquecer los estudios e investigaciones sociojurídicas. Si bien desde unas miradas singulares y a veces en un relativismo extremo, no podemos negar cómo su crítica al racionalismo positivista sociojurídico lleva a estudios e investigaciones concretas en toda su estructuración, subjetividad, intersubjetividad y mundo simbólico.

Los aportes de Michel Foucault con sus investigaciones sobre los censos, escuelas, hospitales e iglesias en sus procesos estructurales de individuación y socialización de los cuerpos y las emociones es un ejemplo saltante. Pues nos muestra cómo los procesos de control social profundizan la extensión de la racionalización y burocratización en las organizaciones. Una construcción de poder que marca la vida individual y colectiva respondiendo a los tipos de estructuración social construidas sociojurídicamente. Tipos de discurso como meta narrativas que tratan de controlar y dominar la vida social en toda su cotidianidad.

En esta línea de investigación, los aportes de Michel Maffesoli contribuyen al reconocimiento del desarrollo de una nueva sociabilidad y ética de nuestro tiempo en sus nuevos agrupamientos y cambiantes institucionalidades. Dinámica marcada por un relativismo generalizado como pluralización social donde la lógica del “debe ser” da paso a la lógica del “ser”. Una vida donde lo invisible o lo subterráneo como heterología cobra fuerza cotidiana dando sentido a los nuevos procesos de individuación, socialización e identidades. Donde no se busca una sustancia precisa: Dios, Estado, Institución, sino algo mucho más indefinido en un juego hedonista creciente en la vida social. Un cambio de la estructuración vertical machista como solución del padre-todopoderoso. Una sociedad compleja que hay que comprender bajo un nuevo encantamiento de una filosofía de vida, donde demasiada ley mata a la ley.

[ 85 ]

Por otra parte, estudios como los de Erving Goffman nos conducen desde las actuaciones a conocer la vida sociojurídica de los actores en sus posiciones sociales y las dimensiones de su acción real subjetivas. El dominio reflexivo creciente de los actores en condiciones de interacción. El respeto del marco se asocia al cumplimiento de las normas, no solo como deberes sino como derechos en una sociedad democrática igualitaria, pero también cada vez más diferenciada. Reglas y técnicas que van más allá de lo estrictamente normativo. El cumplimiento de una etiqueta laxa, inestable e incierta entre la autenticidad y la diferencia. Sociojurídicamente las instituciones totales despojan a los actores de sus identidades, anulan la libertad individual y colectiva produciendo y reproduciendo estigmas sociales que crean y acrecientan diferentes formas de violencia social.

En otros términos, vivimos una realidad social múltiple, frágil y cambiante donde corresponde la capacidad de dejarnos ver o escondernos de la mirada de los demás. Goffman escribe:

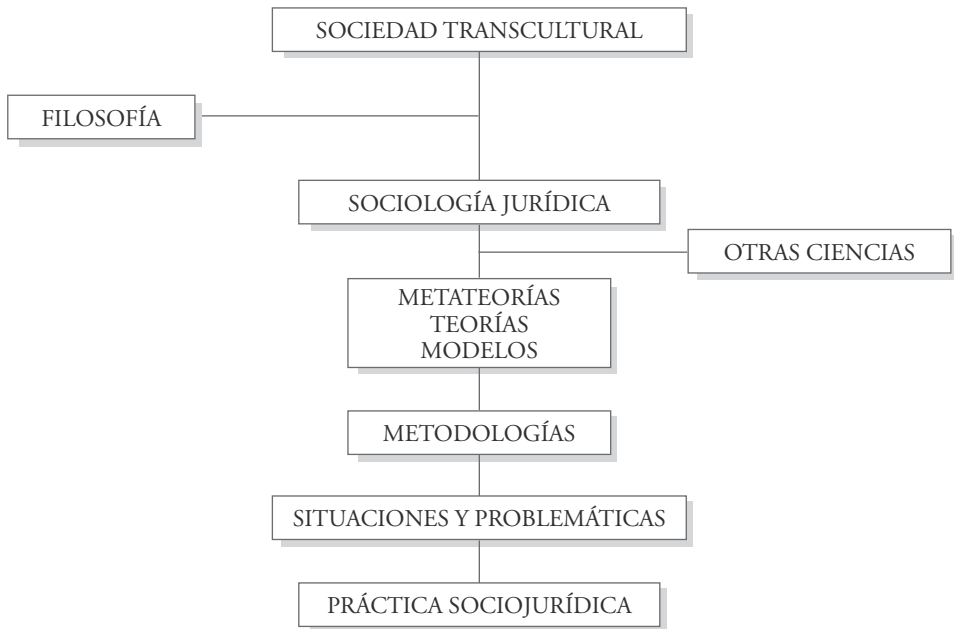
“Entre las normas que el individuo en sociedad está obligado a respetar, existe un grupo importante del cual uno se desvía sin causar perjuicio ni preocupación a otras personas más que a uno mismo. Infringir estas normas tiene principalmente por efecto cuestionar la reivindicación tácita de cada uno en cuanto a ser una persona con competencia y carácter morales. La imagen ofendida es la propia imagen del ofensor.”

Aquí, el derecho dimana de la sociedad, es un producto de las relaciones sociales. Pero, si bien todo fenómeno sociojurídico es un fenómeno social, no todo fenómeno social es un fenómeno sociojurídico. De ahí que la sociología jurídica trate de establecer correlaciones entre la estructura de la realidad social desde sus actores y el orden jurídico analizando el vínculo entre las normas de sociabilidad, los grupos sociales, las sociedades globales y los nuevos tipos de derecho que le corresponden.

Al estudiar las relaciones entre el orden jurídico y la realidad social, el derecho es analizado como un objeto dimanante de los factores sociales, al mismo tiempo que se analizan los efectos de ese orden jurídico creado sobre la

[ 86 ]

HACIA UN ESQUEMA INTEGRADOR DE INVESTIGACIÓN



FUENTE: Elaborado por Ríos Burga, Jaime.

realidad social, es decir, su interacción recíproca. Fronteras que se enriquecen con su encuentro y límites dentro de sus propios campos (*v. gr.*, la dogmática jurídica, filosofía del derecho, historia del derecho, jurística sociológica, etc.) y otros campos de la ciencia social, la ciencia natural y filosofía en la nueva unidad de las ciencias.

Un esquema teórico metodológico macro micro sociojurídico que posibilita una investigación de los actores estructurales y las normas en toda su dinámica y cambio societal transcultural. Construir alejados de todo etnocentrismo bajo el nuevo paradigma civilizatorio de la ciencia la sociología jurídica peruana, como proyecto socio político nacional global de sociedad y cultura, descolonizando la ciencia social e inscribiéndola en su universalidad al desarrollo al servicio directo de nuestros pueblos como sociedad organizada.

En otros términos, lejos de toda imitación, nos apropiamos crítica y creativamente de todos los aportes sociojurídicos y creamos nuevas teorías y modelos con los cuales investigamos y resolvemos los problemas sociojurídicos concretos en la creciente diferenciación global. Integramos de manera reflexiva y crítica, ante los nuevos fenómenos globales, toda la herencia de la modernidad y premodernidad sociojurídica y desde nuestras propias especificidades en América Latina, como bien estudia Jorge Larraín.

[ 87 ]

La especificidad de las situaciones se enmarca en el contexto de la nueva dinámica del capitalismo cognitivo y del poder global que redefine las temáticas sociojurídicas clásicas del estado nación moderno. Las problemáticas sociojurídicas de América Latina aparecen espacialmente en su singularidad como periféricas al sistema global. La relación clásica centro/periferia de nuestra modernización dependiente se redefine en todos sus aspectos en una nueva dinámica teórica sociojurídica de orden y crisis sistémica global. Vemos surgir nuevos discursos sobre la transformación de la sociedad, el Estado y el pluralismo sociojurídico en el contexto de un capitalismo periférico, así como la transformación del capitalismo corporativo global.

En este nuevo escenario las teorías sociojurídicas clásicas se ven limitadas para explicar los nuevos fenómenos sociojurídicos. Se hace imperioso construir marcos teóricos específicos e integrados para dar cuenta de los mismos. Por ejemplo, los bloques de integración internacional (Unión de China y los países de Asia, Unión Europea, ALCA, MERCOSUR, ALIANZA DEL PACÍFICO, etc.), ubican nuevos procesos sociojurídicos de orden económico, social,



tecnológico, político, ideológico y cultural global. Aquí, solo la investigación multidisciplinaria, interdisciplinaria y disciplinaria con marcos teóricos integrados y específicos enriquece el conocimiento de las transformaciones en curso. Los fenómenos sociojurídicos se constituyen en un sub sistema del sistema social global.

La sociología jurídica tiene el desafío de construirse como teoría de una ciencia social integrada. Consolidar la investigación empírica y teórica, asociando su análisis cualitativo y cuantitativo al conocimiento de las profundas transformaciones en curso en todos sus aspectos de manera interrelacionada y en toda su individuación, socialización e identidades. Ninguna problemática sociojurídica de orden económico (globalización, pobreza o riqueza), social (nuevas formas de familia, corrupción, drogadicción, nuevos movimientos sociales), política (crisis y redefinición del papel del Estado nación, institucionalidad global, etc.), jurídica (legislativa, judicial, doctrinas, profesional, etc.) e ideológica (nuevos grupos religiosos, industria cultural, multiculturalidad) queda al margen de una explicación sociojurídica en la interdependencia global.

[ 88 ]

La superación y enriquecimiento de las perspectivas positivista, estructural, sistémica, fenomenológica, a partir de un nuevo esquema de esquemas teórico integrado: macro-micro, objetivo-subjetivo, intersubjetivo-simbólico, permite construir conocimientos representativos. Un nuevo programa general de investigación que desde la teoría y los casos más representativos, su relación y comparación, dé cuenta de la vida social mundial y sus soluciones.

## **PROBLEMÁTICAS DE INVESTIGACIÓN SOCIOJURÍDICA**

- Problemas teóricos.
- Problemas metodológicos.
- Áreas: económica, social, política, normativa, ideológica, cultural.
- Disciplina, interdisciplinaridad y multidisciplinariedad.
- Casos:
  - Gobernabilidad.
  - Lo público y lo privado.
  - Poder.
  - Nuevos actores estructurales globales.

- Familia y otras formas de agrupamientos sociales.
- Administración de justicia.
- Operadores jurídicos.
- Imagen: poder, gobierno, jueces, abogados, clientes, etc.
- Ethos burocrático: administración de justicia.
- Prisiones y delincuencia.
- Derechos humanos.
- Violencia, narcotráfico y corrupción.
- Cultura sociojurídica legal e ilegal.
- Institucionalidad sociojurídica.
- Crisis de pasadas institucionalidades sociojurídicas.
- Ciberespacio y nuevas redes sociojurídicas.
- Profesionalización.
- Práctica sociojurídica.
- Ética y moral sociojurídica.

Tarea científica que nos plantea decodificar el nuevo discurso del poder global con el objetivo de construir una sociología jurídica como ciencia social al servicio de la vida en todas sus formas. Una ciencia que libera todas nuestras potencialidades como bios y cultura en teorías, modelos, hipótesis y prácticas de una sociedad de vida y del conocimiento, alejada como escribiría Bourdieu, de toda “teoría pura”. Una ciencia social comprometida con un orden social justo, libre, solidario y feliz. Una ciencia que no solo da cuenta de la hegemonía global, los nuevos procesos, patrones, tendencias del cambio civilizatorio y societal global acelerados hoy por el impacto de la revolución científico tecnológica y el nuevo modo de desarrollo infocomunicacional, sino que promueve una cultura civilizatoria de vida en democracia sustantiva que cumple con las promesas incumplidas de la modernidad, es decir, en la unidad y universalidad del cambio integra y respeta las diferencias de lo humano, integrando las funciones del derecho en la sociedad y de la sociedad en el derecho.

[ 89 ]

## LA SOCIOLOGÍA JURÍDICA HOY

La integración y diferenciación teórica y temática se hace fundamental para dar cuenta y contribuir a dar solución a los problemas centrales en la humanidad en presente transformación global. Aquí corresponde construir toda una nueva agenda de estudio e investigación en todos sus niveles y aspectos en un diálogo teórico social multiparadigmático intracivilizatorio. Un

conocimiento y análisis de los nuevos roles de los actores globales formales e informales, legales e ilegales, lo que Ulrich Beck denominó los nuevos actores del poder y el contrapoder global. Roles de acuerdo con la nueva dinámica sociedad-normas que como sistema construya de manera real un orden socio jurídico democrático global.

Por otra parte, ante la crisis estructural de la institucionalidad moderna y/o de modernización colonial dependiente es central investigar las nuevas organizaciones de todas sus formas y contenidos económicos, sociales, jurídicos, políticos y culturales, como también en su expresión sociojurídico en los poderes legislativo, judicial, electoral, la administración del estado, los institutos penitenciarios, nuevos poderes legales e informales, etc.

[ 90 ]

Asimismo dar importancia al estudio e investigación de las sociedades en transformación, en sus normas y valores como sus procesos de institucionalización en globalización, integración y conflictos. Se hace fundamental también en el cambio civilizatorio el conocimiento teórico metodológico y temático de las nuevas situaciones y problemáticas presentes como las nuevas formas de control y regulación del poder y contrapoder global. De igual forma, de los nuevos problemas sociojurídicos que trae la vida social cotidiana en sus espacios económicos, infocomunicacionales, sociales, ocio, industria cultural, religiosos, etc.

Una investigación transdisciplinar que nos encamine a construir en diálogo inter e intra civilizatorio sociedades y normas comunes y de respeto de las historias culturales y valores propios. Una cultura civilizatoria de vida desde los profundos problemas cotidianos de la vida en urbanización global. Una ciencia creativa de vida que a la vez que contribuye a organizar agrupamientos bajo normas de vida, se orienta y autorreproduce como un contrato social que apuesta por políticas de vida social. Una cultura civilizatoria que legitima la vida como especie y cultura.

Constatamos así que a nivel mundial surgen nuevos autores como Roger Cotterrell, David Nelken, Alan Hunt, Vincenzo Ferrari, Volkmar Gessner, H. Rottleuthner, Gunther Teubner, Mathieu Deflem, Max Travers, Reza Banakar, Boaventura de Sousa Santos, Marc Galanter, Yves Dezalay, David Trubek, Bryant Garth, Brian Tamanaha, Sally Engle Merry, Ronen Shamir, Michael McCann, Heinz Klug y Jacques Comaille, entre otros científicos sociales del derecho contemporáneos reconocidos. También que la sociología jurídica

viene expandiéndose y tomando fuerza en los últimos años en América Latina y el Caribe. Podemos entre algunos sociólogos/as del derecho latinoamericanos destacar a Roberto Gargarella, Eliane Junqueira, Wanda de Lemos Capeller, Carlos María Cárcova, Oscar Correas, Manuel Jacques, Mauricio García Villegas, Rodrigo Uprimny, Arthur Max y César Rodríguez Garavito, Camilo Borrero García, entre otros.

En todos vemos desarrollarse algunas de las nuevas problemáticas específicas: teoría sociojurídica contemporánea; globalización y glocalización en el campo sociojurídico; movimientos sociales y nuevos actores sociojurídicos; gestión sociojurídica de la seguridad y la violencia; familia, vejez, adolescencia e infancia sociojurídica; reformas y acceso sociojurídico; derechos humanos y discriminación sociojurídica; conflictos sociales y confrontación de derechos en América Latina; debates sociojurídicos en torno a los cambios sociales en Latinoamérica; problemas sociales de Latinoamérica: desafíos al campo jurídico; multiculturalismo, identidad y derecho; legalidad y legitimidad: confrontaciones en torno al derecho; de la ley a las prácticas: confrontaciones sociales por el uso del derecho; derecho, democracia y sociedad; bioética y derecho; educación jurídica y profesiones jurídicas.

[ 91 ]

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Abel, R. (1995). *The Law & Society Reader*. Nueva York: University Press.
2. Amin, S. (1999). *El capitalismo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.
3. Añón, M., Bergalli, R., Calvo, M., Casanovas P. (coordinadores) (1998). *Derecho y sociedad*. Valencia: Tirant lo Blanch.
4. Arnaud, A., Fariñas-Dulce, M. (1996). *Sistemas jurídicos: Elementos para un análisis sociológico*. Madrid: Universidad Carlos III-BOE.
5. Arnold, M. (2006). "Lineamientos para un programa sociopoético de investigación". En Farias, J. Ossadon, J. (editores). *Observando sistemas: nuevas apropiaciones y usos de la teoría de Niklas Luhmann*. Santiago: Ril-Fundación Soles.
6. Arnold, M. Cadenas, H. Urquiza, A. (2014). *La organización de las organizaciones sociales: Aplicaciones desde perspectivas sistémicas*. Santiago: Ril Editores.
7. Badiou, A. (2009). *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
8. Barcellona, P. (1996). *Postmodernidad y comunidad*. Madrid: Trotta.
9. Barcellona, P., Hart, D. y Múckenberger, D. (1973). *L'educazione del giurista*,

*Capitalismo del monopoli e cultura giuridica*. Madrid: Civitas.

10. Bauman, Z. (2010). *El tiempo apremia*. Barcelona: Arcadia.
11. Bauman, Z. (2010). *Mundo consumo*. Barcelona: Paidós.
12. Bauman, Z. (2011). *44 cartas desde el mundo líquido*. Barcelona: Paidós.
13. Bauman, Z. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE.
14. Bauman, Z. (2014). *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?* Barcelona: Paidós.
15. Bergalli, R. (1995). *Las aplicaciones de la sociología jurídica en España*. Oñati: Proceedings Series, N° 19, IISL.
16. Bourdieu, P. (1986). "La sociologie du champ juridique". En *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, París: Minuit.
17. Bourdieu, P. (1999). *Contrafuegos*. Barcelona: Anagrama.
18. Cadenas, H. Mascareño, A. y Urquiza, A. (editores). (2012). *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría. Aportes para el análisis de la complejidad social contemporánea*. Santiago: Ril Editores.
19. Carbonnier, J. (1982). *Sociología jurídica*. Madrid: Tecnos.
20. Castells, M. (1998). *La era de la información* (tomos I, II y III). Madrid: Alianza Editorial.
21. Cornejo, M. (1908). *Sociología general* (tomo I). Madrid: Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández.
22. Cornejo, M. (1910). *Sociología general* (tomo II). Madrid: Imprenta de Prudencio Pérez de Velasco.
23. Correas, O. (Ed.) (1991). *Sociología jurídica en América Latina*. Oñati: IISL Proceedings 6.
24. Cotterrell, R. (1991). *Introducción a la sociología del derecho*. Barcelona: Ariel.
25. De Lemos, W. (1991). "Entre o ceticismo e a utopía: a sociologia juridica latino-americana frente ao debate europeu". En Correas, O., *Sociología jurídica en América Latina*. Oñati: Proceedings 6.
26. Díaz, E. (1992). *Sociología y filosofía del Derecho*. Madrid: Taurus.
27. Dillon, M. (2010). *Introduction to sociological theory*. United Kingdom: Wiley-Blackwell.
28. Domínguez, J., Ramos, M. (coordinadores) (1998). *La joven sociología jurídica en España. Aportaciones para una consolidación*. Oñati: IISJ (Oñati Papers, N° 6).

29. Giner, S., Lamo De Espinosa, E., y Torres, C. (editores) (1998). *Diccionario de sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
30. Goffman, I. (1993). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
31. Goffman, I. (2006). *Frame Analysis*. Madrid: CIS.
32. Goldschmidt, W. (1996). *Introducción filosófica al derecho*. Buenos Aires: Depalma.
33. Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* (Tomos I y II). Madrid: Taurus.
34. Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
35. Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
36. Ismodes, A. (1998). *Ensayos de sociología jurídica*. Lima: San Marcos.
37. Izuzquiza, I. (1990). *La sociedad sin hombres Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Barcelona: Anthropos.
38. Larrain, J. (2005). *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*. Santiago: Lom.
39. Luhmann, N. (1989). "Autoregulation et sociologie du droit". En *Droit et Société*, N° 11-12. París: LGDJ.
40. Luhmann, N. (1993). *Risk: A sociological theory*. Nueva York/Berlin: DeGruyter.
41. Luhmann, N. (1997). *Observaciones de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
42. Luhmann, N. (1998). *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madrid: Trotta.
43. Maffesoli, M. (2009). *El reencantamiento del mundo: Una ética para nuestro tiempo*. Buenos Aires: Delaus Editores.
44. Mancilla, N. (2012). "La constitución (chilena) y los derechos fundamentales ante los intentos desdiferenciadores de la política". En Cadenas, H. Mascareño, A. y Urquiza, A. (Eds). *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría: Aportes para el análisis de la complejidad social contemporánea*. Santiago: Ril Editores.
45. Marquez, R. (1992). *Sociología jurídica*. México: Trillas.
46. Martins, P. (2014). "Redes sociales: un nuevo paradigma en el horizonte sociológico". En Osorio, F. (editor). *Epistemología y ciencias sociales: ensayos latinoamericanos*. Santiago: Lom.
47. Martucelli, D. (2013). *Sociología de la modernidad Itinerario del siglo XX*. Santiago: Lom Ediciones.

48. Martucelli, D y De Singly, F. (2012). *Las sociologías del individuo*. Santiago: Lom ediciones.
49. Pérez, F. (2014). “El Tribunal Constitucional como organización ante el imperativo normativo de los derechos fundamentales”. En Arnold, M. Cadenas, H. Urquiza, A. *La organización de las organizaciones sociales: aplicaciones desde perspectivas sistémicas*. Santiago: Ril Editores.
50. Recaséns, L. (1978). *Sociología*. México: Porrúa.
51. Reynoso, C. (2011). *Redes sociales y complejidad*. Buenos Aires: Sb.
52. Ríos, J. (1996). *Los desafíos de la sociología en el mundo actual*. Lima: IAES.
53. Ríos, J. (2001). *La sociología en San Marcos: Hacia una revolución teórica del quehacer sociológico*. Lima: JRRB.
54. Ríos, J. (2001). “Globalización y crisis de paradigma: hacia una teoría transcultural de la sociedad humana”. En García, O. (editor). *Filosofía, globalización y multiculturalidad. Actas del VIII Congreso Nacional de Filosofía*. Lima: UNMSM.
55. Ríos, J. (2002). *La epistemología naturalista de Herbert Spencer*. Manuscrito no publicado. Lima.
- [ 94 ] 56. Ríos, J. (2002). “Globalización y universidad peruana: los desafíos del post grado en el siglo XXI”. En *I Congreso Nacional de Escuelas de Post Grado de la Universidad peruana*. Lima: EOUP-URP.
57. Ríos, J. (2011). *El quehacer sociológico en América latina: un diálogo teórico con sus actores*. Lima: UNMSM.
58. Ritzer, G. (1993). *Teoría sociológica clásica*. Madrid: McGraw -Hill.
59. Robles, G. (1997). *Sociología del derecho*. Madrid: Civitas.
60. Rodríguez, D. Arnold, M. (2007). *Sociedad y teoría de sistemas*. Santiago: Editorial Universitaria.
61. Salas, A. (2007). *Sociedad y mundo de la vida a la luz del pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual*. Santiago: Universidad Católica Silva Henríquez.
62. Sánchez, J. (1989). *Normativa social: ensayo de sociología jurídica*. México: UNAM.
63. Soriano, R. (1997). *Sociología del Derecho*. Barcelona: Ariel.
64. Stamford, A. (2012). “Decisión judicial y cambios sociales en la óptica de la teoría de sistemas de sentido social”. En Cadenas, H. Mascareño, A. y Urquiza, A. (Eds). *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría: Aportes para el análisis de la complejidad social contemporánea*. Santiago: Ril Editores.
65. Treves, R. (1978). *Introducción a la sociología del derecho*. Madrid: Taurus.

66. Valera, J. (2000). *Sociología del derecho*. Lima: Gráfica Horizonte.
67. Wallerstein, I. (1997). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
68. Wallerstein, I., Briceño-León, R., & Sonntag, H. (1999). *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.
69. Wolf, M. (1982). *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
70. Žizek, S. (2013). *El año que soñamos peligrosamente*. Madrid: Akal.







# CORRUPCIÓN



## Jueces y corrupción: algunas reflexiones desde la psicología del desarrollo moral\*

SUSANA FRISANCHO HIDALGO\*\*

**Resumen:** Este artículo reporta los resultados de un estudio que exploró dos dimensiones de la experiencia moral relevantes para el buen ejercicio de la función judicial: la diferenciación del dominio moral del de las convenciones sociales y la capacidad de reconocer las emociones morales que surgen al enfrentar actos de corrupción. Los participantes fueron jueces especializados y anticorrupción, hombres y mujeres, de la ciudad de Lima. Se utilizó una entrevista cualitativa que hacía uso de casos a los que los entrevistados debían responder. Los resultados indican que si bien los jueces logran reconocer como trasgresiones morales las situaciones estímulo presentadas, no todos predicen experimentar emociones morales negativas de estar ellos en dicha situación, y cuando lo hacen, las razones para ello son fundamentalmente extrínsecas, vinculadas al temor a la sanción o al malestar que les produciría verse descubiertos.

**Palabras clave:** Jueces, identidad moral, razonamiento moral.

**Abstract:** *This article reports the results of a study that explored two dimensions of moral experience relevant to the proper exercise of the judicial function: differentiation between moral domain of social conventions and the ability to*

[ 99 ]

---

\* Si bien la filosofía distingue entre moral y ética, en este trabajo se sigue la tradición psicológica que toma ambos conceptos como si fueran sinónimos. Artículo publicado en la *Revista Memoria*, N° 4, agosto 2008. Lima: IDEHPUCP.

\*\* Esta investigación no hubiera sido posible sin el apoyo del Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la PUCP (IDEHPUCP) y de la Asociación de Jueces para la Justicia y la Democracia (JUSDEM). Agradecemos muy especialmente a Félix Reátegui, Javier Ciurlizza, Maria Isabel Hasembank y Víctor Quinteros. Igualmente agradecemos a la Dirección Académica de Investigación de la PUCP (DAI) por su apoyo a este proyecto. Agradezco también a Carola Flores por su apoyo como asistente de investigación, y a Fernando del Mastro por su generosa contribución bibliográfica con textos especializados de derecho.

*recognize the moral emotions that arise when confronting acts of corruption. Participants were specialist judges and anti-corruption judges, men and women, from the city of Lima. A qualitative interview that made use of cases to which the respondents had to answer was used. The results indicate that, while those judges do recognize the presented stimulus situations as moral transgressions, not all of them could see themselves experiencing negative moral emotions had they been in that situation, and when they do, the reasons for this are mainly extrinsic, related to fear of penalty or the discomfort caused by an eventual exposure.*

**Key words:** *Judges, moral identity, moral reasoning*

## INTRODUCCIÓN

[ 100 ]

No resulta novedad afirmar que existe corrupción en las entidades públicas, la que puede interpretarse como expresión de conflictos éticos profundos por los que atraviesa nuestra sociedad. Aunque hay varias maneras de entender la corrupción, distintas según se trate del sector público o el privado, es común concebirla como el uso y abuso del poder público para provecho personal (Helfer, Alvarado, Gutierrez y Pascasio, 2004), tal como revela la encuesta sobre corrupción realizada en Junio 2007 por el Instituto de Opinión Pública de la PUCP en la que los entrevistados identificaron como “corrupción” el conseguir beneficios particulares aprovechándose del cargo público, estafar y robar en perjuicio de otro, y usar la ley para beneficio propio.

Los peruanos consideran a la corrupción como un problema muy grave, y perciben que es en las instituciones estatales donde ésta prevalece, si se compara con los niveles de corrupción de la empresa privada (Instituto de Opinión Pública de la PUCP, 2007). En este contexto, el poder judicial es, lamentablemente, una de las instituciones más corruptas y desacreditadas del país. Un informe especial de Noviembre 2006 en el que el Instituto de Opinión Pública de la PUCP aborda el tema de la justicia revela que el 65% de los entrevistados considera que no es posible confiar en los abogados, y un 18% piensa que son precisamente los abogados los que incentivan la corrupción en el poder judicial. Como afirma García Belaunde (2004), existe plena conciencia del nivel de desprestigio de los jueces, ya que “todo el mundo que se atreve a pisar el Palacio de Justicia, sabe que entra a una olla de grillos en donde todo pasa y todo vale” (p. 17-18).

En la actualidad la lucha anticorrupción se ha convertido en un tema de gobernabilidad, y han cobrado renovada importancia la verdad, la transparencia y la honestidad, elementos que tienen una significación a la vez ética y psicológica, pues constituyen finalmente comportamientos individuales de las personas. Existe en América Latina en general y en el Perú en particular una creciente preocupación social por el desarrollo de valores, una mayor intolerancia ante la corrupción y el abuso de poder, así como un interés cada vez mayor por construir una sociedad democrática, intercultural y justa (Comisión de la Verdad y Reconciliación 2004; Frisancho, 2002, 2004; Misgeld y Magendzo, 1997; Sime y Tincopa, 2005). Es debido a este reconocimiento que se hacen esfuerzos de diversa índole para desarrollar sistemas éticos más sólidos en las personas y en las instituciones sociales, ya sea —por ejemplo— a través de propuestas educativas de sistema que proponen líneas de acción más o menos generales sobre cómo debe abordarse la educación ética en las escuelas (Ministerio de Educación, 2005) o más específicamente, tratando de enseñar ética a los jueces (ver *El Comercio* del 17 de marzo de 2007) y demandando, desde la sociedad civil, mecanismos de evaluación de los postulantes a jueces y fiscales, de modo que se asegure en la medida de lo posible la selección de personas de “conducta y trayectoria moral intachable” (Asociación pro Derechos Humanos, 2002).

[ 101 ]

El que se considere necesario “enseñar” ética a los jueces peruanos revela algo importante acerca del estado de la administración de justicia en el país y de las cualidades personales de quienes tienen que llevar a cabo esta delicada tarea. Definitivamente, ser juez significa —o debería significar— que se tiene un alto nivel de autonomía moral, de capacidad de discernimiento y de razonamiento crítico. El juicio racional es necesario porque los jueces cumplen la función de impartir justicia en la sociedad de manera independiente, y esta independencia queda garantizada, en parte, por su facultad de razonar con autonomía. Analizando los problemas de independencia del sistema de justicia, el diagnóstico interinstitucional de CERIAJUS (2004) enfatiza lo anterior al afirmar que

“La independencia, implica, entonces, la regla de que los jueces puedan dictar sus fallos premunidos de las garantías suficientes para que éstas se produzcan, sin más consideración que el juicio racional en función de los hechos, la Constitución y la ley...” (p. 33).

Puede afirmarse que, felizmente, la opinión pública entiende cada vez más que desarrollar las más altas capacidades de los jueces es un re-

quisito indispensable para garantizar su independencia. Diversos analistas coinciden en señalar que en las sociedades modernas es fundamental que los jueces tengan pensamiento crítico, resistencia a la corrupción y capacidad de reflexión, ya que la independencia judicial no proviene solo del diseño legal e institucional que se adopte sino principalmente de la conciencia y las capacidades del juez (Ordoñez 2004; Pásara, 2007; Villavicencio, 1999). El planteamiento de “enseñar” ética a los jueces surge al reconocer que la educación moral de los jueces es fundamental para la autonomía del Poder Judicial. Rawls (1971) afirma que la educación moral es una educación para la autonomía, ya que cuando llegue el momento de tener que decidir cada quien sabrá por qué debe adoptar los principios de justicia que se derivan de las condiciones de igualdad en una sociedad de personas morales. La idea es pues que el raciocinio y discernimiento están detrás de las decisiones que los jueces toman, aun cuando estas se basen en la constitución y la ley.

[ 102 ]

Lamentablemente, se sabe que usualmente los abogados egresan de las facultades de derecho con habilidades para el razonamiento legal pero sin mucha capacidad para razonar sobre asuntos morales complejos (Mangan, 2007), lo que atenta precisamente contra la principal función que los jueces deben cumplir. En este estado de cosas, es llamativo que las investigaciones psicológicas acerca del desarrollo moral y la formación del comportamiento ético de los funcionarios públicos sean escasas en nuestro país. Teniendo el problema de la corrupción un importante componente psicológico, hasta donde conocemos no existen en el Perú investigaciones orientadas a explorar esta problemática desde una perspectiva psicológica del desarrollo cognitivo. Aunque análisis psicológicos de los porqués de la corrupción se han hecho muchos, éstos casi siempre han invocado a categorías tales como inconsciente, perversión, instinto de muerte, personalidad autoritaria o psicopatía, no han estado orientados a explorar los componentes racionales de la construcción del comportamiento ético ni el papel de las emociones morales en dicho comportamiento, y se han basado en las creencias u opiniones de los autores y no en datos provenientes de la investigación empírica (ver a modo de ejemplo Bruce, sin fecha, 2007; Peña, 2003).

Es pues importante conocer mejor los diversos modos en que los principales actores del poder judicial reconocen y se representan el dominio moral. Además del interés teórico que subyace a este tema, resulta también relevante como fuente para los programas de intervención. Usualmente las transgresio-

nes a la ética y la corrupción han tratado de combatirse con programas que suelen enfatizar el control ambiental (premios y castigos), en lugar de intentar promover los factores psicológicos que funcionan como protección y que distinguen a las personas corruptas de aquellas que no lo son. Identificando el tipo de carencias y los retrasos en el desarrollo moral de estas personas se estará en mejores condiciones de reeducarlas, así como de formar a los futuros profesionales de manera tal que se les ayude a desarrollar estas características psicológicas protectoras.

En este artículo exploro brevemente dos dimensiones de la experiencia moral relevantes para el buen ejercicio de la función judicial: la diferenciación del dominio moral del de las convenciones sociales y la capacidad de reconocer las emociones morales que surgen al enfrentar actos de corrupción.

## **PSICOLOGÍA Y DOMINIOS DE CONOCIMIENTO: DESARROLLO Y CONOCIMIENTO SOCIAL Y MORAL**

Lawrence Kohlberg (1976, 1984a, 1984b) planteó una teoría del desarrollo del juicio moral en la que los individuos reestructuran su pensamiento acerca de cuestiones sociales y morales a medida que desarrollan su estructura cognitiva desde lo más concreto hasta lo más abstracto. Siguiendo la línea de Piaget (1932), Kohlberg asume una postura evolutiva y señala que los momentos de desarrollo del juicio moral por el que atraviesan las personas implican diferencias cualitativas en el modo de pensar, es decir, diferencias en el desarrollo cognitivo. La teoría de Kohlberg plantea que los principios morales se van haciendo universales a través de la toma de perspectiva, la que consiste básicamente en poder situarse en el lugar del otro y analizar cuestiones sociales y morales desde su particular punto de vista. Las diferencias cualitativas que Kohlberg encuentra en el razonamiento de niños, adolescentes y adultos lo llevan a proponer tres niveles de desarrollo del razonamiento y el juicio moral que identifican formas de razonar basadas en los intereses individuales (nivel pre-convencional), en las normas sociales y leyes (nivel convencional) o en principios éticos universales (nivel post-convencional).

La llamada teoría del dominio surge como una crítica a los trabajos de Kohlberg (1984a, 1984b), específicamente a su planteamiento de que solamente en los estadios más altos de desarrollo moral moralidad se diferencia



de convención como base para los juicios morales. Desde el punto de vista de la teoría del dominio, con los trabajos de Turiel y Nucci principalmente (Turiel, 1983, 1998; Nucci, 1989, 2001; Nucci y Turiel, 1978; Nucci, Saxe, y Turiel, 2000), moralidad y convención se diferencian en estadios tempranos del desarrollo y constituyen diferentes sistemas conceptuales y evolutivos. Esto quiere decir que las personas evalúan las trasgresiones morales como negativas aun sin la presencia de regulaciones o normas, mientras que los actos convencionales se consideran equivocados solo si violan una regla o costumbre. En otras palabras, las personas ven los estándares convencionales como alterables y relativos culturalmente, mientras que las prescripciones morales se consideran universales y no modificables. Usualmente consideran que las trasgresiones morales son más serias que las violaciones de una convención, y tienden a ver las acciones prosociales morales como mejores que la adherencia a las convenciones. Específicamente, las respuestas de niños y adultos a eventos en el dominio moral se enfocan en elementos intrínsecos al acto (daño o justicia), mientras que las respuestas en un contexto convencional se centran en aspectos del orden social (reglas y regulaciones).

[ 104 ]

Estas investigaciones han demostrado que aun los niños más pequeños logran diferenciar entre moralidad y convención, lo que para Nucci y Turiel se hace ya, muy intuitivamente, desde edades tempranas (alrededor de los 3 y 4 años). Sin embargo, en sociedades como la nuestra, en las que campea la corrupción, muchos adultos podrían tener dificultades para diferenciar lo moral de lo estrictamente convencional, lo que repercutiría en su capacidad de discernir el curso de acción a tomar en distintas circunstancias.

## **LOS SERES HUMANOS COMO PREDICTORES DE SUS ESTADOS EMOCIONALES: EL CASO DE LAS EMOCIONES MORALES**

El estudio psicológico de las emociones morales se ha incrementando significativamente en los últimos años. Es ahora ampliamente aceptado que éstas tienen un papel relevante en el desarrollo moral pues ayudan a las personas a distinguir características morales en contextos específicos, funcionan como motivación para el comportamiento moral, frenan el comportamiento indeseable o inmoral, y tienen un rol comunicativo que permite revelar nuestras preocupaciones morales tanto a nosotros mismos como a los demás.

Las emociones morales auto-conscientes o autoevaluativas son un grupo particular de emociones para las que la comprensión y la evaluación del *self*<sup>1</sup> resultan fundamentales (Eisenberg, 2000; Tangney y Dearing, 2004; Tangney, Stuewig y Mashek, 2007). Se denomina emociones morales positivas a aquellas que nos permiten entrar en contacto con los demás (la empatía y la simpatía por ejemplo), y emociones morales negativas a las que, a diferencia de las primeras, nos hacen sentir malestar psicológico (por ejemplo, culpa o vergüenza) por haber infringido normas éticas.

Vergüenza (en el sentido del término inglés *embarrassment*) es la menos seria de las emociones morales negativas, e involucra antecedentes, experiencia y manifestaciones no verbales distintas de las de la culpa y la vergüenza (en el sentido del término inglés *shame*). Este primer tipo de vergüenza implica menos rabia contra el *self* y menos interés en hacer correcciones a la conducta pues no se relaciona tanto con trasgresiones morales sino más bien con trasgresiones de convenciones sociales y eventos accidentales por los cuales la gente se siente poco responsable. Vergüenza (en el sentido del término *shame*) es más bien una emoción basada en un estado de desesperanzada y melancolía causada por eventos altamente aversivos relacionados al *self*. La persona avergonzada de sí misma devalúa o condena la totalidad de su ser, experimenta el *self* como fundamentalmente quebrado, se siente autoconsciente acerca de la visibilidad de sus acciones y tiende a evitar a otros. Con este tipo de vergüenza, el *self* completo se siente expuesto y degradado. Al experimentar esta emoción moral frecuentemente existe en la persona el deseo de enmendar o rehacer el *self*, aunque esta relación no es en absoluto directa, pues está mediada por una serie de variables que hacen que, por ejemplo, algunas personas reaccionen con hostilidad y externalicen su rabia precisamente para no enfrentarse con su propia vergüenza (Tangney y Dearing, 2004). Respecto a la culpa, la literatura coincide en señalar que se trata de una emoción moral importante pero menos dolorosa y dañina que la vergüenza. Con culpa se experimenta dolor y arrepentimiento, pero la preocupación está focalizada en una acción concreta, distinta del *self*. Por lo tanto, la culpa se asocia con el deseo de enmendar o rehacer una acción específica y no con la devaluación global del *self* y el deseo de enmendarse como persona.

[ 105 ]

---

<sup>1</sup> Conservamos el término inglés *self*, pues nos parece más preciso. Una traducción al español sería *sí mismo*.

Un aspecto relevante en el proceso de construcción de emociones morales es la capacidad de la persona para predecir su propia experimentación de emociones (o la de terceras personas) en un caso de trasgresión de principios éticos fundamentales, es decir, la capacidad de identificar emociones morales en uno mismo y en los demás (Tangney, Stuewig y Mashek, 2007).

Este proceso ha sido estudiado fundamentalmente en niños, y existe considerable información acerca de la comprensión que estos tienen de las emociones que experimenta un trasgresor que realiza una acción deseada pero inmoral (Arsenio y Kramer, 1992; Arsenio, y Lemerise, 2001; Arsenio y Lover, 1995; Keller, Lourenço, Malta y Saalbac, 2003; Nunner-Winkler y Sodian, 1988), por ejemplo, un niño que desea el caramelo de otro y lo roba sin ser visto o lastima al dueño del caramelo para quitárselo.

[ 106 ]

Aunque el tema tiene interesantes sutilezas, en términos generales los niños de entre aproximadamente 5 y 7 años suscriben un modelo conocido como “happy victimizer” (“agresor” o “perpetrador” feliz), el que muestra que, a pesar de poseer las habilidades necesarias para diferenciar lo correcto de lo incorrecto, este grupo de niños percibe las acciones que obtienen una meta deseada como productoras de respuestas emocionales positivas, aun cuando otros hayan sido lastimados en el proceso. Al centrar su atención en que el agresor obtendrá lo deseado, los niños suelen anticipar emociones positivas; a pesar de mostrar una razonable comprensión moral, estos niños simplemente dejan fuera de su comprensión emociones tales como la culpa, la vergüenza o el remordimiento.

A diferencia de los preescolares, que atribuyen solamente emociones positivas a los agresores, los niños mayores suelen desarrollar patrones más complejos e integradores conocidos como “unhappy victimizer” (“perpetrador” infeliz), pues reconocen que alguien que comete una trasgresión moral que no es detectada tendrá posiblemente sentimientos contradictorios (se sentirá bien y mal al mismo tiempo). Aunque la mayoría de niños construye en el curso de su desarrollo visiones más negativas de la victimización, algunos podrían no llegar a hacerlo, especialmente aquellos que han desarrollado un patrón conductual de agresión constante como estrategia para obtener lo que desean. De hecho, se han encontrado diferencias culturales en estos cambios de perspectiva, por ejemplo, niños en Alemania mostraron una asociación muy fuerte entre la edad y el cambio de perspectiva hacia una visión negativa de la victimización, (Nunner-Winkler & Sodian, 1988), mientras que niños portugueses no la mostraron (Lourenço, 1997).

Si extrapolamos estos resultados al desarrollo adulto, asumiendo que algunos de los niños que muestran una visión positiva de la victimización pueden no corregirla nunca, resulta importante explorar este fenómeno en adultos que se enfrentan día a día con conflictos éticos que ponen en movimiento las dimensiones emocionales de la moralidad, conflictos cuya resolución adecuada demandan de procesos de toma de conciencia de las emociones que se generan a partir de la elección de un curso de acción en particular.

## **OBJETIVO GENERAL DE LA INVESTIGACIÓN**

Los objetivos centrales de este estudio fueron: a) identificar la capacidad de reconocimiento y diferenciación del dominio de las convenciones y el dominio moral en un grupo de jueces del poder judicial peruano, y b) explorar el reconocimiento de emociones morales en sí mismos y en terceros al enfrentar un dilema ético o cometer actos de corrupción.

## **METODOLOGÍA**

[ 107 ]

### **Participantes**

Los participantes fueron trece jueces especializados y anticorrupción (10 jueces especializados y 3 vocales superiores), de ambos sexos (8 mujeres, 5 hombres), de la ciudad de Lima. El muestreo fue de tipo no probabilístico intencional. Participaron ocho jueces especializados en lo civil, dos en lo penal, dos en lo mercantil y uno en familia. Seis de estos jueces tenían entre uno y diez años en el poder judicial, cuatro entre once y veinte años, y tres contaban con más de veinte años de trabajo en esta institución estatal. El 31% de los participantes se encontraba afiliado a alguna asociación profesional.

### **Medidas**

Se utilizó una ficha de datos demográficos para recoger información sobre la edad, estado civil, universidad de procedencia, grado académico alcanzado y experiencia en el poder judicial. Se usaron también tres viñetas (historias impresas) conteniendo las siguientes transgresiones morales: a) mentir sobre las propias habilidades para ganar un concurso laboral; b) no asumir responsabilidades que le corresponden y aceptar que terceras personas las asu-

man, y c) incumplir una promesa a fin de obtener un beneficio económico. Dos de estas viñetas presentaban hechos vinculados al quehacer de un juez y una tercera representaba una situación comercial cotidiana. Con estas historias, mediante preguntas relevantes diseñadas para tal fin, se evaluaron las siguientes áreas:

1. Juicio moral sobre la trasgresión.
2. Atribución de emoción al agresor/victimizador.
3. Atribución de emoción a sí mismo, poniéndose en el caso y asumiendo el rol del agresor/victimizador.
4. Evaluación moral de las emociones atribuidas al agresor/victimizador.
5. Evaluación moral del agresor/victimizador como buena o mala persona.

## ALGUNOS RESULTADOS

[ 108 ]

### **Reconocimiento y diferenciación de moral y convención**

Casi todos los jueces, a excepción de uno, reconocieron las tres transgresiones presentadas en las viñetas como trasgresiones morales, y señalaron que dicho comportamiento es sin lugar a dudas incorrecto.

Respecto a la primera viñeta (María la lavandera), el tipo de transgresión que los participantes identifican es principalmente la falta a la buena fe por el incumplimiento de una promesa así como la trasgresión a las relaciones de confianza que deben primar en la vida social.

Con relación a la segunda viñeta (el juez Inga) el tipo de trasgresión identificada fue la falta de honestidad y veracidad y el tener ventajas inmerecidas o falsas frente a los compañeros, es decir, no someterse con honestidad y transparencia a las mismas reglas de juego. Esta viñeta fue identificada como una trasgresión legal (a las normas y al reglamento) y no moral por uno de los jueces.

En la tercera viñeta (el vocal Barriga) se identifica como trasgresión la colusión y la falta a la imparcialidad del fallo.

No se consiguió mayor argumentación acerca de las razones por las que esas trasgresiones se consideran trasgresiones morales. Por ejemplo, los jueces se limitaron a repetir que se trataba de una trasgresión moral “por ser una falta de honestidad”, y no lograron elaborar acerca de las razones por las cuales es inmoral ser deshonesto. En general, las respuestas a estas preguntas fueron tautológicas y se limitaron a repetir lo anteriormente señalado sin añadir información nueva que permita identificar la perspectiva del juez al hacer el juicio o los criterios que utiliza al razonar sobre lo moral o inmoral de cada situación.

Cuando se les pide que organicen las tres viñetas de la menos grave a la más grave solo un juez señala que las tres situaciones revisten el mismo nivel de gravedad pues son tres diferentes manifestaciones de trasgresiones morales con consecuencias distintas pero igualmente serias y nocivas para la vida en sociedad. Los demás coincidieron sistemáticamente en señalar el caso de María como el menos grave y el del vocal Barriga como el más grave, ya que afecta a terceros y se trata además de un delito de función tipificado en la legislación vigente, por lo que sería una trasgresión legal, una conducta funcional que compete a la OCMA y ODICMA, lo que es evaluado por los jueces como de mayor gravedad que las otras situaciones.

[ 109 ]

Por último, llama la atención que uno de los jueces, frente a la situación de María, señale que él “haría lo mismo” pues se trata de competir en el mercado y en ese contexto comportamientos como el María resultan adaptativos y válidos.

### **Reconocimiento de emociones morales en sí mismos y en terceros**

En relación al reconocimiento de emociones todos los jueces señalan que los personajes de cada una de las viñetas probablemente no sientan remordimiento al hacer lo que hacen. Sin embargo, casi todos —a excepción de uno con el caso de María la lavandera— coinciden en señalar que ellos mismos sentirían grandes escrúpulos en una situación similar, por lo que no se comportarían de esa manera.

Las razones por las que sentirían dichos escrúpulos, sin embargo, varían según el caso. A veces los jueces señalan que “sentirían vergüenza de ser descubiertos” o “temor por haber infringido una regla y que alguien pueda enterarse”, evidenciando razones extrínsecas (desagrado o temor por la crítica,

miedo al “que dirán”, miedo a la sanción) para sus emociones. Otros señalan más bien que “se sentirían mal con ellos mismos” y “no podrían llevarlo bien y vivir así”, lo que indica mayor sensibilidad frente a la incoherencia interna y mayor autonomía en la experimentación de emociones morales tales como la culpa o la vergüenza de uno mismo, lo que refleja a su vez —por lo menos en cierta medida— la construcción de un *self* moral que les permite precisamente experimentar este tipo de emociones. Sin embargo, el primer tipo de repuestas (miedo a ser descubiertos o a la sanción) es el más común, apareciendo en el 80 % de la muestra.

## DISCUSIÓN

[ 110 ]

Sabemos que el desarrollo moral no se restringe a la infancia. Este continua durante la adolescencia, período que es fundamental para la construcción de la identidad de la persona, y prosigue durante el curso de la vida adulta. Muchas nuevas fuentes de motivación para la acción moral se van formando en el curso del desarrollo, especialmente debido a que con la adultez se logra una mayor coordinación entre los diferentes dominios del conocimiento social, y mayor integración entre el razonamiento moral, la identidad y el autoconcepto. Así, la persona desarrolla conexiones entre sus principios morales y su sentido de sí mismo/a que no había construido antes, de modo que ambos sistemas inicialmente desconectados se coordinan e integran. Esto permite que los juicios y creencias morales dejen de ser externos al *self* (cosas que la persona “conoce”) y se conviertan en parte constituyente del mismo, de manera que las preocupaciones morales pasan a ser un aspecto fundamental del modo en que la persona se define a sí misma (lo que la persona “es” y/o aspira a ser) (Bergman, 2002; Damon, 1996). Precisamente debido a esta mayor capacidad de conexión y coordinación entre los distintos aspectos del conocimiento social, los adultos son capaces de predecir —de mucho mejor manera que los niños— la experimentación de emociones morales negativas al imaginarse en una situación en la que violan o anticipan violar sus estándares éticos, lo que no es ya una trasgresión de algo que la persona conoce sino una violación de lo que la persona es o quiere ser.

En este estudio revela que si bien los participantes logran reconocer como trasgresiones morales las situaciones estímulo presentadas, no todos predicen experimentar emociones morales negativas de estar ellos en dicha

situación, y cuando lo hacen, las razones para ello no son siempre razones intrínseca (del propio *self*) sino más bien extrínsecas y sociales, vinculadas al temor a la sanción o al malestar que les produciría verse descubiertos, malestar vinculado a la vergüenza social más que a la vergüenza interna y subjetiva que es producto de haber transgredido un principio moral, haber actuado injustamente y/o haberle hecho daño a otro.

Si bien se trata de un primer estudio preliminar, pensamos que es importante prestar atención a este hallazgo, pues está hablando de la manera en que este grupo de jueces ha configurado su *self* moral. Contrariamente a lo que se esperaría de las personas encargadas de administrar justicia en el país, muchos de ellos no han sido capaces de argumentar sólidamente acerca de las razones por las cuales las transgresiones presentadas son en efecto trasgresiones morales, y no han logrado tampoco predecir que ellos experimentarían vergüenza, culpa o remordimiento si actuaran igual que el personaje de la historia. Cuando estas emociones son mencionadas lo son por lo general en relación al impacto social de la situación más no al malestar subjetivo que nace de la incoherencia interna que se experimenta al anticipar transgredir principios que la persona siente parte de ella misma.

[ 111 ]

Se encontró también que los jueces consideran como más severa aquella trasgresión que está relacionada a su quehacer cotidiano como jueces, y mucho menos severa (y menos inmoral, podría decirse) aquella otra que representa una situación comercial. Aunque el considerar poco grave una trasgresión puede hacer que se reaccione de manera poco intensa y hasta permisiva ante ella (diciendo incluso de manera extrema que se “haría lo mismo” estando en esa situación tal como manifestó uno de los jueces entrevistados), resulta positivo rescatar que las situaciones vinculadas a su ejercicio profesional son las que se evalúan como más severas, lo que sería un indicador de que frente a dichas trasgresiones los jueces experimentarían emociones más intensas (incluso aunque estas estén más vinculadas a lo social que a lo interno) que podrían prevenir actos de corrupción en el futuro.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Arsenio, W. F., y Kramer, R. (1992). “Victimizers and their victims: Children’s conceptions of the mixed emotional consequences of moral transgressions”. *Child Development*, 63, 915-927.



2. Arsenio, W. F., y Lemerise, E. A. (2001). "Varieties of childhood bullying: Values, emotion processes, and social competence". *Social Development*, 10, 59-73.
3. Arsenio, W. F., y Lover, A. (1995). "Children's conceptions of sociomoral affect: Happy victimizers, mixed emotions and other expectancies". In M. Killen y D. Hart (eds.). *Morality in everyday life: developmental perspectives* (pp. 87-128). Cambridge: Cambridge University Press.
4. Asendorpf, J. B. y Nunner-Winkler, G. (1992). "Children's Moral Motive Strength and Temperamental Inhibition Reduce Their Immoral Behavior in Real Moral Conflicts". *Child Development*, Vol. 63, 5, 1223-1235.
5. Asociación pro Derechos Humanos (APRODEH) (2002). Entrevista con el Dr. Jorge Angulo Iberico, presidente del Consejo Nacional de la Magistratura: Familiares exigen jueces y fiscales de intachable trayectoria moral. Recuperado de: <http://www.aprodeh.org.pe/notapress/notas/14ene2002ii.htm>.
6. Bergman, R. (2002). "Why Be Moral? A Conceptual Model from Developmental Psychology". *Human Development*, Vol. 45 Issue 2, 104-124.
7. Bruce, J. (sin fecha). *Otto Kernberg. Poder y personalidad*. Recuperado de: <http://www.idl.org.pe/idlrev/revistas/133/pag32.htm>.
8. Bruce, J. (2007). "¿Educación para la corrupción?" En *Páginas. Centro de Estudios y Publicaciones*, N° 205.
9. Ceriajus. Secretaría técnica (2004). *Los problemas de justicia en el Perú: hacia un enfoque sistémico*. Lima: Poder judicial.
10. Consejo Nacional de Educación (2005). *Hacia un Proyecto Educativo Nacional. Propuesta del Consejo Nacional de Educación*. Agosto 2005. Lima: CNE.
11. Consejo Nacional de Educación (2007). *Proyecto Educativo Nacional al 2021*. Recuperado de: <http://www.cne.gob.pe/pen/>.
12. Damon, W. (1996). "The lifelong transformation of moral goals through social influence". En P. B. Baltes y U. M. Staudinger (eds.) *Interactive minds*. Cambridge: Cambridge University Press.
13. Eisenberg, N. (2000). "Emotion, regulation and moral development". *Annual Review of Psychology*, 52, 665-697.
14. El Comercio, 17 de marzo de 2007. *Magistrados tendrán curso de ética*. Recuperado de: <http://www.elcomercio.com.pe/EdicionImpresa/Html/2007-03-17/ImEcPolitica0690552.html>.
15. Frisancho, S. (2002). *Investigación diagnóstica: Experiencias, conocimientos,*

- creencias, actitudes y habilidades para la educación en valores en maestros de escuela primaria del Perú*. Lima, Ministerio de Educación. Documento de trabajo.
16. Frisancho, S. (2004). *Entre el sí mismo y los otros: carácter y comunidad en la pedagogía Ignaciana*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
  17. García Belaunde, D. (2004). *El poder judicial en la encrucijada*. Lima: Ara Editores.
  18. Helfer, G.; Verónica, A.; Gutiérrez, T. y Pascasio, N. (2004). *Educación libre de corrupción*. Lima: Congreso de la República del Perú.
  19. Instituto de Opinión Pública de la PUCP (2006). *La justicia: Informe especial Noviembre 2006*. Recuperado de: <http://blog.pucp.edu.pe/media/483/20070518-2006%20Noviembre%20Justicia.pdf>.
  20. Instituto de Opinión Pública de la PUCP (2007). *Encuesta de opinión pública: Corrupción, Junio 2007*. Recuperado de: <http://blog.pucp.edu.pe/media/483/20070617-2007%20Junio%20Corrupcion.pdf>.
  21. Keller, M.; Lourenço, O.; Malti, T. y Saalbac, H. (2003). "The Multifaceted Phenomenon of 'Happy Victimiziers': A Cross-Cultural Comparison of Moral Emotions". *British Journal of Developmental Psychology*, 21(1), 1-18.
  22. Kohlberg, L. (1976). "Moral stages and moralization: the cognitive developmental approach". In: T. Lickona (ed.). *Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social Issues*, pp. 31-53. New York: Holt, Rinehart and Winston.
  23. Kohlberg, L. (1984a). *Essays on moral development. Vol 1: The philosophy of moral development*. San Francisco: Harper and Row.
  24. Kohlberg, L. (1984b). *Essays on moral development. Vol 2: The psychology of moral development*. San Francisco: Harper and Row.
  25. Lourenço, O. (1997). "Children's attributions of moral emotions to victimizers: Some data, doubts, and suggestions". *British Journal of Developmental Psychology*, 15(4), 425-438.
  26. Mangan, K. (2007). Carnegie Foundation report suggests more focus on clients, less on Socratic dialogues. *Chronicle of Higher Education*, 53, 20, pA6-A8.
  27. Ministerio de Educación (2005). *Propuesta pedagógica de formación ética*. Lima: Ministerio de Educación. Recuperado de: [http://portal.huascar.edu.pe/boletin/1boletin\\_emergencia/emergencia45/xtras/link5\\_quehayde-nuevo.pdf](http://portal.huascar.edu.pe/boletin/1boletin_emergencia/emergencia45/xtras/link5_quehayde-nuevo.pdf).
  28. Nucci, L. (1989). "Morality and the personal sphere of actions". En E. Reed, E. Turiel, y T. Brown (eds.). *Values and knowledge* (pp. 41-60). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

29. Nucci, L. (2001) *Education in the moral domain*. Cambridge: Cambridge University Press.
30. Nucci, L.; Saxe, G. y Turiel, E. (2000). *Culture, Thought, and Development*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
31. Nunner-Winkler, G., y Sodian, B. (1988). Children's understanding of moral emotions. *Child Development*, 59, 1323-1338.
32. Ordoñez, D. (2004). *Jueces, derecho y política. Los poderes del juez en una sociedad democrática*. Navarra: Thomson Aranzadi.
33. Pásara, L. (2007). "La independencia judicial: una reconsideración". Artículo publicado en el diario Perú 21, el 29 de octubre de 2007. Recuperado de: <http://www.peru21.com/comunidad/Columnistas/Html/PasaraIndex.html>.
34. Peña. S. (2003). *Psicoanálisis de la corrupción: política y ética en el Perú contemporáneo*. Lima: Peisa.
35. Piaget J. (1932/1984). *El criterio moral en el niño*. Barcelona: Martínez Roca.
36. Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press.
37. Sime, L. y Tincopa, L. (2005) *Estado de arte sobre ética, ciudadanía y paz en la educación en cinco países de América Latina*. FLAPE: Foro Latinoamericano de políticas educativas. Recuperado de: <http://www.foro-latino.org/>.
38. Tangney, J. y Dearing, R. L. (2004). *Shame and Guilt*. New York: The Guilford Press.
39. Tangney, J.; Stuewig, J. y Mashek, D. (2007). "Moral emotions and moral behaviour". *Annual Review of Psychology*, 58, 345-372.
40. Turiel, E. (1983). *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*. New York: Cambridge University Press.
41. Turiel, E. (1998). "Moral development". En Eisenberg, N. (ed.). "Social, emotional, and personality development" (pp. 863-932). En: W. Damon (ed.). *Handbook of Child Psychology*, Volumen 3. New York: Wiley.
42. Villavicencio, F. (1999). "Formación y capacitación de magistrados: el caso peruano". En: Comisión Andina de Juristas (1999). *Formación de magistrados y derechos humanos*. Lima: Comisión Andina de Juristas.

## ANEXO

**Casos utilizados para la evaluación**

**Caso 1:** María es dueña de una lavandería en la que, como un aspecto importante de su estrategia de marketing, ofrece nunca mezclar la ropa sucia de un cliente con la de otro. Sin embargo, en varias ocasiones, para ahorrar costos y tiempo, María y sus empleados han incumplido esta promesa. Mezclando ropa de diferentes personas en una sola lavada. Esto no ha sido detectado por los clientes, los que por el contrario siempre han manifestado sentirse satisfechos con el servicio que reciben.

**Caso 2:** Para la última evaluación de magistrados, el juez Inga construyó una hoja de vida (currículo vitae) a la medida de la evaluación. Aunque no había concluido sus estudios de maestría, consignó que los había acabado, y que estaba incluso cursando los de doctorado. También agregó certificados de cursos a los que no había asistido, y dio las referencias de dos libros en los que se presentaba como autor, sin que ninguno de ellos existiera realmente. Su hoja de vida fue muy bien valorada en el proceso de evaluación, en el que no se detectaron estas inconsistencias. Finalmente el juez logró ascender y, por consiguiente, obtuvo la plaza de vocal en la Corte Suprema.

**Caso 3:** El vocal Barriga y el relator Vargas trabajan por mucho tiempo en una Sala Mixta, lo cual les ha permitido generarse confianza mutua. En la Sala Mixta se han venido ventilando importantes procesos entre empresas transnacionales y bancos, por demandas que en algunos casos alcanzan millones de soles y que enfrentan a los estudios de mayor prestigio de la capital. El relator Vargas suele aprovechar las entrevistas solicitadas por los abogados de los estudios a los vocales para manifestarles la “gran complejidad” de la causa y pedirles que le proyecten una sentencia para ayudar a finiquitar pronto los autos, siempre conforme a lo petitionado por el estudio. Los abogados salen siempre convencidos de que se trata de una solicitud de todos los magistrados de la Sala. Al recibir el proyecto de resolución, el vocal Barriga y el relator Vargas se encargan de incorporar algunas modificaciones para salvar las apariencias. Las investigaciones rutinarias de la oficina de control de la magistratura en contra de Barriga, no han logrado reunir ninguna evidencia que desdibuje su buena reputación.



## Corrupción, cinismo y racismo. Entre la política y los nuevos *rasgos culturales* en el Perú

PEDRO JACINTO PAZOS

**Resumen:** Una mirada a los principales momentos de cada proceso electoral nos permite ver cómo el cinismo, la demagogia y el embuste cobran una patente de legitimidad social que muchas veces nos hace pensar que esa es la política y así hay que aceptarla. Precisamente ese es el cinismo y su correlato actual: corrupción, agresividad, violencia simbólica en todas sus formas. Debemos tener en cuenta que los contextos históricos, sociales y raciales hacen posible entender las formas en que se va procesando la corrupción y la forma como ella se va tiñendo de fanatismo y discriminación por parte de quienes en el mundo del capital ostentan el poder político y económico.

[ 117 ]

**Palabras claves:** Cinismo, corrupción, racismo, política, rasgos culturales, Perú.

**Abstract:** *Empirically, let us look at the major moments of each electoral process where cynicism, demagoguery and the lie charge a patent of social legitimacy that many times is thought to be that policy and therefore have to accept it. This is precisely the cynicism and its current correlation: corruption, aggression, symbolic violence in all its forms. What should add are social and racial historical contexts which make it possible to understand forms that will be processing corruption and how it is staining of fanaticism and discrimination by those in the world of the capital have political and economic power.*

**Key words:** *Cynicism, corruption, racism, politics, cultural features, Peru.*

## REFERENCIAS INICIALES

Durante los últimos años en el país el cinismo, la corrupción y el racismo, son y continúan siendo temas importantes en las distintas disciplinas de las ciencias sociales. El cenit de los conceptos bien puede ser parte de la historia del país para los años noventa del siglo pasado, la era del fujimontecínismo, como lo caracteriza Juan Carlos Ubilluz en su libro sobre los *Nuevos súbditos* (2010/2006)<sup>1</sup>. La corrupción ha sido parte de toda la historia del país no obstante, el fujimontecínismo ha sido el caso que mayor registro obtiene en los ámbitos académicos. Textos, artículos, libros desde distintos ángulos y orientaciones teóricas, conforman las investigaciones que observamos al respecto<sup>2</sup>. La descomposición de la sociedad generada por la corrupción viene desde la época colonial y virreinal, como lo registra Alfonso Quiroz, en su *Historia de la corrupción en el Perú* (2013)<sup>3</sup>. Mientras tanto, el cinismo se observa día a día en los distintos ámbitos de la vida cotidiana y en los diferentes sectores sociales al punto de establecerse como parte de nuestra idiosincrasia peruana. O, como lo que muchas veces se diría desde la antropología, se está manifestando como un neo “rasgo socio-cultural”, cuya distinción se observa con mucha más nitidez en el actual sistema que rige el mundo del mercado<sup>4</sup>.

[ 118 ]

---

<sup>1</sup> Dice Ubilluz: “Lo que hemos querido demostrar en este libro es que el cínico-criollo (sin ser necesariamente perverso) gozaba de las fantasías perversas del fujimontecínismo. Como ya lo hemos discutido, la fantasía puede servir de soporte al discurso público-simbólico, siempre y cuando ella se exhiba entre líneas, como una insinuación. Fujimori era un maestro en este arte de insinuar, de ocultar exhibiendo. En su discurso público, Fujimori se mostraba como el Patrón que tomaba medidas autoritarias por el bien del país. Sin embargo, a través de su sonrisa “cachosa” a la hora de perjudicar a sus opositores, él mostraba-ocultaba que gozaba de la transgresión y del daño que ésta ocasionaba a sus opositores. Es decir, entre líneas, Fujimori sabía decir lo que no podía decir de manera explícita: que él era un pendejo como ‘todo el mundo’.” (Ubilluz, 2006/2010: 142-143).

<sup>2</sup> Ver: Bruce (2007).

<sup>3</sup> Escribe Quiroz: “A través de medios corruptos a veces sofisticados, el poder de los virreyes prevaleció en medio de conflictos de jurisdicción avivados por autoridades judiciales y eclesiásticas. Los virreyes patrocinaban facciones que los respaldaban en el poder y neutralizaban a grupos hostiles. El virrey se rodeaba inicialmente de numerosos miembros de su familia, parientes, clientes y criados que viajaban con él desde España. Este séquito cercano era crucial para la obtención de beneficios no oficiales para el virrey. La red virreinal se expandía luego para atraer a intereses locales ansiosos por cortejar al nuevo virrey. Este patrón se repitió en los gobiernos de sucesivos virreyes desde los primeros tiempos de la colonia.” (Quiroz, 2013: 83)

<sup>4</sup> En este aspecto, con mucho más énfasis en el lado sociológico, Julio Mejía (2014) viene reelaborando esta idea: “La ‘razón cínica’ se abre paso y define la actuación de las personas, para sobrevivir en la pobreza, en la movilidad social de las nuevas clases medias y en la dominación de las élites. La cultura cínica global propicia un mundo en la que no se cree en nada, el esfuerzo individual se desvaloriza, la lu-

Esto se extiende en las distintas instituciones públicas y privadas, desde la capital hasta los más recónditos espacios de la sociedad peruana. Me refiero a las últimas aldeas y caseríos del país, donde el Estado y la inversión privada dicen funcionar. Los indicadores principales sitúan a la corrupción desde el mundo financiero posindustrial y desde el capital comercial (en términos macro) hasta la vida cotidiana organizacional popular (en términos micro-sociológicos). Desde luego, la acumulación en términos del neocapitalismo es a partir de dicha corrupción, cuya red social parece ser un soporte importante. Expongo una propuesta desde la clásica sociología, desarrollada por el argentino Rolando Astarita. Dice:

“En cuanto a Marx, tampoco otorga una importancia central a la corrupción como factor de desarrollo, o no desarrollo. En *El Capital*, o en otras obras centrales, no se encuentra un tratamiento de la cuestión. La idea es que la generación de la plusvalía y la acumulación del capital proceden a través de un mecanismo económico, donde la extracción de plusvalía con violencia directa está ausente (la violencia actúa como “telón de fondo”, pero la explotación es económica). De todas maneras, en repetidos pasajes del capítulo 23 del tomo 1, dedicado a la acumulación originaria, Marx se refiere al rol que tuvieron el fraude, el robo y la corrupción, en la formación de las grandes fortunas que se volcaron luego al circuito de valorización del capital. Asimismo, era consciente del elevado grado de corrupción que existía en Gran Bretaña, en el siglo XIX (...) y en otros países capitalistas. Todo indicaría que en su visión la corrupción constituía una transferencia de plusvalía entre fracciones de la clase dominante. Pero a lo largo de su obra, el foco está puesto en la explotación del trabajo que, por supuesto, *subsiste exista o no corrupción*.”<sup>5</sup>

[ 119 ]

Es solo una advertencia para suscribir que aún las viejas categorías siguen redimiendo la historia del capital, buscando a la vez su re-significado desde Latinoamérica. Esta idea de la plusvalía es la piedra de toque de todo un debate para entender los inicios de la acumulación originaria. Sobre todo en el campo del neoliberalismo actual. Las relaciones de trabajo juegan un momento primigenio en la acumulación, pero tampoco se está lejos de los aspectos culturales que llevan a resquebrajar dicha acumulación, no por los ámbitos

---

cha pierde sentido y la revolución es borrada de la memoria, donde más bien se impone la indiferencia, la desvergüenza insolente y la eliminación de la mala conciencia se apodera de los actos de las personas.” (Mejía, 2014: 44).

<sup>5</sup> En: <http://rolandoastarita.wordpress.com/2013/05/02/corrupcion-y-capitalismo-1/>



[ 120 ]

estructurales, sino familiares que implica dicho proceso. Entonces, estamos disipando conceptos que —no por clásicos en términos marxistas— se dan la mano con la misma corrupción. Es decir, se presentan en ella tres categorías básicas cuya triada es: *relaciones de trabajo + corrupción = acumulación*. Aquí, los sujetos sociales que se manifiestan desde dichas relaciones, o se inmiscuyen en ella, están determinados en los espacios estatales-públicos y privados, o en la vida cotidiana, común y corriente. Por lo tanto, la corrupción tiene su soporte. Así en los últimos años se han observado las corruptelas del mundo neocapitalista bajo las lógicas de la acumulación financiera en toda la órbita mundial. Desde los países-centro hasta los que se encuentran en la cola, los tercermundistas o cuartomundistas como caracterizan a nuestras sociedades, y aun los europeos. Todos recuerdan a Bernard Madoff y sus fraudes que alcanzaron los 37 mil millones de dólares, solo para citar un caso<sup>6</sup>. Y esto pasó en Estados Unidos, Grecia, España, Europa y en el Perú con sus subsidios o empujes a la banca rentista en quiebra. Miremos sino a la banca financiera privada y a la estatal-pública para nuestro caso, que pueden ser los grandes ejemplos de corrupción, cinismo y fraude. Aquí, siguiendo el mismo diagnóstico, no es que la corrupción sea el problema del capitalismo, sino cómo ella logra trasgredir el espectro socio-cultural de los países a nivel mundial, desde la explotación del trabajo, y cómo ella va generando su propio soporte antagónico, conflictual y de violencia.

“¿Por qué insistir en esto? Porque de otro modo, sin entender al capital como relación específica social, fundada en la compra y venta de fuerza de trabajo y en la explotación de su mercadería única en beneficio de unos pocos, no existe separadamente de otros modos de control y explotación del trabajo.

---

<sup>6</sup> Los montos son distintos en la variedad de informaciones. Una de las agencias de noticias informaba de esta manera: “Nueva York, 23 Enero. (EFE). Bernard Madoff, con 76 años, cumple una condena de 150 años de cárcel después de reconocerse culpable en 2009 ante un juez de Nueva York por haber montado y mantenido la mayor estafa piramidal de la historia de Wall Street durante dos décadas, que él mismo cifró en unos 50.000 millones de dólares. La cadena CNBC recibió hoy unos correos electrónicos que fueron enviados ayer y que representan las primeras declaraciones que hace el exfinanciero en un año. Durante este tiempo, cinco de sus antiguos empleados han sido condenados por su implicación en el fraude y falleció de cáncer su hijo Andrew, el único que le quedaba vivo después que Mark Madoff se suicidara en 2010. "Aunque es muy difícil vivir con el dolor que he infligido a tantos, no hay nada comparable con el nivel de pena que padezco por la pérdida de mis hijos Mark y Andy", dijo en estos nuevos correos.” (Ver: Estafador Bernard Madoff insiste en que sus hijos desconocían su fraude, (23. 01. 2015). En: [http://noticias.lainformacion.com/policia-y-justicia/robo/estafador-bernard-madoff-insiste-en-que-sus-hijos-desconocian-su-fraude\\_IXjwqFqRhmcB0q-37MACal/](http://noticias.lainformacion.com/policia-y-justicia/robo/estafador-bernard-madoff-insiste-en-que-sus-hijos-desconocian-su-fraude_IXjwqFqRhmcB0q-37MACal/)).

Sin entender que si solo llamáramos capitalismo a lo que se produce en torno a esa relación específica, entonces no podríamos entender la historia que hoy tenemos, la crisis que hoy afrontamos, los problemas centrales a los que hoy nos enfrentamos. ¿Por qué? Porque ese capital, o sea, esa compra y venta de fuerza viva, individual, de trabajo no podría haberse expandido y no podría haberse reproducido hasta lo que después será la revolución industrial, sin la esclavitud, sin la servidumbre, sin la pequeña producción mercantil, sin la reciprocidad que estaban organizadas en América. Y todo eso como una única estructura conjunta de producción de mercaderías para el mercado mundial.” (Quijano, 2012: 24).

Entonces, la posibilidad de que la corrupción se transforme en una palanca de acumulación reconoce un anclaje, en última instancia, en la contradicción que existe entre las funciones del estado, en tanto representante de los intereses del capital “en general”, por un lado, y los intereses de los capitales particulares, por el otro. Es a través de esta articulación específica que se despliegan las tensiones y conflictos en torno a la problemática de la corrupción<sup>7</sup>.

Esto es lo que mayormente se siente en el caso peruano, en el que muchas veces pensamos que su dogma neoliberal logra su sentido de ganancia y acumulación al margen de la corrupción, cuando ella está enlazada prácticamente bajo los ámbitos relacionales que le otorga su lógica de mercado. Es decir, estamos ante una explotación de la fuerza de trabajo y de la saturación de la podredumbre que implica esta vez no solamente la actividad privada, sino el Estado como su mayor consigna. Mejor decir, el Estado o el gobierno como su privilegio. Aquí el Estado se pone en la jerarquía de una institución que no cumple su función social, más si en ella puede actuar el mundo neoliberal; sino en el fondo se le requiere como parte de la legitimidad que busca la corrupción y el cinismo. Y no solo para obtener el mayor capital social y económico posible<sup>8</sup>, sino para obtener el máximo grado de dominación y

[ 121 ]

<sup>7</sup> Ver: Astarita. En: <http://rolandoastarita.wordpress.com/2013/05/02/corrupcion-y-capitalismo-1/>.

<sup>8</sup> Al respecto Francisco Durand escribe: “Los ministros de carteras económicas han generado escándalos vinculados con *lobbies*, es decir, a favores o preferencias otorgados a los grandes intereses económicos. Eleodoro Mayorga (MEM) consultó normas con una empresa privada (Karooon), recontrató a Interoil (empresa en litigio con el Estado) y rebajó los estándares de cuidado ambiental pedidos por las petroleras. Está siendo interpelado en el Congreso. Por su parte René Cornejo (Vivienda) fue cuestionado por atender en su despacho a Helios, empresa que él fundara. Miguel Castilla (MEF)

supeditación sobre una sociedad que la observa y de paso la conmina a pensar que es el único sistema sobre la cual se puede erigir el desarrollo. Esto es más preocupante cuando se piensa desde el mundo popular que este es el único horizonte viable sobre el cual tenemos que administrarnos, cuando sabemos que el cambio político y económico no necesariamente pasa por este modelo de mercado.

## ENTRE EL CINISMO Y EL PODER POLÍTICO

La captura del Estado o del poder político como la única alternativa de cambio en sus distintas versiones ideológicas, sobre todo desde el mundo marxista, que lo tuvo al acecho desde la violencia y su sentido de revolución; y, los neoliberales, que al final lo advierten como un negocio, no obsta para mencionar cómo se mueven los sectores sociales populares también bajo las mismas lógicas del capitalismo mercantilista actual. Y he allí la cuestión, de pensarlos bajo los mismos parámetros. Es decir, donde se supone que el individuo va cobrando otras aristas y donde las cuestiones culturales, bajo una primacía estructural, juegan un rol importante:

[ 122 ]

“Las estructuras políticas y sociales que han interactuado con la estructura económica a lo largo de la experiencia histórica de las sociedades, han configurado las instituciones y normas que reproducen las desigualdades de grupo, y también han inhibido la creación de aquellas instituciones que podrían haber protegido los intereses de los excluidos o de los que lo eran parcialmente. En el transcurso del tiempo se han dado cambios; sin embargo, cada periodo de cambio ha hecho que las desigualdades grupales sean diferentes, más complejas y a menudo que estén más escondidas, pero no las ha removido. Hemos visto el poder de los actores que intentaron promover la educación a comienzos del

---

tomó la iniciativa de “reactivar la economía” consultando a puerta cerrada y en forma exclusiva a la CONFIEP y la Sociedad Peruana de Hidrocarburos y a consultoras que realizan lobby institucional. Su email con Cecilia Blume para apoyar a la pesquera Exalmar fue revelado en los Cornejoleaks. Blume es socia de Carolina Castilla, hermana del ministro y dirigen juntas la consultora C&B. Conflicto de intereses. Otro incidente más serio fue cuando el MEF coordinó proyectos de ley para “reactivar la economía”. El PL 3690, copia textualmente una página entera de una demanda de Coca Cola para rebajar su contribución al Servicio de Parques. POL 3690 fue enviado al Congreso con rúbrica del Presidente. La Ley Coca Cola habría sido el detonante principal de la renuncia de Castilla. El ministro responsable, Milton Von Hesse (Vivienda) atinó a despedir al asesor legal relacionado al caso y evitó declarar a la prensa.” (Véase Francisco Durand, *La crisis de los lobbies*. En: <http://www.miningpress.com.pe/debate/271492/francisco-durand-la-crisis-de-los-lobbies>).

siglo XX, el fin de los hacendados y el logro de la reforma agraria en los años setenta, y la consecución del voto indígena en los años ochenta. Sin embargo, las políticas educativas se vieron minadas por el gamonalismo, la reforma agraria por la falta de capacidad estatal para llevar nuevas formas de oportunidad y autoridad a la sierra, y el sufragio por la verticalidad de la mediación política. Los actores intentaron el cambio y lo produjeron, tanto intencional como involuntariamente. Pero los legados institucionales de cada periodo previo, al interactuar con las estructuras de la economía y la geografía, con las instituciones, con la dinámica de la cultura y los actores, no evitaron el cambio, sino que lo llevaron por una vía perversa.” (Thorp y Paredes, 2011: 256).

En sí la transgresión y la perversión de nuestros actos. Entonces, no es raro que veamos en la política peruana a nuestros grandes cínicos. No en su sentido clásico filosófico, para recordarnos a Antístenes o Diógenes, en el que el cínico era más bien el abanderado de la virtud por su apego a la naturaleza y al ascetismo; sino en el de los “grandes políticos”, cuya mayor representación la encarna el jerarca máximo del gobierno. Allí se dan la mano cinismo, mentira, embuste, engaño, patraña y corrupción en términos históricos y actuales, cuyas banderas políticas de cambio, bajo un discurso sobre la equidad y defensa del ambiente, con las cuales se arriba al poder político, terminan por ponernos en manos de las grandes extractivistas transnacionales mineras. Incluso, se nos presenta a un individuo bajo un régimen no corrupto, como aparece en las palabras de Isaac Humala: *“Habría que puntualizar que mi hijo, el presidente, no está robando y creo que va a terminar no robando”*<sup>9</sup>. En la misma lógica también se encuentra Vargas Llosa, al explicar su satisfacción ante un gobierno y un presidente que no roban<sup>10</sup>. En realidad, ¿es así, o estamos ante la presencia subterránea de quién o quiénes son los que identificamos diariamente en la corrupción, y pensamos que el mundo del capital pasa por una relación impoluta y honesta con sus relaciones de trabajo? Y, ¿por dónde pasan, entonces, estas relaciones deshonestas, cínicas y corruptas de un gobierno que se dice o le dicen que “no roba”? ¿Y si seguimos las propuestas de los anarquistas, o en este caso de Proudhon, que explica que la propiedad en sí misma es un robo y un delito que

[ 123 ]

<sup>9</sup> Véase El Comercio, 26 de septiembre de 2014: <http://elcomercio.pe/politica/actualidad/isaac-humala-senalo-que-votaria-keiko-alan-2016-noticia-1759830>.

<sup>10</sup> La explicación de Vargas Llosa, en abril de 2014, fue: “Ellos no roban, metería mis manos al fuego por eso; siempre es peligroso decirlo, pero si no fuera así no defendería a su gobierno como lo hago”. Ver: [http://www.rpp.com.pe/2014-04-01-vargas-llosa-ollanta-humala-no-ha-roto-sus-promesas-noticia\\_681115.html](http://www.rpp.com.pe/2014-04-01-vargas-llosa-ollanta-humala-no-ha-roto-sus-promesas-noticia_681115.html).

lleva su nombre en la misma explotación?<sup>11</sup>. En realidad, esto se complementa bajo un gobierno que se tiñe de la peor cantera de individuos cuya corrupción observamos como una continuidad de los gobiernos de las últimas décadas. Una congresista —ex voleibolista ella— relaciona muy bien el tema: cinismo y corrupción. Es decir, nos pone frente al espejo del mundo popular, para endilgarnos la tolerancia desde sus razones y sus triunfos, y por ello no cabría denunciarla, porque el espacio de la probidad ya lo tiene ganado: “*Cuarenta años de trabajo al servicio del país, tanto en la selección como en el Congreso con el tema deportivo, no se van a ver manchados por estas denuncias estúpidas que tengo de este director corrupto*”<sup>12</sup>. Es decir, es descubierta en fraude en sus estudios, que los pasa como si los hubiera concluido normalmente y nos endilga la idea, “*de que eso es así y, además porqué tanto escándalo*”<sup>13</sup>. Encima de ello, el lobby como beneficio a sus grandes negocios.

Decimos entonces que lo privado-privado (sus negocios) y lo público-estatal (su burocracia) tienen un enmarañamiento tal que el Estado per-

[ 124 ]

<sup>11</sup> P. J. Proudhon escribe: “Si tuviese que contestar la siguiente pregunta: ¿Qué es la esclavitud? y respondiera en pocas palabras: Es el asesinato, mi pensamiento se aceptaría desde luego. No necesitaría de grandes razonamientos para demostrar que el derecho de quitar al hombre el pensamiento, la voluntad, la personalidad, es un derecho de vida y muerte, y que hacer esclavo a un hombre es asesinarle. ¿Por qué razón, pues, no puedo contestar a la pregunta qué es la propiedad, diciendo concretamente *la propiedad es un robo*, sin tener la certeza de no ser comprendido, a pesar de que esta segunda afirmación no es más que una simple transformación primera? Me decido discutir el principio mismo de nuestro gobierno y de nuestras instituciones, la propiedad; estoy en mi derecho. Puedo equivocarme en la conclusión que de mis investigaciones resulte; estoy en mi derecho. Me place colocar el último pensamiento de mi libro en su primera página; estoy también en mi derecho.” (En: <http://metalmadrid.cnt.es/cultura/libros/pierre-proudhon-que-es-la-propiedad.pdf>).

<sup>12</sup> Ver: cenaida-uribe-40-anos-trabajo-no-se-mancharan-denuncias-estupidas-2170499. (En Perú 21, 09 de marzo 2015).

<sup>13</sup> Se lee en La Republica (23 de junio del 2014): “El Jurado Nacional de Elecciones denunció ante la fiscalía a la congresista nacionalista Cenaida Uribe por el delito de falsedad pública el pasado 20 de junio. Uribe ha sido *acusada por el delito de falsedad pública tras confirmar que no terminó la secundaria, como consignó en su hoja de vida* para postular al Congreso. Panorama reveló que la parlamentaria postuló al Parlamento en 2006 sin haber aprobado dos cursos: Economía Política y Literatura. La Dirección Nacional de Fiscalización del JNE pidió a Pascuala Olivo Orbegoso, directora del Colegio Independencia, donde estudió Uribe, que envíe la constancia de estudios de la legisladora y precise si culminó su secundaria en 1982. Olivo respondió el 19 de junio último y confirmó que la congresista había estudiado en su institución. Además, adjuntó una constancia que confirma que Uribe reprobó dos cursos y recién los aprobó en agosto del 2006, después de que fue electa congresista. Por ello, Ronald Angulo Zavaleta, procurador del JNE, presentó la denuncia al Ministerio Público que luego será derivada a la fiscalía especializada correspondiente.” (Véase: <http://www.larepublica.pe/23-06-2014/jne-denuncia-a-cenaida-uribe-por-delito-contra-la-fe-publica>).

misible premia y tolera a quienes se acercan para hacer de las suyas. El Estado tiene un tejido que da lugar a ello bajo sus normas o sus leyes, lo que nos permite ver a un sujeto social que se embarca desde el mismo gobierno-Estado para mejorar “su crecimiento económico” bajo las lógicas que el mercantilismo le impone. Allí está el meollo de la cuestión. Y no podemos dejar de decir que quizás entremos a un ámbito cultural en el que el poder político, en lo poco que transfiere a la emergencia de una clase media-popular, cobre su revancha desde los mismos parámetros que el mundo colonial le impone. Es decir, bajo la subjetividad de un individuo cuyo soporte es parte de toda una trayectoria que ha venido cultivando —y hasta heredando—, pero cuyo comportamiento es parte de una colonialidad impuesta a inicios del siglo XVI, y de la cual pareciera que gran parte de la sociedad peruana cayera en ella, más aún si se recorre el ámbito político.

Se dice que estamos marchando hacia un hiperindividualismo de los sujetos sociales a partir del consumo neoliberal, en los distintos estratos sociales, y más aún en los espacios sociales llamados emergentes. Pero hay que mirar que los que logran los privilegios, siguen siendo los mismos de siempre. Y es un sector neo-acriollado que aun a pesar de los muchos años sigue allí rastreando y asegurando siempre su poder económico y político. Miremos sino el Ministerio de Economía e investiguemos a través de los años desde cuándo el FMI y el BM dirigen esa pirámide —jerárquica desde luego— que no es sino la red socio-política y de poder más grande que nos imaginemos. ¿De qué hablamos cuando nos referimos a la tecnocracia?, ¿no serán redes sociales cuyos enmarañamientos y tejidos sociales y culturales se trenzan a nivel de nombres, firmas y orígenes bien marcados? Y, ¿discriminación socio-racial o discriminación tecnocrática de quienes se trenzan en esos laberintos, pero donde sabemos que somos nosotros o los “otros” los que tenemos que soportar el dominio, la imposición y la jerarquía? Y, quizás, allí viene una nueva entrada para estratos sociales medios-andinos que empujan el mercado pero también se embarcan en los mismos juicios del neoliberalismo y renuevan las redes sociales y los engranajes, que muchas veces terminan distorsionando la idea de poder y de política que debe ser virtuosa y sincera en todos sus actos. Y allí está, creo, una mirada a una relación social que tiene como antítesis esas viejas relaciones de dominio, pero que muchas veces piensan hacerlas suyas, como si de dominación socio-racial se tratara, porque así nos los contaron nuestros abuelos.

[ 126 ] Es aquí de donde debemos partir para relacionar política, neoliberalismo, Estado, corrupción y cinismo. La política, porque implica las relaciones de poder y de dominación que en ella se tejen. Las formas de afincarse bajo los *lobbies* que ella genera desde sus principales actores sociales en el escenario, que no son sino sus mismos representantes (por no decir sus ministros y sus parlamentarios), cuya lógica se mueve por el mercado neoliberal, pero en el que las redes sociales se van entremezclando y se van formando desde la cúpula del gobierno. Entonces, estamos frente a sujetos sociales que no solo tienen que mirar su función o su cargo desde el cual actúan, sino cómo van generando espacios sociales jerárquicos cuyo objetivo no solo es apropiarse del Estado como tal, sino persistir en su acumulación, en su “inversión”, que al fin y al cabo no es sino la *vendetta* de la democracia electoral, pero a la vez su privatización para asegurarse un mundo totalizador (por no decir totalitario, ojo con los medios de comunicación) y rentista. Solamente estas ideas primigenias desde una reflexión que implica la política neoliberal y sus efectos. Si queremos decirlo más empíricamente, veamos los principales momentos de cada proceso electoral, en los que el cinismo, la demagogia y el embuste cobran una patente de legitimidad social; que muchas veces nos hace pensar que esa es la política y así hay que aceptarla. Precisamente, ese es el cinismo y su correlato actual: corrupción, agresividad y violencia concreta y simbólica en todas sus formas. *¿Cómo se relacionan los nuevos rasgos culturales desde las lógicas que implican dichas categorías?* Aquí más bien lo que se debe de agregar son los contextos históricos sociales y raciales, que hacen posible entender las formas en que se va procesando la corrupción y cómo ella se va tiñendo de violencia y discriminación por parte de quienes en el mundo del capital ostentan el poder político y económico. Creo que es en gran parte lo que se le escapa a Alfonso Quiroz, cuya lógica si bien pasa por el recorrido de la historia económica, se puede apreciar de manera contundente cuando se tiene que los sectores populares del país en parte provienen del mundo quechua y el originario-nativo, y son avasallados con su cultura, lengua y tradiciones. Y si se trata de explotar tierras y recursos naturales, esto pasa por expulsar a estos de sus tierras y recursos acuíferos. En realidad, una línea de continuidad que viene de centurias.

## LOS DE ARRIBA Y LOS DE ABAJO: CINISMO Y DISCRIMINACIÓN

En una larga entrevista a una aguerrida dirigente de un asentamiento humano de Pamplona Alta, recibí el gran reto de observar hacia dónde se di-



rigían las miradas del delito, desde aquellos años a la actualidad. La respuesta fue promisoría. Aquella vez, el año 1997, en un trabajo de campo que realizaba sobre organizaciones sociales de base para un proyecto de investigación que desarrollaba con Blas Gutiérrez<sup>14</sup>, le formulé a una de las dirigentes esta pregunta: “¿cómo explica usted las acusaciones que realizan las socias a las gestiones de las dirigentes en los distintos comedores populares de Lima, con la pérdida de los víveres como el arroz, el azúcar, los frejoles, etc.?” La señora sin ton ni son y sin miramiento alguno me respondió: “*esto no es ninguna novedad, por qué se alarman, por qué les llama la atención que en los comedores populares se lleven unos kilos de arroz, de aceite, o de los víveres que se tienen a la mano. Aquí se ha denunciado que se llevan hasta los sacos de arroz, y eso no es que nosotras lo hayamos querido, pero usted no ve cómo roban los gobernantes, los militares, los policías, ellos no roban un kilo de arroz, ellos roban miles de soles, de dólares, eso quién les dice algo, lo que llevamos nosotros no es nada, en comparación para lo que ellos se llevan, se roban*”. En realidad, me lo decía con convicción de lo que ella también hacía, sin ningún tipo de remordimiento, más bien con la sinceridad que ellas asumían, es decir, en el fondo, ellas también delinquían, derrumbándose así en el cinismo y la corrupción, pero cuyo modelo lo tienen a la vista. Y, es a esta a quien nos dirigimos, la clase política: el gobierno o los militares. Sin embargo, aquí estamos entonces ante un doble juego, sobre todo donde los sectores sociales populares se ponen a la vanguardia de lo que supuestamente se tiene que combatir desde abajo. Pero ellas no. Esto era simplemente su “sinceridad” y esta era su verdad: “*se ha cometido un pecado pero no un delito*”, diría un astuto viejo político, como Luis Bedoya Reyes, cuando a su hijo lo descubrieron con las manos en la masa<sup>15</sup>. Entonces, lo que me contaba la señora era qué: ¿“delito”? ¿“pecado”? ¿“sinceridad”? ¿“cinismo”? o, ¿a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de esta “sinceridad popular” que ya en los tiempos actuales o, en las últimas

[ 127 ]

<sup>14</sup> Blas Gutiérrez Galindo y Pedro Jacinto Pazos: *Estudio socio cultural de las organizaciones sociales de base en Pamplona Alta. Informe de Investigación*. IIHS. Facultad de Ciencias Sociales. UNMSM. 1998.

<sup>15</sup> En La República (5 de febrero 2001): “El líder pepecista explicó que no hay delito especificado en el caso de su hijo y que su encarcelamiento es una medida cautelar adoptada por el Poder Judicial y que además no rehuyó para nada a la justicia. ‘Interpreto que mi hijo simplemente cayó en la debilidad de aceptar la oferta de quienes tienen otros pleitos distintos al suyo, cuando vi que el poder de los Andrade era combatido por el poder de Montesinos. No fue agente encubierto de nadie. Mi hijo no ha cometido delitos, solo ha pecado’, comentó.” (Ver: <http://www.larepublica.pe/05-02-2001/bedoya-reyes-rompe-su-silencio-y-admite-que-bedoya-de-vivanco-ha-pecado-mi-hijo-fue-presi>)



elecciones municipales, se convirtió en el “roba pero hace obra”<sup>16</sup>?; ¿cómo se manifiesta el cinismo en los distintos sectores sociales de la población peruana?; ¿de qué forma se observa ese “cinismo cultural, racial y racista” de que se hace gala en los sectores primarios de nuestra sociedad, o en los ámbitos familiares, hasta las distintas instituciones sociales de manera subterránea?; ¿de qué forma se expresa el cinismo en los ámbitos antropológicos, bajo estas premisas, sobre todo cuando proponemos el *respeto a la diferencia* y a la *diversidad cultural*? Las preguntas se multiplican y solo quiero pensar en una hipótesis siguiendo la vieja tradición de una propuesta en ciernes. Como explica un sociólogo español, al referirse a los inmigrantes, en un excelente artículo que titula “cinismo rima con racismo”:

[ 128 ]

Sucede también muy a menudo, un racismo que de distinta manera, anula por igual la autonomía de las personas y las cosifica en otro estereotipo: el inmigrante es “bueno” por el hecho de ser pobre. Una angelización que se acerca a la concepción que tenía la Madre Teresa de Calcuta de los pobres, cuando percibía en ellos una bendición y un disfrute en serlo; “hay algo hermoso en ver a los pobres aceptar su suerte”. Este imaginario es quizás todavía más detestable porque cierra el debate social, niega el conflicto y suprime la autonomía de las personas, encasillándolas a una idea determinada de lo que debe ser un inmigrante, no pudiendo elegir ser “malo”, ser persona.

El multiculturalismo liberal tiene mucho que ver con esa antropología del cinismo disfrazado de respeto a lo diferente, cuando en realidad, no es otra cosa que la muestra de una total indiferencia con el otro. Quedan muy bien como decorado para una marca que vende la mezcla como un activo en el mercado, pero sobran en términos de personas y de derechos, porque ese es un campo subjetivo e individual de cada uno donde poco hay que decir. El cinismo es peor que los argumentos biologicistas porque dicen apoyarse en criterios objetivos libres de pasiones racistas y se expresan en términos

---

<sup>16</sup> Carlos Meléndez, escribía en Perú 21: “El resultado de Datum conmocionó a la opinión: el 41% de limeños votaría por un candidato que ‘roba, pero hace obra’, en contra de un 55.7% que no. A partir de esta sola cifra se han vertido convenientes especulaciones: se trata de los votantes de Castañeda, los ‘pobladores’ más pobres de los conos y los más informales”.

Nadie ha hecho un análisis serio. Comencemos. Quienes votarían por un candidato de este perfil deshonesto varían por nivel de ingresos. El porcentaje es más alto en las clases bajas (50% en D y 48% en E), promedio en C (39%) y más bajo en A y B (30%). Ok, el bajo ingreso y la informalidad podrían explicar el pragmatismo en D y E, pero ¿en A y B? ¿Por qué uno de cada tres limeños de clase acomodada y más formal también votaría por un ladrón?” (Ver: <http://peru21.pe/opinion/roba-hace-obra-2198811>).

de gestión: si no hay dinero primero los de aquí; aquí no podemos estar repartiendo dinero y sanidad a cualquiera, etc... Así, frente a una terrible noticia donde una persona muere al no ser atendida en un hospital, muchos la justifican apelando a los razonamientos que esgrimen las élites, es decir, las justificaciones de esos mismos que perpetran el robo sistémico a toda la población.<sup>17</sup>

Estas son las premisas fundamentales que de alguna forma son materia de reflexión y que trato de compartir en esta exposición. Es en realidad solo un introito.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Bruce, J. (2007). *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo*. Lima: USMP.
2. Degregori, C. I. (2012). *La década de la antipolítica. Auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*. Lima: IEP.
3. De la Cadena, M. (2004). *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP.
4. Flores Galindo, A. (1987). *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los andes*. Lima: Editorial Horizonte.
5. Linch, N. (2014). *Cholificación, república y democracia. El destino negado del Perú*. Lima: Otra mirada.
6. Mejía, J. (2014). “Cinismo, corrupción y violencia en el Perú”. En *Revista Yuyaykusun*. Lima: Departamento Académico de Humanidades. URP.
7. Montoya, R. (2010). *Porvenir de la cultura quechua en el Perú. Desde Lima, Villa El Salvador y Puquio*. Lima: UNMSM/OXFAM/CONACAMI/PDTG.
8. Neira, H. (2009). *Hacia la tercera mitad. Perú XVI-XX. Ensayos de relectura herética*. Lima: UIGV.
9. Nugent, G. (2012). *El laberinto de la choledad. Páginas para entender la desigualdad*. Lima: UPC.
10. Portocarrero, G. (2010). *Oído en el silencio. Ensayos de crítica cultural*. Lima: PUC/UP/IEP.

[ 129 ]

---

<sup>17</sup> Ver Jorge Moruno (05 mayo de 2013), en: <http://blogs.publico.es/jorge-moruno/2013/05/05/cinismo-rima-con-racismo/>.

11. Quijano, A. (2012). “El moderno Estado-nación en América Latina: cuestiones pendientes”. En Mejía, Julio (editor). *América Latina en debate. Sociedad, conocimiento e intelectualidad*. Lima: URP/Editorial Universitaria, pp. 19-32.
12. Quiroz, A. (2013). *Historia de la corrupción en el Perú*. Lima: IEP.
13. Thorp, R. y Paredes M. (2011). *La etnicidad y la persistencia de la desigualdad. El caso peruano*. Lima: IEP.
14. Ubilluz, J. C. (2010/2006). *Nuevos súbditos. Cinismo y perversión en la sociedad contemporánea*. Lima: IEP.

## Corrupción, violencia y cinismo. Notas sobre la insensibilidad moral en el Perú

JULIO MEJÍA NAVARRETE

**Resumen:** La violencia, la corrupción y el cinismo se han extendido de modo considerable como resultado de la tensión aguda que produce la hegemonía de la modernización neoliberal global en el Perú. Entender la agresión y estafa supone el desarrollo creciente de una cultura cínica, del “todo vale”, a partir de los años noventa con el impulso del neoliberalismo. De alguna forma, la asociación entre violencia, corrupción y cinismo subrayan la particularidad que viene asumiendo la modernidad global. En este artículo pretendemos desarrollar algunas cuestiones iniciales que permitan organizar el debate sobre el cinismo, la corrupción y violencia en el Perú. De esta forma, el artículo se divide en cuatro partes. La primera sección, expone las condiciones sociales de la violencia y la corrupción, la relación entre modernidad tardía y el incremento de los delitos y la estafa en el país. La segunda, describe la cultura de privatización que conlleva a la hegemonía del individualismo extremo en la sociedad. La tercera, resalta la destrucción y violencia perniciosa del neoliberalismo global contra el capital social, de las interacciones entre las personas. Finalmente, se expone la “razón cínica” que condiciona el desarrollo de las conductas agresivas y delictivas en la sociedad peruana.

[ 131 ]

**Palabras clave:** Corrupción, violencia, neoliberalismo, individualismo.

**Abstract:** *Violence, corruption and cynicism have expanded considerably as a result of acute tension that produces the hegemony of global neoliberal modernization in Peru. Understanding those incidents of aggression and fraud assumes the increasing development of a cynical culture of “anything goes” from the nineties with the momentum of neoliberalism. Somehow, the association between violence, corruption and cynicism underlines the global modernity’s increasing peculiarity. In this article we aim to develop some initial issues to organize the debate over cynicism, corruption and violence in Peru. Thus, the article is divided into four parts. The first section discusses the social conditions of violence and corruption, the relationship between late modernity and the increase in crime*

*and fraud in the country. The second describes the culture of privatization that leads to the hegemony of extreme individualism in society. The third highlights the destruction and pernicious violence of global neoliberalism against social capital, the capital of interactions between people. Finally, exposes the “cynical reason” that affects the development of aggressive and criminal behavior in Peruvian societ.*

**Key words:** *Corruption, violence.*

## SOCIEDAD, CORRUPCIÓN Y VIOLENCIA

La violencia y la corrupción se han transformado en parte central de la vida cotidiana. Todos los aspectos de la existencia social se encuentran teñidos y corroídos por la violencia y la corrupción. El mundo se vuelve un lugar inhabitable, el delito, la estafa y la violencia son amenazas a la vida, a la integridad física y patrimonial de las personas, que a su vez produce un sentimiento de temor y vulnerabilidad frente al peligro constante.

[ 132 ]

En ese sentido, por un lado, tenemos el aumento incesante de la violencia en el país que se expresa en los delitos registrados, el año 2005 se estimaban en 152,516 casos pasando a 268,018 para el 2013, con un incremento del 60 por ciento (INEI, 2014). Más allá de las informaciones oficiales, son conocidas las situaciones dramáticas de los hijos que matan a los padres, el crecimiento del feminicidio, las extorsiones a pequeños empresarios, las llamadas en la madrugada para chantajear por el supuesto accidente de un familiar muy cercano y la acentuación del sicariato juvenil (Briceño, 2014).

Correlativamente, se produce un discurso de inseguridad que describe el sentimiento de miedo que envuelve a las gentes, el temor al delito y a la falta de confianza en las instituciones del estado para combatirla, todos se sienten desprotegidos, el Perú muestra indicadores de los más altos de América Latina, la percepción de la inseguridad en el barrio se estima en el 50 por ciento y el deterioro de la seguridad ciudadana en el orden del 45.6 por ciento (PNUD, 2013: 70).

Por otro lado, la corrupción<sup>1</sup> muestra una permanencia sostenida a lo largo de la historia peruana estimada entre 2 y 6 por ciento de la produc-

---

<sup>1</sup> La corrupción no corresponde a una cuestión de origen solo colonial peruano. También se encuentra en la formación de los Estados Unidos, el inglés norteamericano contiene más de doscientos sustantivos y verbos relativos a la palabra “estafa”. Véase Morris Berman. *Las raíces del fracaso americano*, Sextopiso, Barcelona, 2012, p. 23.

ción nacional, siendo sus niveles mayores en el gobierno de Fujimori (Quiroz, 2013), precisamente con el inicio en el país del proceso de la modernidad neoliberal global. Su expresión más evidente son los 19 mil procesos abiertos en el país hasta el 2013 por la Procuraduría Anticorrupción<sup>2</sup>.

Asimismo, el sentimiento subjetivo de la percepción de la corrupción en el Perú se ha ido incrementando alarmantemente, en el Índice de Transparencia Internacional hemos pasado del lugar 41 para el año 2000 al puesto 83 en el 2013, acercándonos a los países más corruptos del mundo como Somalia y Corea del Norte<sup>3</sup>.

El delito y la estafa no pueden ser comprendidos como simples problemas individuales, de la misma forma, no puede ser entendido solo con argumentos de situaciones de pobreza y carencias de servicios sociales. La violencia, la estafa y el delito se tornan estructurales, se transforman en componentes del patrón moderno globalizado.

La situación del incremento constante de la violencia, corrupción y el delito se vinculan estrechamente con la expansión del crecimiento económico y la disminución relativa de la desigualdad en América Latina (PNUD, 2013: 19). El Perú ha venido creciendo entre 5-6 por ciento los últimos años y ha mostrando menores grados de desigualdad social que naciones como Colombia, Chile, Brasil, Ecuador y Costa Rica entre otras<sup>4</sup>, paralelamente todos los índices del delito, violencia y percepción de inseguridad se han desbocados inconteniblemente.

[ 133 ]

Quizás, ello tenga que ver con la naturaleza de la modernidad global, que como nunca en su historia está expandiéndose a un ritmo creciente. Momento abierto desde 1973 que viene produciendo cambios estructurales en la organización de la moderna tardía. De esa forma, la dinámica de las transformaciones de la globalización no solo significan efectos coyunturales en la

---

<sup>2</sup> Julio Arbizu: "19,000 corruptos en el Estado! Procurador Julio Arbizu señala a El Poder que el 70% de los casos han sido abiertos durante este gobierno", *Semanario El Poder*, <http://semanarioelpoder.com/19000-corrutos-en-el-estado.html>.

<sup>3</sup> Transparency International: Índice de Percepción de la Corrupción, <http://www.transparency.org/cpi2013>.

<sup>4</sup> El Coeficiente Gini de desigualdad social indica una leve mejoría en el país, pasando del 0.55 para el año de 1972, al 0.53 para el 2004 y siendo el 0.48 para el 2011, Carlos Amat y León: *Nuevos ensayos para discutir y decidir. El Perú nuestro de cada día*. CIUP, Lima, 2012.

dinámica de la modernidad, sino más bien implica su misma reconstrucción, Aníbal Quijano (2011: 81) denomina a este nuevo periodo histórico de “crisis raigal de la colonialidad global del poder”, manifiesto directamente en la reconfiguración de las relaciones capital con el trabajo y en la crisis del calentamiento global que pone en riesgo la propia vida en el planeta<sup>5</sup>. El sistema mundo moderno global incorpora la violencia abierta como elemento intrínseco de su reproducción, la violencia cínica se vuelve sistémica en las relaciones con la naturaleza y en las relaciones de los individuos.

[ 134 ]

En efecto, el desarrollo de la sociedad moderna global se correlaciona con la gestación de una nueva revolución tecnológica, que empieza modificarla. El desarrollo de la automatización implica un cambio decisivo en la sociedad, pareciera que la relación capital-trabajo llega a su límite en la condición asalariada, es decir el capitalismo ya no puede reproducir masivamente trabajo asalariado, aunque el sistema sigue expandiéndose bajo la dominación de la pequeña producción mercantil y de otras que lindan con formas para-esclavistas, serviles y hasta comunales. En el Perú este proceso se expresa crudamente en que el 70 por ciento de los trabajadores se encuentran en el sector informal. Realidad que ahora es fácilmente aceptada y contrastable para los países desarrollados (Quijano, 2008). En otros términos, las bases del capital ya no se encuentran únicamente en la compra y venta del trabajo asalariado y, consiguientemente, para seguir reproduciéndose necesita directamente de la violencia estructural, de un lado, por la precarización del trabajo y el desempleo estructural en gran parte de la población y, de otro lado, del aumento constante de formas de trabajo violentas “no capitalistas”.

En condiciones de la modernidad global, el crecimiento económico es consustancial con la degradación general del trabajo que se entreteje con el acrecentamiento de la violencia, los delitos y la corrupción.

De esa manera, la sociedad actual es cada vez menos propicia para el contacto entre las personas, se ha transformado en un lugar de inseguridad y violencia cotidiana, el narcotráfico, el caos vehicular, las edificaciones per-

---

<sup>5</sup> En los andes peruanos se ha perdido irremediamente el 41 % de los glaciares de las cordilleras por el impacto del calentamiento global, El Comercio: “Casi la mitad del hielo en los glaciares ha desaparecido”, *El Comercio*, País, Lima, 25 de marzo 2012. La extrema explotación de la naturaleza está llevando a poner en peligro a la Tierra, véase James Lovelock: *La venganza de la Tierra. La teoría de la gaia y el futuro de la humanidad*, Planeta, Barcelona, Planeta, 2007.

manentes, la suciedad, la contaminación, el desempleo, la informalidad, el narcotráfico, las pandillas juveniles y la criminalidad empujan a los habitantes a buscar ámbitos confiables, seguros, ordenados y “libres” de la marginalidad social. Se privatiza el espacio de las ciudades, emergen urbanizaciones cerradas, condominios, balnearios, urbanizaciones residenciales exclusivas, clubs sociales privados, y el crecimiento de urbanizaciones semi-cerradas, que reproducen el cerco y enrejamiento parcial de calles, parques y plazas, lo que equivale a la parcelación, separación y exclusión social, con fronteras protegidas, con muros y vigilancia. De esta forma, la organización de la sociedad tiende a redefinirse en función del miedo frente a la degradación urbanística, la violencia y la corrupción.

El resultado es la privatización de la ciudadanía, el miedo de quedar desempleado, accidentado, atropellado, asaltado, violentado, preso, estafado, discriminado étnicamente en la ciudad, el temor cotidiano al otro en la calle se apodera de la vida social, la capacidad de organización, participación vecinal y una comunidad integrada se desvanece, el resultado es el surgimiento de un sub-ciudadano carente de la dimensión pública, reducido únicamente al ámbito de las decisiones individuales y privadas<sup>6</sup>.

[ 135 ]

Cambios en la existencia social que inducen al agotamiento de la idea del futuro como promesa de la modernidad, más bien la modernidad global se trastoca en un proyecto opuesto donde prima el miedo y la inseguridad, la sociedad de la violencia y la corrupción (Bauman, 2013: 82-83).

## 1. CULTURA DE PRIVATIZACIÓN

En la modernidad global la propagación del individualismo disperso estimula la mercantilización de la subjetividad, el sujeto atomizado pasa a ser el núcleo sobre el cual gira toda la vida social en el país. Interesa destacar la gestación de la *cultura de privatización*, individualización y egocentrismo en la sociedad peruana.

El proyecto de la sociedad del siglo XXI desarrolla una *cultura de pri-*

---

<sup>6</sup> Para una discusión más amplia sobre estos temas puede consultarse Julio Mejía (2013): *Sociedad, consumo y ética. El Perú en tiempos de globalización*, UNMSM - Facultad de Ciencias Sociales, Lima, 2014.



*vatización* fundada en el individuo, las familias y en los intereses privados, niega la posibilidad de pensar en referentes colectivos de la sociedad, como la comunidad, el barrio popular, el vecindario y el asentamiento humano. Lo que Margaret Thatcher definió para el actual momento neoliberal: “no existe lo que se llama sociedad. Hay [solo] hombres y mujeres individuales y hay familias”<sup>7</sup>.

Contrario al proceso de originalidad social que se desarrolló en el Perú con las primeras corrientes migratorias a la ciudad entre 1940 y 1970, la población de origen andina asentada en barrios precarios apuntaba a un proceso de autonomía política, búsqueda de derechos sociales y el desarrollo de una identidad propia, que se definió como proceso de cholificación (Quijano, 1980). Era una cultura que se basaba en la realización de los individuos por medio del trabajo, se quería empleo y familia, pero a la vez se aspiraba al bienestar de la comunidad, el bien común asociado a la organización barrial, que se expresaba en querer hacer de los asentamientos humanos barrios urbanos integrados a la ciudad, el interés de las personas pasaba de lo individual a lo claramente colectivo. La cholificación era parte de un proceso de conquista de un espacio de formación de ciudadanía y desarrollo de una comunidad nacional<sup>8</sup>.

[ 136 ]

El tránsito de una cultura que tenía como fuente principal de su vitalidad en el desarrollo barrial y el interés comunitario a una “cultura de privatización” del provecho egoísta, se explica por la reciente historia del Perú. Una de las razones, se puede encontrar en la inmensa perturbación social que generó el movimiento subversivo Sendero Luminoso, cubriendo toda la sierra y parte de barrios marginales del país ocasionó la muerte de 69,280 personas<sup>9</sup> en su mayoría de pueblos de origen indígena, alterando la vida comunal, liquidando dirigentes, destruyendo organizaciones de base, disgregando el tejido social y llevando a los individuos a interesarse solo en la sobrevivencia. Otra explicación, se encuentra en la profunda mercantilización globalizada

<sup>7</sup> Cultura de privatización, idea tomada de Zygmunt Bauman: *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, Paidós, Buenos Aires, 2010, p.109.

<sup>8</sup> Carlos Iván Degregori, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch: *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*, IEP, Lima, 1986. Carlos Franco: *Imágenes de la sociedad peruana: la otra modernidad*. CEPES, Lima, 1991. Recientemente José Matos: *Estado desbordado y sociedad nacional emergente*. Centro de Investigación de la Universidad Ricardo Palma, Lima, 2012.

<sup>9</sup> Comisión de la Verdad y Reconciliación: *Informe final*. CVR, Lima 2003, Anexo 2, p.13.

de la sociedad peruana impulsada desde 1980 a la actualidad, especialmente durante el gobierno de Fujimori en los años noventa, que prácticamente privatizó todo y la vida social casi desapareció, se liberalizó los servicios públicos y buscó hacer del interés personal el único compromiso societal. Procesos que llevaron a las gentes a una comprensible desmoralización y a un vacío espiritual que fue impregnado por una cultura neoliberal global exclusivamente individualista de la existencia social.

En la modernidad global el desarrollo del individualismo genera un vacío societal, lo que Touraine (2011: 63) denomina: “*La sociedad ya no existe*”, porque hay un deterioro constante de los vínculos sociales, de las solidaridades y, al mismo tiempo, hay un proceso de atomización, los comportamientos tienden a aislar a las personas. En general, la sociedad se define por el “*egocentrismo, que reduce el horizonte al interés personal*” (Morin, 2011: 57), la vida social gira en torno del individuo.

El proyecto de sociedad global genera el desarrollo del individualismo que lo convierte en el centro de la vida social. Ahora lo fundamental es destinar las preocupaciones y los recursos disponibles en el sujeto. El desarrollo de la vida de consumo está produciendo la hegemonía de una forma de existencia social específica, la cual se manifiesta como la forma de vivir que Immanuel Wallerstein<sup>10</sup> la define en la que “*todos queremos obtener más*”, no interesa el nivel socioeconómico de las personas, “*todo el mundo quiere obtener 25 por ciento más de lo que tiene*” para comprar y comprar más.

[ 137 ]

Con razón Aníbal Quijano (2011: 82) señala que es “*la conducta egoísta travestida de libertad individual*” el nuevo ideal de la modernidad global. Se reemplaza la vieja libertad pública que aspiraba al bienestar, al acceso a los derechos sociales y a un horizonte de sentido de igualdad social que impulsaban las primeras olas migratorias, por la libertad del consumo de los hijos de tercera o cuarta generación de migrantes asentados en las principales ciudades del país, la libertad del capitalismo sesentero buscaba mejorar socialmente al individuo migrante y mejorar la sociedad urbana. Mientras que la libertad de la modernidad global se restringe al individualismo, a la mercantilización de la sociedad y a un mero horizonte egoísta.

---

<sup>10</sup> Immanuel Wallerstein: “*Latinoamérica y los movimientos antisistémicos*”, en Toni Negri y otros: *I Ciclo de seminarios internacionales. Pensando desde Bolivia*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2010, p. 326.

## 2. DESTRUCCIÓN DEL CAPITAL SOCIAL. VIOLENCIA Y CORRUPCIÓN

La cultura de privatización y el individualismo extremo ocurren en un mundo de incesante violencia y destrucción del “capital social”<sup>11</sup>, donde el afecto y la confianza con los otros resultan disfuncionales para la sociedad y se pierde la energía colectiva que pueda generar las interacciones de respeto, disfrute de la compañía de los otros y la fortaleza de la comunidad. La sociedad globalizada privatiza y mercantiliza, separa a los individuos y hace que las emociones con los demás se transformen en mercancía. En ese sentido, se impulsa el individualismo y la mercantilización de las relaciones entre las personas.

[ 138 ]

En la actualidad nuevamente el concepto de responsabilidad<sup>12</sup> vuelve a cobrar vigencia y lo hace con el predominio del hiperindividualismo en la modernidad global, el sujeto se ha librado de los últimos constreñimientos estructurales socializantes que impedían su total emancipación: la disminución del peso social del Estado, de las clases sociales, del poder de la vecindad, la familia, las grandes ideologías dejan de ser vehículos de proyectos históricos, las creencias utópicas se desacreditan, pareciera que se desarrolla una sensación de “era del vacío” (Lipovetsky, 2003), se han evaporado los constreñimientos sociales y éticos del individualismo en la sociedad global.

En efecto, la modernidad sesentera que establecieron las primeras olas migratorias en Lima y las ciudades del país, propiciaba el individualismo comprometido con una “responsabilidad hacia” la búsqueda del bienestar de la población, la conquista de derechos sociales, el logro de servicios comunita-

---

<sup>11</sup> Pierre Bourdieu: “Le capital social. Notes provisoires”. Actes de la Recherche en Sciences Sociales, Vol. 31, 1980, pp. 2. Disponible en: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss\\_0335-5322\\_1980\\_num\\_31\\_1\\_2069](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1980_num_31_1_2069)

<sup>12</sup> La idea de la responsabilidad social es un producto del desarrollo de la modernidad, posee un carácter ético porque se refiere a las consecuencias sociales de las decisiones que toma el individuo en la sociedad. Se puede rastrear sus orígenes, aunque el término no aparezca, en Adam Smith: *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid, 1977. El concepto se delimita con Friedrich Nietzsche: *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp.78-79. Sin embargo, corresponde a Weber introducir el término “ética de la responsabilidad” y lo define desde la perspectiva de la acción social, entendida en términos de la conducta individual. Max Weber: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México, 1984, pp. 7-20. Una discusión sobre el tema en Julio Mejía: “Ética de la responsabilidad en los tiempos contemporáneos: consideraciones centrales”, *Paradigmas*, Vol. 3, N° 1, UNITEC, Bogotá, 2011.

rios, la autoconstrucción y la inserción del barrio a la ciudad. Se trataba de un individualismo social, participativo y de compromiso con los otros: vecinos, familiares, paisanos, amigos, la ciudad y la sociedad. En cambio, la sociedad global que se expande en los últimos años experimenta una evolución radical que reorienta la responsabilidad dirigida a los otros, por el impulso del individualismo neoliberal de una “responsabilidad *ante* uno mismo y... *hacia* uno mismo”<sup>13</sup>. El individualismo neoliberal reduce su compromiso con los otros o no le interesa, busca solo el interés personal. Se trata de un individualismo privatista, defensivo y la responsabilidad se restringe a uno mismo, se basa en el egoísmo y en la búsqueda desbocada del beneficio propio.

El abandono del compromiso emocional con los demás, no desemboca en un individualismo absoluto, sin vínculos sociales, más bien genera que las personas conciban los vínculos entre ellos en términos puramente mercantiles, interesa solo la búsqueda del beneficio exacerbado de las relaciones con los otros. Las interacciones sociales pierden su contenido emocional y se convierten en puros compromisos. Edgard Morin lo explica en términos de las transformaciones del patrón moderno global: “La moral está en crisis. El individualismo generado por la persecución unilateral del propio éxito desemboca fácilmente en la pérdida del sentido de interés colectivo, en el puro egocentrismo y en la desaforada sed de lucro” (Morin y Ceruti, 2013: 101).

[ 139 ]

La praxis de las poblaciones migrantes que transitan del primigenio esfuerzo individual/colectivo a la dominación de lo puramente individualista y mercantilista se encuentra condicionada por la devastación del capital social, la destrucción de la confianza y su sustitución por el cinismo. Sin confianza la convivencia de familiares, paisanos, vecinos, amigos se debilita y aparece la desafección, la indiferencia, indolencia, pérdida del sentimiento de culpa y aparece directamente la hostilidad sin tapujos hacia los demás. La modernidad neoliberal reestructura el imaginario social, la vida cotidiana, los valores y lleva que la vida de las gentes se oriente por “considerar superflua toda ley civil o moral” (Todorov, 2014: 77). Cinismo, corrupción y violencia es una trilogía de la modernidad neoliberal que pretende “naturalizar” el orden social injusto, inseguro, inmoral, indiferente, perverso, engañoso y desutopizado imperante. Un orden que pretende acostumar y socializar a la población

---

<sup>13</sup> Zygmunt Bauman: *Mundo de consumo. Ética del individuo en la aldea global*, Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 80. También del mismo autor *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 131.

en los desastres, tragedias y engaños permanentes, una forma de modernidad pura sin frenos sociales ni morales, sin límites ni regulaciones. Una modernidad que eleva al máximo la desigual y asimétrica lucha por la sobrevivencia.

En la historia peruana la corrupción y la estafa siempre han sido una constante en la historia peruana, aunque se trataba principalmente de hechos ligados al poder político, con la modernidad global se transforma en parte de todos los ámbitos de la vida social y rige las conductas cotidianas de las gentes. En la sociedad moderna global la macroagresión no es posible sin una base sociocultural de la microagresión. La existencia de dispositivos socioculturales, de una “razón cínica” que favorezca la corrupción y la violencia, las estafas y los delitos se convierten en las estrategias de las conductas aceptadas, que dejan de lado las normas de comportamientos que propugnan la ley y las instituciones públicas y privadas —familias, comunidades, iglesias y otras—, para buscar sin disimulo el beneficio privado, individual y mercantil.

### 3. RAZÓN CÍNICA<sup>14</sup>

[ 140 ]

La sociedad global privatiza al individuo, la mercantilización separa a los individuos de los demás y hace que las emociones con los otros se transformen en mercancía. La cultura promueve una forma de pensamiento que propicia el ventajismo individualista, el afán de lucro desmedido y el pragmatismo que llegan a formas de comportamiento cínico. El individualismo, la mercantilización y la “razón cínica” se integran en una unidad<sup>15</sup>. El proceso de cholificación se reconfigura, la capacidad de trabajo, el ideal productivista, el interés colectivo y, sobretodo, el sueño de un horizonte de sentido de igualdad social de las primeras generaciones sesenteras se desplaza a su lado más oscuro en el mundo actual, la cultura cínica. La modernidad global desarrolla una cultura cínica que no tiene el tapujo de aceptar abiertamente lo que antes ocultaba, la injusticia, violencia, corrupción y falta de humanidad, y desecha todo sentimiento de culpa al borrar el sentimiento de dolor que provocaba la idea de haber perjudicado a los otros (Bauman y Doskins, 2013). Se intensifica el cre-

<sup>14</sup> Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Ediciones Siruela, 2003.

<sup>15</sup> Los orígenes del cinismo se remontan a la Grecia antigua, expresada en la escuela filosófica liderada por Antístenes, que reivindicaba la vida natural, sin normas, ni convenciones, aspiraba a una existencia sobria, sin ornamentos, ni artificios y se buscaba la autenticidad. Contario al cinismo difuso de la modernidad tardía.

cimiento económico descomunadamente y, a la vez, descaradamente se admite destruir la naturaleza y las personas.

En ese contexto, de la cultura de las antiguas élites oligárquicas se reproducen la “viveza” criolla sin la “gracia” y del gamonalismo solo queda la “prepotencia” y la “fuerza” sin la “delicadeza” (Quijano, 2009: 14-25), que se entrelazan con la subjetividad del individualismo del neoliberalismo global, el pragmatismo utilitario y el goce desmedido por el consumismo a cualquier costo. En la vida social pareciera que se extiende el influjo del “todo vale” que deriva en el comportamiento cínico, el individuo busca imponerse porque piensa que tiene todo el derecho de hacerlo, sin pensar en los otros e incluso apelando a la violencia desembocada (Ubilluz, 2006, 74-75). La afirmación de que “nadie cree en nadie” parece haberse convertido en el principio central para salir adelante, el recurso de la violencia se impone en la lucha de la vida diaria. El cinismo y la violencia son la otra cara del hiperindividualismo globalizado. En la modernidad tardía las preocupaciones y sueños colectivos, la cultura de los intereses compartidos y los deberes sociales pierden sentido, su lugar lo ocupan la preeminencia de la mercantilización y del individualismo. El resultado es que la sociedad se gregariza profundamente, la vida individualizada no tiene límites morales y el cinismo va cobrando legitimidad.

[ 141 ]

Quizás la explicación a este proceso se encuentre en la profunda transformación moderna global. En la modificación de la propia naturaleza de la racionalidad instrumental, en el cambio de medios a fines, que rige la conducta de las personas en la vida social. Simmel lo explica claramente “mientras que en el cinismo y la saciedad se manifiesta en la desaparición de todos los fines” (Simmel, 1976: 298). Es decir, en la modernidad presente la supremacía universal del individualismo y del “valor instrumental del dinero” se transforman en los fines supremos de la sociedad, haciendo que todo lo demás no importe y por consiguiente conlleva la degradación de los “antiguos valores” como la familia, la comunidad, el vecindario, el ideal de las utopías. La “razón cínica” se abre paso y define la actuación de las personas, para sobrevivir en la pobreza, en la movilidad social de las nuevas clases medias y en la dominación de las élites. La cultura cínica global propicia un mundo en la que no se cree en nada, el esfuerzo individual se desvaloriza, la lucha pierde sentido y la revolución es borrada de la memoria, donde más bien se impone la indiferencia, la desvergüenza insolente y la eliminación de la mala conciencia se apodera de los actos de las personas.

El cinismo es el desprecio y negación de los “antiguos valores” por la hegemonía del valor del individualismo y del valor dinero, donde los otros existen solo como obstáculos o son meros recursos, desaparece toda consideración moral a la comunidad, a toda causa común y la esperanza de igualdad social, el empleo sin reparo y pudor de la violencia y la corrupción son componentes de los nuevos tiempos globales. El cinismo es el uso del poder absoluto, arbitrario y sin límites, simplemente los demás, las gentes no interesan, es el dominio de la *cultura de la desesperanza*, del “sálvese quien pueda” y el “después de nosotros el diluvio” (Hinkelammert, 2001: 105-111).

[ 142 ]

La generalización en la modernidad global de la razón cínica es la preponderancia del “estado de guerra” (Dussel, 2002-2003) entre las personas, la excepcionalidad de la beligerancia se convierte en parte intrínseca de la vida moderna, es el reino del enfrentamiento de individuos egoístas, en la que el otro es aniquilado, vencido a cualquier precio. En el “estado de guerra” la sociedad se vuelve un conjunto de agresivos egos que compiten con la finalidad suprema de autopromoverse a costa de los demás, en la que predomina el ventajismo individual, el afán de lucro desbocado, la rudeza y el pragmatismo que llega a su forma de descarada e indolente, sin importar nada. Es la negación de todo derecho del otro sin reparo y miramiento alguno. El *estado de guerra* enajena la moral, despoja a las instituciones y a la vida social de las obligaciones que condicionaban la actuación de las personas según la familia, la comunidad y los ideales utópicos. Simplemente la vida social se transforma en la práctica de vencer por todos los medios e imponer los intereses privados y egoístas sin pensar que algo se interpone.

El cinismo se revela como la forma moderna global de reproducción de la inferiorización de las gentes por medio de estafa o la fuerza, desde la conducta individual hasta las prácticas de dominación de las corporaciones y los países, que someten y controlan apelando a prácticas directas, desvergonzadas y descaradas, sin un mínimo de remordimiento moral: la trata de blancas, el trabajo infantil, el trabajo precario, las nuevas formas serviles, para-esclavistas de trabajo, hasta las guerras de sometimiento de las poblaciones. La “razón cínica” permite la estructuración societal de la desigualdad polarizante sin que nadie se inmute y conmueva, está permitido el “todo vale” sin pena y escrúpulo.

La cultura cínica implica un dominio en la vida social de los medios, que ocultan su significación final, como si fuera la cosa más natural del mundo. El neoliberalismo naturaliza la falacia de que el principio de la

humanidad es el individuo egoísta, formulada por toda las ciencias sociales liberales hasta el presente, al contrario la sociedad es únicamente posible porque el individuo existe en familia, comunidad y colectividad (Dussel, 2014: 14-15), porque hay amor como diría Humberto Maturana (Maturana, 2004: 103-104). El individualismo y el dinero es forma, es función, es medio, cuando se quita de su lugar adecuado y tiene hegemonía, todo lo humano se desquicia, empobrece, se vuelve indiferente y desvergonzado. El cinismo pareciera que es una de las formas de colonialidad que asume el control de la subjetividad y de la experiencia de la vida en la sociedad moderna global (Quijano, 2001: 82).

El cinismo es la ética del orden global, donde el poder del individuo egoísta se impone y no interesa los otros, la humanidad y la naturaleza, tampoco interesa los medios, es el poder absoluto y arbitrario, el *todo vale* y para ello se recurre a la violencia, la fuerza y la estafa, es el poder del “estado de guerra” de los más fuertes y agresivos, no interesa la ley y menos la “moralidad”. Es la cultura oscurantista de la época de la globalización.

## CONCLUSIÓN

[ 143 ]

El cinismo es el desenlace del individualismo y mercantilización de la vida moderna global, la red de relaciones sociales duraderas, el referente colectivo y el horizonte de sentido se desvanecen. A diferencia, en la modernidad productivista la violencia, la corrupción y el cinismo se hallaban ligados más a la esfera política, había la posibilidad del desarrollo de una conducta de colaboración, decoro y pudor porque el individuo era parte de un tejido social sólido formado por la familia, vecindad, colectividad y el sueño ideal de igualdad social.

Hoy nos encontramos en un momento paradójico y sombrío de hegemonía de la razón cínica. La modernidad global como nunca en la historia contemporánea se expande a un ritmo sin precedentes y, al mismo tiempo, asume un nuevo carácter que lo redefine totalmente, expresándose en la crisis del calentamiento global, que pone en peligro la vida en la tierra, y la financierización de la economía por medio de la intensificación del lucro rentista sobre el plusbeneficio productivista, condena a la exclusión de gran parte de la humanidad. El miedo y el individualismo condicionan la destrucción de la confianza y el afecto que derivan en la pérdida de sensibilidad moral en



la sociedad del siglo XXI. Procesos posibles por el desarrollo de una cultura fundada en el “todo vale” y en el comportamiento desvergonzado, sin remordimientos de la vida cínica.

La transformación profunda de la modernización global introduce nuevas formas de dominación y sometimientos de los seres humanos, mediante la mercantilización de la subjetividad, el cinismo, corrupción y violencia. La promesa de la modernidad ha sido incumplida, al contrario pareciera que marchamos a una expansión de la modernidad pero sin los grandes logros que originalmente trazó el modernismo. En suma, como en el pasado la modernidad irrumpe contra la naturaleza y las gentes, pero en la era de la globalización no interesan los reparos morales y menos tiene importancia, ni siquiera se piensa, un futuro de sentido de igualdad social.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

[ 144 ]

1. Amat y León, C. (2012). *El Perú nuestro de cada día: nueve ensayos para discutir y decidir*. Lima: CIUP.
2. Arbizu, Julio: “¡19,000 corruptos en el Estado! Procurador Julio Arbizu señala a El Poder que el 70 % de los casos han sido abiertos durante este gobierno”, *Semanario El Poder*, <http://semanarioelpoder.com/19000-corruptos-en-el-estado.html>.
3. Bauman, Z. e Donskis, L. (2013) *Cegueira moral. A perda da sensibilidades na modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar.
4. Bauman, Z. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Madrid: FCE.
5. Bauman, Z. (2010). *Mundo de consumo. Ética del individuo en la aldea global*. Buenos Aires: Paidós.
6. Bauman, Z. (2009). *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*. Buenos Aires: Paidós.
7. Berman, M. (2012). *Las raíces del fracaso americano*. Barcelona: Sextopiso.
8. Bourdieu, P. (1980). “Le capital social. Notes provisoires”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Vol. 31, Num. 31, Pp 2-3. En: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss\\_0335-5322\\_1980\\_num\\_31\\_1\\_2069](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1980_num_31_1_2069).
9. Briceño, A. (28 de setiembre 2014). “En promedio una persona muere al día a manos de sicarios”. Lima: *El Comercio*. En: <http://elcomercio.pe/lima/seguridad/promedio-persona-muere-al-dia-manos-sicarios-noticia-1760126>.

10. Comisión de la Verdad y Reconciliación: *Informe final*. CVR, Lima 2003, Anexo 2, p.13.
11. Degregori, C.; Blondet, C. y Lynch, N. (1986). *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: IEP.
12. Hinkelammert, F. (2001). *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago: LOM.
13. Dussel, E. (2014). *16 Tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
14. Dussel, Enrique: “Estado de guerra” permanente y razón cínica”, HYPERLINK “<http://www.herramienta.com.ar/revista-impres/revista-herramienta-n-21>” \o “Octubre de 2002” Revista Herramienta, N° 21, Buenos Aires, 2002/2003.
15. *El Comercio* (2012). Casi la mitad del hielo en los glaciares ha desaparecido, País, 25 de marzo. Lima.
16. Franco, C. (1991). *Imágenes de la sociedad peruana: la otra modernidad*. Lima: CEPES.
17. INEI (2014). *Estadísticas. Seguridad ciudadana. Delitos registrados, según tipos, 2005-2012*. Lima: INEI. Disponible en: “<http://www.inei.gob.pe/estadisticas/indice-tematico/%20seguridad-ciudadana/>”<http://www.inei.gob.pe/estadisticas/indice-tematico/seguridad-ciudadana/>.
18. Lovelock, J. (2007). *La venganza de la Tierra. La teoría de la gaia y el futuro de la humanidad*. Barcelona: Planeta.
19. Lipovetsky, G. (2003). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Madrid: Anagrama.
20. Matos, J. (2012). *Estado desbordado y sociedad nacional emergente*. Lima: Centro de Investigación de la Universidad Ricardo Palma.
21. Maturana, H. (2004). *Del ser al hacer. Los orígenes de la biología del conocer*, Santiago: J. C. Sáez.
22. Mejía, J. (2011). “Ética de la responsabilidad en los tiempos contemporáneos: consideraciones centrales”, *Paradigmas*, Vol. 3, N° 1. Bogotá: UNITEC.
23. Morin, E. y Ceruti, M. (2013). *Nuestra Europa. ¿Qué podemos esperar? ¿Qué podemos hacer?* Barcelona: Paidós.
24. Morin, E. (2011). *La vía. Para el futuro de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
25. Nietzsche, F. (1997). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza Editorial.
26. PNUD. (2013). *Informe Regional de Desarrollo Humano 2013-2014. Seguridad Ciudadana con rostro humano: diagnóstico y propuestas para América Latina*. New York.

[ 146 ]

27. Quijano, A. (2011). “Bien vivir: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder”. Quito: *Ecuador Debate, Revista especializada en Ciencias Sociales*, N° 84.
28. Quijano, A. (2009). “Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina”, en Carmen Pimentel (organizadora). *Poder, ciudadanía, derechos humanos y salud mental en el Perú*, Lima: Cecosam.
29. Quijano, A. (2008). “El trabajo al final del siglo XX”. Quito: *Ecuador Debate. Revista especializada en Ciencias Sociales*, N° 74.
30. Quijano, A. (1980). “Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú”, en *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Lima: Mosca Azul Editores.
31. Quiroz, A. (2013). *Historia de la corrupción en el Perú*, Lima: IEP-IDL.
32. Tododrov, T. (2014). *El espíritu de la ilustración*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
33. Smith, A. (1977). *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial.
34. Simmel, G. (1976). *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
35. Touraine, A. (2011). *Después de la crisis. Por un futuro sin marginación*. Barcelona: Paidós.
36. Transparency International. (2013). *Índice de percepción de la corrupción*. Disponible en: <http://www.transparency.org/cpi2013>.
37. Ubilluz, J. (2006) *Los nuevos súbditos. Cinismo y perversión en la sociedad contemporánea*. Lima: IEP.
38. Wallerstein, I. (2010). “Latinoamérica y los movimientos antisistémicos”, en Toni Negri y otros: *I Ciclo de seminarios internacionales. Pensando desde Bolivia*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz.

## ¿La corrupción desincentiva las inversiones? Elementos para controlar la variable corrupción en el Perú\*

JARIS MUJICA

**Resumen.** A pesar de que existe un difundido discurso que sugiere que la corrupción “ahuyenta” (desincentiva) las inversiones privadas, existen elementos suficientes para discutir la afirmación. Este artículo muestra, por un lado, la tensión entre la idea de la corrupción como un obstáculo para las inversiones, y la evidencia del aumento de las inversiones privadas en el Perú (aun cuando los indicios sugieren que la corrupción es un fenómeno de amplia extensión epidemiológica y alta prevalencia). Por otro lado, el estudio muestra elementos que hacen posible pensar que la “variable corrupción” puede ser controlada (aunque no necesariamente el fenómeno corrupción) y que, en un contexto como el del Perú a inicios del siglo XXI, resultaría un fenómeno regular y con posibilidades de predictibilidad. Esto no significa una situación beneficiosa para el desarrollo social y económico, pues la corrupción genera diversas consecuencias negativas a mediano y largo plazo.

**Palabras clave.** Corrupción, delitos contra la administración pública, rendición de cuentas, las empresas privadas, inversiones, Perú

**Abstract.** *Despite the widespread discourse that suggests that corruption discourages private investment, we have enough elements to dispute that statement. This article shows, first, the tension between the idea of corruption*

[ 147 ]

---

\* El análisis de datos y la redacción de gran parte de este artículo ha sido posible gracias al tiempo y acogida del Centro de Derechos Humanos de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, en particular a la ayuda de Claudio Nash y María Luisa Bascur, que tuvieron la gentileza de recibirme como investigador visitante en junio del 2014; y gracias al apoyo de Henry Pease y de la Escuela de Gobierno de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

*as an obstacle to investment and the evidence of increased private investment in Peru (although the evidence suggests that corruption is a widespread, epidemiological and highly prevalent phenomenon). Furthermore, this research shows elements that point towards the fact that the corruption variable can be monitored and, in the context of 21st century Peru, is a regular phenomenon, with possibilities of predictability.*

**Keywords.** *Corruption, crimes against public administration, accountability, private companies, investments, Peru.*

## INTRODUCCIÓN

[ 148 ]

No es extraño que haya casos de empresas y actores privados que participan en actos de corrupción (Hameed, 2014; Rose-Ackerman, 2012; Sandoval & Rose-Ackerman, 2009; Nellis, 2009; Argandoña, 2003; Buscaglia & van Dijk, 2003); y aun cuando la atención de la investigación haya estado concentrada en la corrupción de los funcionarios públicos, las definiciones (cada vez más) incluyen a los actores privados en el estudio y prevención del fenómeno: “corrupción” es “el abuso del poder confiado para el beneficio privado” (Transparencia Internacional, 2009: 14); la “corrupción” puede ser entendida como “el abuso de un cargo público o privado para obtener un beneficio personal” (OCDE, 2008: 22). ¿Qué consecuencias implica la participación de privados en la corrupción? Pues la literatura sugiere no solamente pérdidas económicas y desvíos de recursos públicos (Cuervo-Cazurra, 2006; Tanzi & Davoodi, 2001; Hindriks, Keen & Muthoo, 1999), sino que hay un extendido discurso que indica que la corrupción “ahuyenta” las inversiones.

El escenario de crecimiento económico peruano ha marchado al ritmo de la privatización de ciertos sectores y actividades (Heinsz, Zelner & Guillén, 2005; Ugarteche, 2004; Katz, 2000), y de la creciente presencia de capitales e inversiones en varios sectores de la economía. Sin embargo, la privatización no ha significado menos corrupción, y la corrupción no ha “ahuyentado” a la inversión. Esto implica un problema analítico: que la corrupción no representa *per se*, una variable de riesgo determinante para las inversiones.

Los cuatro grupos de argumentos que componen este artículo se dirigen a mostrar los indicios para establecer una hipótesis de investigación: que la corrupción es un fenómeno que en ciertos contextos (como el Perú a inicios

del siglo XXI) no aparece de manera irregular y, por lo tanto, representa una variable que podría ser considerada racionalmente en una inversión de capital. Así, el primer grupo de argumentos muestra los elementos para discutir la afirmación que sostiene que “la corrupción desalienta las inversiones”; el segundo muestra elementos para considerar que la (variable) corrupción puede ser controlada en ciertos contextos o que, al menos, no resulta una variable radicalmente incierta. El tercero muestra que la corrupción aparece en los discursos y percepciones de los empresarios como un fenómeno recurrente. El cuarto grupo, finalmente, muestra una lista de indicios cuantitativos y cualitativos para mostrar que la corrupción resulta una variable relativamente estable (al menos en el discurso de los actores).

## 1. PRIMER GRUPO DE ARGUMENTOS

Primer elemento. *a) Existe un argumento extendido que indica que la corrupción desincentiva y disminuye las inversiones.* Esta idea se manifiesta no solo en el discurso mediático de diversos países (incluido el Perú), sino que se ha reflejado claramente en el discurso oficial de diversos gobiernos, organizaciones internacionales y la sociedad civil:

[ 149 ]

La corrupción socava el imperio de la ley; [...] disminuye las inversiones y retarda el crecimiento económico; desestimula la inversión extranjera; y desvía los fondos públicos en detrimento del bienestar de los ciudadanos. (UNODC, 2003: 8).

Además del terrible costo humano, pone en peligro la estabilidad política, impide el desarrollo social y desalienta la inversión extranjera en las regiones afectadas, las cuales necesitan urgentemente el desarrollo. (OEA, 2005: 2).

La corrupción no solo afecta al desarrollo económico y desalienta la inversión extranjera en un país, afectando de manera indirecta a los más pobres [...]. (ICHRP, 2009: 13).

Dicha corrupción socava el principio de responsabilidad financiera, desalienta la inversión extranjera, sofoca el rendimiento económico y menoscaba la confianza en los sistemas legales y judiciales [...] (Departamento de Estado de los Estados Unidos de América, 2011: 9).

La corrupción impacta negativamente en la captación de inversiones en esas zonas, advirtió el presidente de la Confiep [...] la corrupción ahuyenta las inversiones y la mediana y gran empresa busca otros destinos (El Comercio, 18/5/2014).

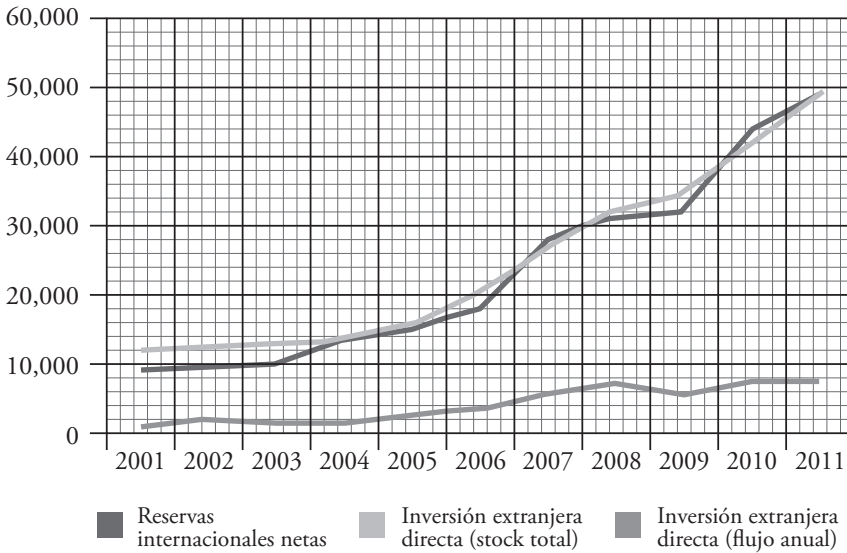
El presidente de BBVA, Francisco González, ha hecho este viernes un llamamiento para combatir la corrupción: “la corrupción tiene un enorme coste en términos económicos, desalienta la inversión y reduce la eficiencia” (El País, 14/3/2014).

Segundo elemento. *b) Existe evidencia suficiente para mostrar el crecimiento económico, el crecimiento del PBI y el crecimiento de las inversiones extranjeras en el Perú.* “El Perú ha sido uno de los países latinoamericanos que más ha crecido en la última década, pero no lo ha hecho al ritmo habitual de regiones como Asia Oriental o Meridional o Europa Central. Desde el año 2000, el producto per cápita en el Perú ha crecido más rápidamente que la mayoría de países latinoamericanos, promediando un 3,8%” (y un 5,6% de 2005 a 2009)” (Banco Mundial, 2011: 18). La evidencia de un crecimiento macroeconómico sostenido en la primera y segunda década del siglo han mantenido una expectativa de crecimiento cercana al 5% anual y una inflación controlada (Banco Mundial, 2011: 14-15).

[ 150 ]

No hay discusión sobre afirmar que la economía peruana creció: creció durante 82 meses seguidos (del 2000 al 2007) y el PBI ha crecido (de S/.121,057 millones a S/.174,328 ); las exportaciones han aumentado de US\$6,955 millones a US\$27,956 millones en la primera década del siglo; las reservas netas crecieron de US\$8,180 millones a US\$27,689 millones; y la inversión privada bruta de alrededor de S/.18,000 millones por año en la primera mitad de la década a S/.34,504 millones en el 2008 (Chirinos, 2008: 2-3). Del mismo modo, la inversiones extranjeras no se alejaron del Perú. Por el contrario, el país reportó el mayor crecimiento de la Inversión Extranjera Directa en América Latina durante el 2012 (con un incremento del 49%) y se convirtió en ese año en el quinto receptor de inversiones extranjeras en América Latina (sobre todo en la industria extractiva) (CEPAL, 2013: 38-42, 102; Penfold & Curbelo, 2013: 15).

GRÁFICO 1. Reservas internacionales netas, Inversión extranjera directa (stock total) e Inversión extranjera directa (flujo anual) (millones de dólares)



Fuente: Banco Central de Reserva, 2012. Elaboración propia.

[ 151 ]

Tercer y cuarto elementos. *c) Existe evidencia que muestra que en el Perú durante la primera y segunda década del siglo XXI, no hay menos casos de corrupción que en las décadas anteriores.* No existe ningún tipo de dato que muestre reducciones en las cifras de denuncias, ni en la cantidad de casos procesados por el sistema de justicia, ni una modificación relevante en las percepciones sobre corrupción o en el índice de riesgo de corrupción (comparando el inicio y el final de la primera década del siglo). Aún cuando la corrupción es un fenómeno difícil de medir y no hay instrumentos adecuados para establecer estudios epidemiológicos profundos debido a la escases de denuncias, ni hay una cifra proyectada rigurosa de hechos de corrupción por año, ni datos de victimización (Bisogno, 2008; Serrano, 1986), *d) los datos disponibles sugieren o una epidemiología estable o en crecimiento de la corrupción;* y permiten decir, por lo menos, que no hay ningún indicador que sugiera con certeza que haya menos corrupción que antes.

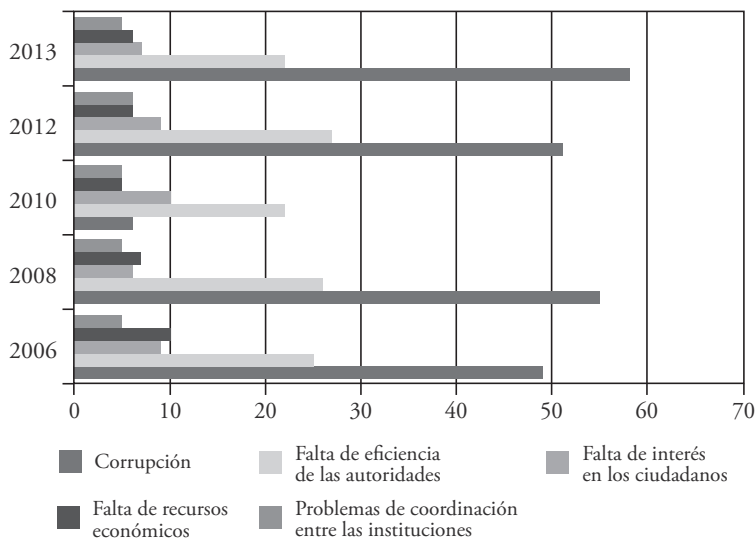
Durante el periodo 2001-2006 [las Fiscalías Provinciales Especializadas en Delitos de Corrupción de Funcionarios] registraron un total 1,911 denuncias con investigaciones preliminares (...). 419



(21.9%) están formalizadas, 286 (14.9%) fueron archivadas, 214 (11.2%) derivadas a Fiscalías especializadas, 500 (26.2%) derivadas a Fiscalías comunes, 129 (6.7%) fueron acumuladas y 363 (18.9%) se encuentra en trámite. (Ministerio Público del Perú, 2006: sección b).

Ese mismo año [2012] las Fiscalías Provinciales Especializadas en Delitos de Corrupción de Funcionarios a nivel nacional registraron un total de 9,321 denuncias, siendo el Distrito Fiscal de Lima la que presenta mayor ingreso con 1,529 (16.4%) denuncias seguido de Ancash con 687 (7.3%) denuncias y Junín que registró un total de 626 (6.7%) denuncias ingresadas en ese periodo. (Ministerio Público del Perú, 2012: sección 3.3).

GRÁFICO 2. ¿Cuál es el principal problema que enfrenta el Estado para lograr el desarrollo del país? (%)



[ 152 ]

Fuente: Proética, 2013a: 8. Elaboración propia

Conclusión. e) *Por lo tanto, hay una tensión analítica entre a) y [b) ∧ c) ∧ d)].* a) Existe un discurso que indica que la corrupción desalienta inversiones y crecimiento económico; pero b) existe evidencia de un crecimiento económico y de inversiones sostenido y estable en el Perú, y c) no existen datos

que muestren reducción de la percepción, epidemiología o prevalencia de la corrupción en el Perú, y d) los datos disponibles sugieren una alta percepción, alta epidemiología y prevalencia de la corrupción en el Perú. ¿A qué se debe esta tensión? Ante la evidencia de b), c) y d) es razonable pensar que la afirmación a) es discutible.

## SEGUNDO GRUPO DE ARGUMENTOS

Lo que hay que discutir es si existen elementos teóricos para probar que la corrupción, *per se*, desalienta la inversión económica. De ahí que es necesario plantear una pregunta, ¿qué tipo de fenómenos desalientan la inversión en las economías capitalistas?, y establecer una proposición: *f) la inversión económica planificada busca ganancias incrementando el capital, para lo que requiere tener el control de los riesgos de inversión y, por lo tanto, busca la predictibilidad de la rentabilidad* (Gligo, 2007; OCDE, 2002). De manera que es razonable afirmar que un empresario-empresa-corporación-holding invierte capital considerando, por lo menos, lo siguiente:

f.1) En contextos de alta incertidumbre política y económica una inversión es de alto riesgo, pues no se podrá prever los elementos que permiten establecer la rentabilidad estimada y posible de una inversión y el capital puede perderse (Gligo, 2007: 15).

[ 153 ]

f.2) Los riesgos y la incertidumbre en el contexto de una inversión pueden generarse por diversas variables: la presencia de fenómenos naturales sin planes de contingencia, la presencia de gobiernos inestables, la presencia de economías ilícitas sin control, etc. (Gligo, 2007: 16).

El elemento f), f.1) y f.2) permiten la pregunta ¿la corrupción es un fenómeno-variable que genera incertidumbre en términos de la economía capitalista? Y esta pregunta permite dos posibilidades de respuesta. Primera posibilidad de respuesta: *g) Sí. La corrupción es un fenómeno que puede generar incertidumbre cuando los porcentajes de cobros o pagos oscilan de manera radical* ¿De qué depende esto? Proponemos considerar en conjunto, al menos, lo siguiente:

g.1) De la estructura del sistema económico. La variable corrupción es impredecible en contextos en los que dinámica del sistema económico es volátil (países con inestabilidad en el control de gobierno, con alta

rotación de la cabeza de gobierno, en contextos de dictaduras o golpes de Estado constantes, en contextos de alta maniobrabilidad y cambio de la política económica).

g.2) De la estabilidad de los gobiernos (sistemas de gobierno) y la manutención de la estructura de organización del Estado. La variable corrupción es impredecible en países en los que la estructura del Estado no está sostenida en una dinámica estable (elecciones regulares, rotación del poder, sistema de representación): sistemas con mandatos unilaterales sin proyecto de inversiones (Estados fallidos, dictaduras sin burocracia media).

g.3) De la composición de la trama de actores. La variable corrupción es impredecible cuando los actores del sistema político y económico son altamente volátiles (en donde los partidos y los individuos de los partidos cambian con alta rapidez y los actores del sistema económico, empresarial o de explotación de recursos es volátil).

[ 154 ]

g.4) Del equilibrio entre oferta y la demanda, y de la interdependencia entre la gobernabilidad, la economía y desarrollo social. La variable corrupción es imprevisible en contextos en donde hay élites (políticas, económicas o familiares) sostenidas en economías de saqueo (cleptocracia) (Charap & Harm, 1999), pues no se generan interdependencias económicas.

Segunda posibilidad de respuesta. *h) No. No necesariamente la corrupción genera incertidumbre, pues la variable corrupción puede ser controlada en ciertos contextos.* Propongo que esto es posible en un escenario como el del Perú, en donde g.1), g.2), g.3) y g.4) son estables (hay estabilidad de los gobiernos, sistemas de gobiernos e interdependencia económica; en donde la demanda y la oferta generan equilibrio económico y en donde la dinámica comercial sea determinante para la estabilidad del país, etc.), *pero en donde:*

h.3) La estructura de la burocracia no tiene incentivos (o estos son precarios) para denunciar la corrupción y esta tiene alta prevalencia.

h.4) No hay sistemas de accountability o los sistemas son deficientes, y la estructura tiene problemas para establecer control horizontal y vertical.

h.5) No hay predictibilidad en las sanciones por casos de corrupción en el sistema de justicia; hay pocas probabilidades de una investigación rigurosa y pocas sentencias condenatorias respecto del total de casos denunciados. La prevalencia de la corrupción es alta, la probabilidad de detección es baja y la probabilidad de investigación y sentencia condenatoria es más baja aún.

h.6) Hay poderes fácticos (económicos, capital, tomadores de decisiones) concentrados en un grupo reducido de actores que rotan el poder político y económico (captura del Estado o capturas parciales del Estado, puerta giratoria, etc.).

h.7) Hay presencia de economías ilegales.

¿La corrupción representa entonces una barrera *per se* a las inversiones capitalistas? Conclusión: *i) La corrupción no necesariamente es una barrera para las inversiones capitalistas. Lo que genera una barrera es la incertidumbre de la corrupción fluctuante e inestable. ¿Pero si la corrupción es estable, entonces desalienta una inversión? No necesariamente, pues en términos estrictamente cuantitativos, representaría una variable controlada.*

[ 155 ]

“De hecho aunque ya se que suena perverso, la corrupción no es por sí misma un desincentivo [...] puede ser un incentivo si es que es más barata que los procedimientos formales y si es que la competencia es limitada y se puede concertar”. (Funcionario de una empresa de telefonía).

“Por sí misma es un problema, pero no necesariamente una barrera ineludible. Si es que es previsible y controlable, tu plan de negocios pues, entonces se puede considerar como un costo dentro de la inversión”. (Empresario maderero).

“Es que aquí se sabe claramente cuánto vas a tener que gastar en corrupción [...] es un gasto que se puede incluir en tu presupuesto [...] siempre se hace” (Empresario editorial).

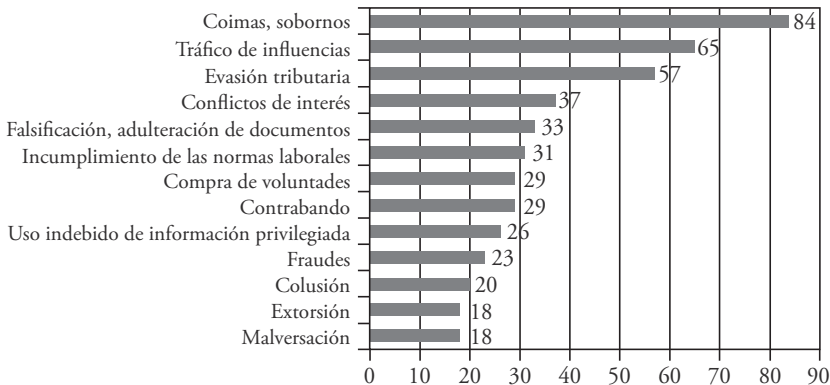
**TERCER GRUPO DE ARGUMENTOS**

El contexto peruano a inicios del siglo XXI muestra un escenario permeable para la corrupción en diversos espacios y magnitudes (Mujica et al. 2012). Es evidente que ni la presencia de las empresas ni las inversiones privadas han disminuido; pero también es evidente que la corrupción no es un fenómeno marginal en la construcción de relaciones de poder político o en la estructura de transacciones económicas en diversos niveles. Así, ante la composición de una trama estable de actores y de una dinámica económica que no se ha modificado de manera relevante a pesar del cambio de gobiernos, es razonable pensar que la variable corrupción no es epidemiológicamente irregular, no es cuantitativamente impredecible, y no es una variable extraña. Así, *j) en un contexto como el peruano, ¿es posible determinar la elasticidad de la variable corrupción, el rango estándar en el que la variable oscila?* Dos grupos de datos permiten pensar que la pregunta es coherente, y que la respuesta a la pregunta es sí.

[ 156 ]

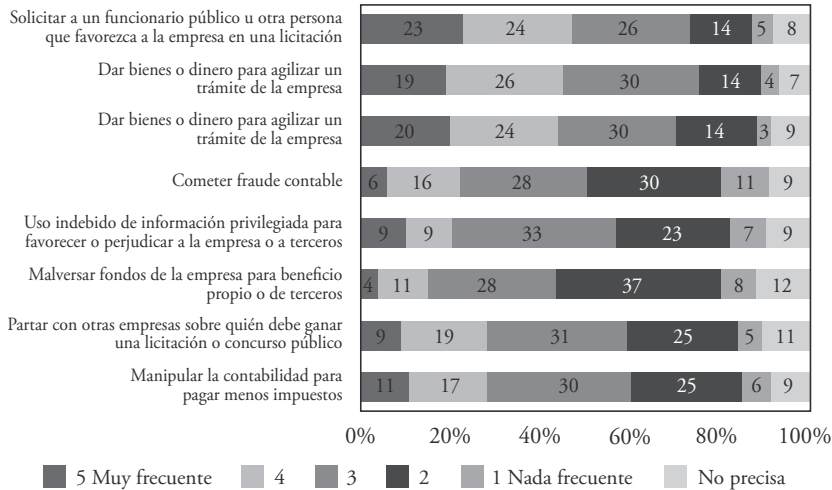
*j.1) El reconocimiento de que la corrupción no es una práctica extraña en la dinámica económica entre los actores privados y el Estado.* El resultado de la encuesta “Corrupción y empresa privada” aplicada el 2013 por Ipsos por encargo de la Comisión de Alto Nivel Anticorrupción del Perú y el Banco Mundial (CAN, BM, Ipsos, 2013; 2013a) a 254 “Gerentes Generales, Directores Ejecutivos y/o Presidentes Ejecutivos de las Top 7000 empresas en facturación privadas grandes y medianas que operan en el Perú” muestra los siguientes datos:

GRÁFICO 3. ¿Cuáles son las principales prácticas irregulares o de corrupción que ocurren en el sector empresarial en el Perú? (%)



Fuente: CAN, BM, Ipsos, 2013a: 8

GRÁFICO 4. ¿Con qué frecuencia ocurren estas prácticas en las empresas privadas que operan en el Perú? (%)



Fuente: CAN, BM, Ipsos, 2013a: 12

Si bien los resultados de la encuesta muestran múltiples datos que siguen la línea de argumentos, los dos gráficos anteriores permiten asentar la idea central: la corrupción no es un asunto cuantitativamente extraño en las relaciones entre los privados y el Estado. Esto es importante porque, por un lado que —sobre todo— las “coimas”, “sobornos” y el “tráfico de influencias” son tipos de prácticas que se perciben por los propios empresarios, como conductas usuales; por otro lado, los datos sugieren que la corrupción es una variable que no puede ser olvidada cuando se construye un plan de inversión (para evitarla a través de mecanismos que resguarden los estándares éticos de las empresas, para minimizar su impacto, para controlar la variable y/o para considerarla como un costo de la inversión).

En la misma secuencia de datos, la encuesta muestra resultados sobre un fenómeno relevante en contextos en donde la corrupción se ha sedimentado: la aparición de mecanismos de tercerización y de actores especializados en la intermediación de la corrupción (intermediarios, facilitadores). Así, *j.2) La presencia de actores especializados en la gestión de intereses irregulares y en la gestión de la corrupción* entre las empresas privadas y el Estado y entre las empresas privadas es un fenómeno poco estudiado (Mujica et al., 2105), pero de gran importancia.

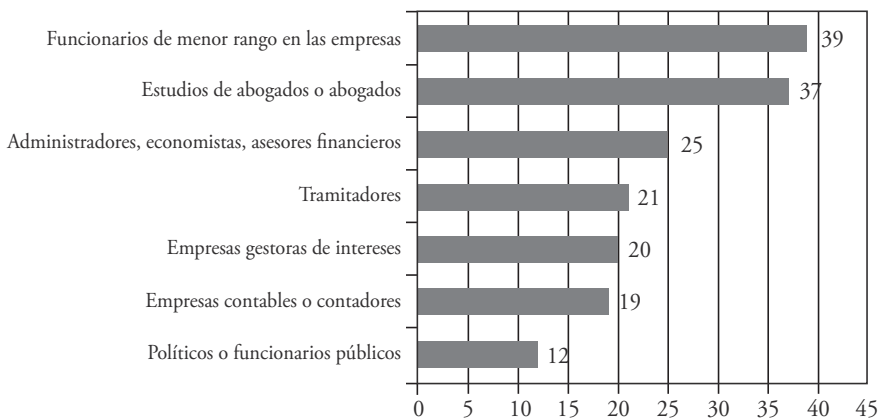
GRÁFICO 5. En la relación empresa-Estado ¿Qué actores suelen contribuir a facilitar los actos de corrupción? (%)



Fuente: CAN, BM, Ipsos, 2013a: 15

GRÁFICO 6. En la relación empresa-empresa ¿Qué actores suelen contribuir a facilitar los actos de corrupción? (%)

[ 158 ]



Fuente: CAN, BM, Ipsos, 2013a: 15

#### CUARTO GRUPO DE ARGUMENTOS

El reconocimiento de la presencia de actores especializados en la gestión de la corrupción y de prácticas de corrupción en la relación entre las empresas privadas y el Estado, sugiere que este no es un fenómeno irregular —en términos cuantitativos— en las inversiones, licitaciones, y compras del Estado, o

entre la relación entre el Estado y las empresas privadas. Esos elementos permiten pensar razonablemente en un porcentaje (rango) relativamente estable y, permite pensar también en una alta prevalencia del fenómeno en cierto tipo de inversiones. Expongo a continuación cinco grupos de datos que utilizo como indicios para construir una hipótesis de trabajo.

*Indicio cuantitativo 1.* El resultado de la encuesta “Corrupción y empresa privada” (CAN, BM, Ipsos, 2013; 2013a) incluyó una pregunta sobre el porcentaje que los encuestados (gerentes, directores, presidentes de empresas medianas y grandes) consideran que los empresarios destinan a actos de corrupción. Si bien la pregunta fue contestada solo por el 65% de la muestra de estudio, el resultado muestra un promedio de 5.8% (se piensa que el total de egresos que tienen las empresas peruanas destinadas a actos de corrupción es de 5.8%). Los datos desagregados de esa pregunta se pueden ver en la siguiente tabla:

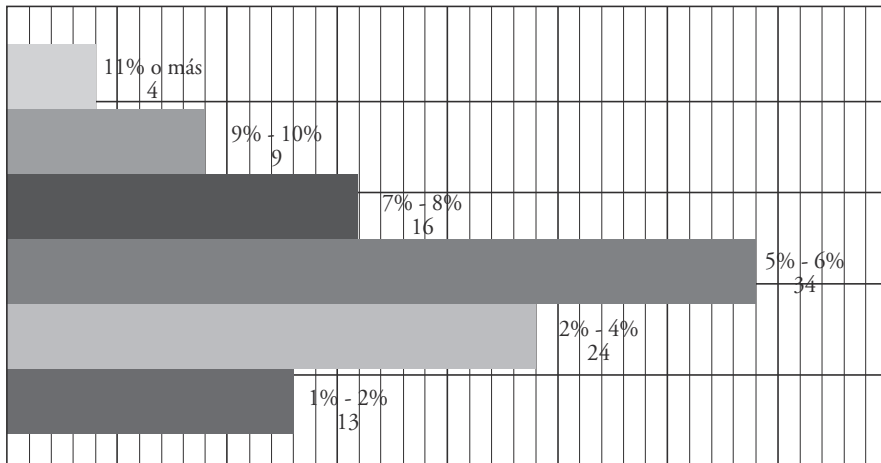
TABLA 1. Del total de egresos que tienen las empresas peruanas, ¿qué porcentaje, en promedio se destina a actos de corrupción?

Respuesta	Total %	Sector				Tamaño		Capital	
		Comercio % (a)	Industria % (b)	Servicios % (c)	Otros % (d)	Mediano % (e)	Grande % (f)	Extranjero % (g)	Nacional % (h)
0.00	2	0	2	1	3	1	2	0	2
0.10	1	0	0	0	5bc	1	0	2	0
0.20	0	2	0	0	0	1	0	0	0
0.25	1	2	0	1	0	1	1	0	1
0.50	2	0	4	2	3	1	5e	3	2
1.00	9	10	5	8	19b	5	16e	9	9
1.50	0	0	0	1	0	0	1	0	1
2.00	14	13	16	12	14	10	20e	17	12
2.50	1	2	0	1	0	1	0	0	1
3.00	5	6	4	4	11	6	4	6	5
4.00	1	0	1	1	0	1	0	0	1
4.50	0	0	0	1	0	1	0	2	0
5.00	12	13	13	13	6	13	9	11	12
8.00	0	0	0	1	0	1	0	0	1
10.00	10	6	13d	13d	0	11	6	3	12g
12.50	0	2	0	0	0	1	0	0	1
15.00	0	2	0	0	0	1	0	0	1
20.00	4	2	4	7	0	5	2	2	4
25.00	2	0	1	3	0	2	0	0	2
30.00	1	2	3	0	0	2	0	0	2
No precisa	35	38	34	31	39	35	34	34	31
Promedio	5.8	5.4	6.5	7.0	1.8	7.4	3.3.	42	6.3
Mediana	3.0	3.0	4.5	5.0	1.5	5.0	2.0	4.5	4.0
Base real en absolutos	254	52	79	87	36	157	97	2.0	184



*Indicio cuantitativo 2.* Los resultados de una encuesta exploratoria piloto en el marco del estudio “Corrupción y empresas privadas en América Latina” (Mujica et al., 2015), se aplicó un cuestionario breve a 48 pequeños y medianos empresarios en Lima durante abril y mayo del 2013. Ante la pregunta “¿cuál es el porcentaje que considera que los empresarios prevén para actos de corrupción en licitaciones públicas?”, las respuestas se concentraron en 71% del total en los rangos que van de 1% a 6% de los egresos de la licitación.

GRÁFICO 7. ¿Cuál es el porcentaje que los empresarios prevén como egreso para un acto de corrupción en una licitación con el Estado?



[ 160 ]

Elaboración propia. Fuente: base de datos de Mujica, 2015

*Indicio cualitativo 1.* Los datos extraídos de 28 entrevistas semiestructuradas realizadas durante mi estudio sobre “lobby y corrupción en el Parlamento” (Mujica, 2014) a empresarios y asesores de diversas empresas, muestran una tendencia que permite clasificar los discursos que aparecen frecuentemente para explicar los porcentajes de egresos por corrupción.

TABLA 2. Síntesis de resultados de entrevistas semiestructuradas con empresarios y asesores de empresas sobre los porcentajes de egreso por corrupción en una inversión o licitación con el Estado.

1% - 2%	Cuando no hay competencia
3% - 4%	Cuando hay competencia y se puede concertar y rotar
5% - 6%	Cuando hay competencias equilibradas con acuerdos limitados
7% - 8%	Cuando la competencia no llega a un acuerdo
9%- 10%	Es extraño y se concentra en servicios (no bienes)
11% o más	Es extraño y se concentra en servicios (no bienes)

Elaboración propia

“La corrupción no es un secreto [...] y muchos lo hacen, casi todos... el tema es concertar para que no se vaya de las manos y todos queden contentos” (empresario proveedor de papel).

“Lo que tienes que buscar es que cada uno reciba una parte... si no hay gente descontenta y puede filtrar información... hasta a la prensa... y te hacen un escándalo. Por eso es que es mejor tener acuerdos claros. Costos claros, negocios claros (empresario de metales para cableado y energía).

[ 161 ]

*Indicio cualitativo 2.* Entre el año 2012 y el año 2014 he realizado decenas de entrevistas a funcionarios y ex funcionarios de diversos sectores del Estado (sobre todo del sector salud, interior y justicia) en varios estudios específicos (Mujica, 2014a; 2014b; 2014c; Mujica, et al. 2012). En 48 entrevistas se hizo preguntas sobre el “monto de la corrupción”, y si bien inicialmente las respuestas asociaban esto a la idea de un diezmo (10% de egresos destinados a actos de corrupción en una inversión económica), un ejercicio más profundo arrojaba relaciones entre los porcentajes destinados a la corrupción y ciertas condiciones de contexto. De manera que en 92% de ese grupo de entrevistas se indicaba que “la corrupción es estable en las licitaciones y compras públicas” o que “los postores, empresarios y funcionarios saben el monto de la corrupción”, y de estas se establecieron como tres elementos comunes:

TABLA 3. Síntesis de resultados de entrevistas a funcionarios públicos sobre los costos de la corrupción para las empresas

La corrupción aparece siempre y tiene un monto establecido. Para licitaciones grandes normalmente es 3% a 5%.
La corrupción es constante, y cuando hay pocas empresas competidoras hay concertación de precios y la corrupción puede oscilar entre 3% y 6%.
La corrupción es estable y ya está considerada en los montos de inversión, de manera que los postores saben que tienen que calcular un porcentaje de 2% a 4% para las diferentes etapas de los procesos.

Elaboración propia

“Si son pocas empresas las que compiten como siempre es, ellas ya saben cómo funciona la cosa. Siempre pagan su diezmo, como popularmente se le conoce [...] es el monto que tienes que tener preparado para que agilicen o para corromper como se dice [...] eso es penado, lo saben todos, pero es muy conocido que se hace”. (Funcionario 5, trabajador en temas de compras del Estado).

[ 162 ]

“Los honestos estamos aquí, pero es difícil, porque hay muchos que van por el camino fácil [...] es que en ese tema mucho se sabe pero poco se dice... que te digo si las tarifas están ya puestas y ya las conocen: si quieres participar esta es la comisión.” (Funcionaria 11, trabajador de logística en un ministerio).

*Indicio cualitativo 3.* Los resultados de 26 entrevistas semiestructuradas a abogados litigantes (especializados en derecho penal) de varios estudios de Lima sobre lobby, corrupción en empresas privadas y corrupción en diversos sectores del Estado entre 2009 y 2013 (Mujica et al. 2015; Mujica, 2014; Mujica, et al. 2012) muestran resultados similares a los datos expuestos: un discurso altamente difundido sobre la existencia de un monto establecido para la corrupción, un porcentaje estable de egresos por corrupción en una licitación y en una inversión y, además, una constante que establece un discurso de relaciones entre el tipo de negocio y el porcentaje de egreso por corrupción:

TABLA 4. Síntesis de resultados de entrevistas a abogados litigantes sobre corrupción

A más grande el negocio más pequeño el porcentaje de egresos por corrupción.
En los casos de proveedores de servicios y capital humano el porcentaje relativo a la corrupción es mayor (6%-10%).
En el caso de proveedores de bienes el porcentaje relativo destinado a actos de corrupción es menor que en los proveedores de servicios (2%-5%).
En el caso de pequeños negocios, licitaciones o compras, el monto relativo destinado a actos de corrupción no supera el 5%.

Elaboración propia

“Personalmente creo y he visto una relación inversa en la que el porcentaje de la corrupción se reduce si el monto de la inversión es más grande... es lógico porque el porcentaje es menor, pero el monto es mayor. O sea, si eres un empresario pequeño pues se pagará más porcentaje pero menos monto real [...] pero de que la gente sabe que hay montos, pues la gente sabe” (abogado 2 de estudio de Lima).

[ 163 ]

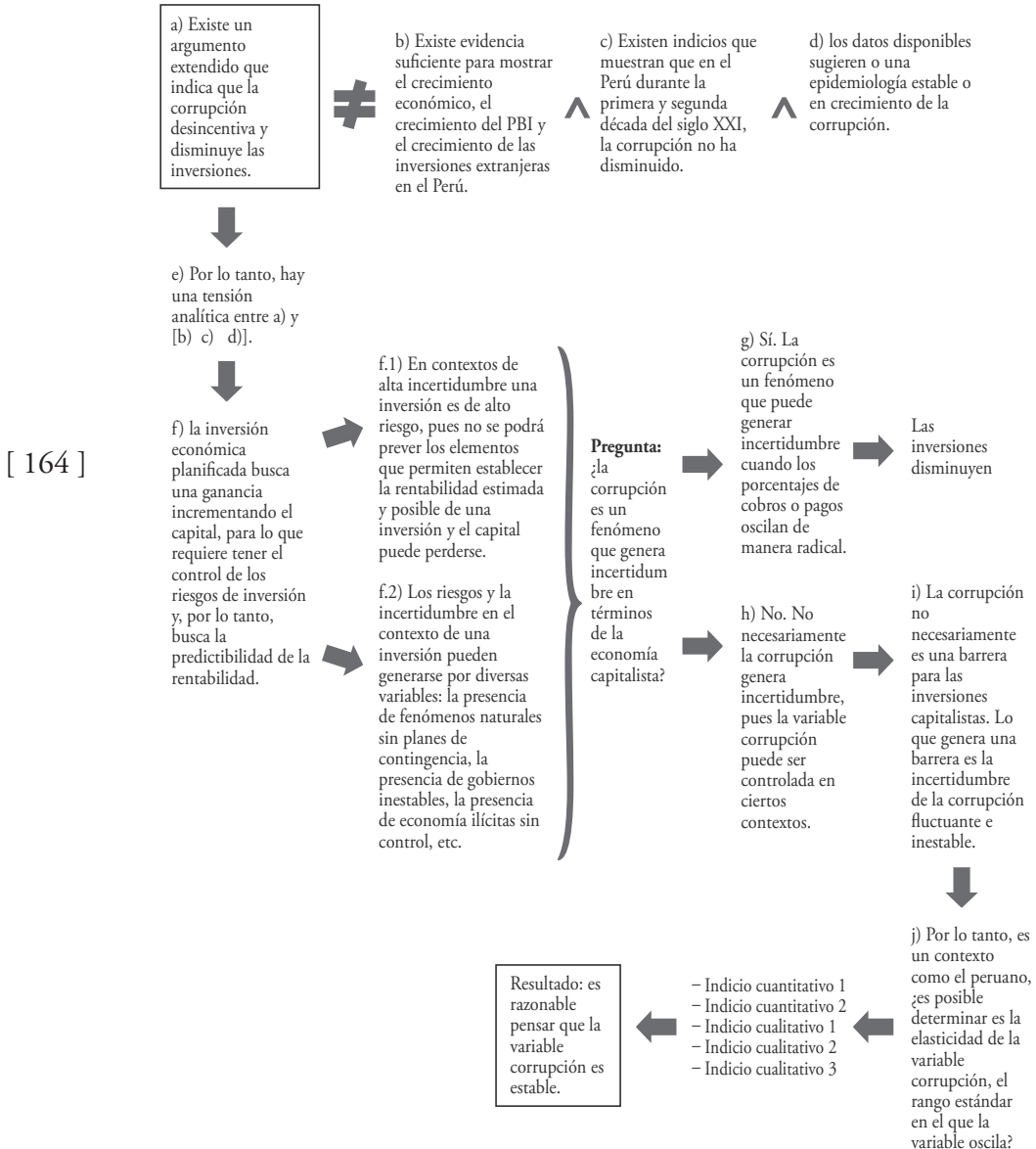
“[...] secreto a voces que le dicen. Hay estudios que se prestan para concertar... por ejemplo, el mismo estudio [nombre del estudio] representa a las tres empresas de [rubro de las empresas] que compiten por lo mismo, licitaciones, obras públicas, todo. Ahí usan el estudio para concertar precios para todo. [...]” (abogado 5 de estudio de Lima).

*Consideración.* Los cinco indicios expuestos (indicios cuantitativos 1 y 2, indicios cualitativos 1, 2 y 3) muestran una tendencia a considerar “montos”, “gastos” o “egresos” por corrupción en un rango que se moviliza (la cifra menor y mayor) alrededor del 5%. Y si bien se trata de indicios y no de datos concluyentes, estos sí permiten sostener una hipótesis razonable para pensar en la posibilidad de estudiar y determinar porcentajes estandarizados (asociados al tamaño de la empresa, del capital, de la inversión, del sector y rubro de la inversión, etc.) que hay que estudiar en muestras comparadas.

IDEAS FINALES

Los cuatro grupos de argumentos expuestos componen una secuencia lógica de elementos que sintetizo en el diagrama siguiente.

DIAGRAMA 1. Secuencia de los grupos de argumentos



La secuencia termina con un resultado: que existen suficientes indicios (*datos de campo*) para plantear razonablemente que la variable corrupción es estable y puede ser considerada en un rango limitado cuando se planifica una inversión de capital o se concursa por una licitación de fondos públicos (*hipótesis 1*). Esto sugiere la idea de que la corrupción en aquel escenario podría ser pensada como una variable a considerar dentro de la planificación económica, y como un egreso esperado (*hipótesis 2 derivada de hipótesis 1*).

Lo anterior requiere estudios más amplios y, además, considerar tres asuntos para delimitar ambas ideas: i) el tipo de transacciones económicas en los que este fenómeno ocurre o podría ocurrir, pues se requiere establecer si se trata de una variable que podría aparecer controlada solamente en el marco de transacciones económicas de mediana y gran envergadura. ii) El tipo de empresas que participaría de estas prácticas, pues es posible que un contexto permeable y estable para la corrupción atraiga un tipo particular de inversiones y empresas (reduciendo el margen de competencia para, por ejemplo, empresas verdes o transparentes). iii) El cálculo de la elasticidad de la variable considerando (y en el marco de) los dos asuntos anteriores, pues si la *hipótesis 1* es cierta, es posible estudiar el límite de variaciones porcentuales del egreso por corrupción en una inversión y los puntos del proceso en los que esto ocurre (puntos de mayor riesgo). ¿Qué hace falta para estudiar aquello? Por un lado, una muestra amplia de casos de corrupción sentenciados en los que hayan participados privados en el que se pueda estudiar el monto de la transacción en comparación al total de la inversión o del monto de la licitación. Por otro lado, una muestra amplia de sujetos (empresarios) para la corroboración cualitativa de los rangos numéricos desglosados del ejercicio con los casos judiciales.

[ 165 ]

## ACOTACIONES

i) Es importante indicar que el ejercicio planteado no implica pensar que todas las inversiones privadas, empresas o empresarios practiquen actos de corrupción. Se trata de mostrar la posibilidad de un escenario en que aquellos que utilizan dicho mecanismo, no necesariamente lo hacen en un terreno de incertidumbre, sino dentro de un marco de probabilidades y costos que podrían ser predictibles. El ejercicio requiere estudiar qué tipo de empresas y empresarios y en qué contextos se tiende al uso de prácticas de corrupción (y qué tipo y contexto se tiende a no usarlas). ii) Es importante entender también, que si estos datos pudieran ser corroborados y precisados, no deben

entenderse como una característica positiva de la corrupción, pues que la variable sea estable implica que para poder ejecutar dicho gasto se debe restar recursos a otro rubro, lo que tiende a generar consecuencias en la calidad, tiempo o cantidad de bienes o servicios prestados (entre otras diversas consecuencias a mediano y largo plazo).

## REFERENCIAS

1. Argandoña, A. (2003). "Private-to-private corruption". En: *Journal of Business Ethics*, 47(3): 253-267.
2. Bisogno, E. (2008). "La cuantificación de la corrupción". En: UNODC. *Foro sobre el delito y la sociedad*, 7: 69-87.
3. Buscaglia, E.; & van Dijk, J. (2003). "Controlling organized crime and corruption in the public sector". En: *UNODC. Forum on Crime and Society*, 3(1-2): 3-34. Disponible en: <https://www.unodc.org/pdf/crime/forum/forum3.pdf> (última consulta: 1 de febrero del 2015).
4. CAN, BM, Ipsos (2013). *Encuesta nacional Lucha contra la corrupción desde el sector privado. Tabla de resultados*. Disponible en los archivos de la Comisión de Alto Nivel Anticorrupción.
5. CAN, BM, Ipsos (2013a). *Encuesta nacional Lucha contra la corrupción desde el sector privado. Presentación*. Disponible en: [http://www.ipsos-apoyo.com.pe/sites/default/files/imagenes%5Canuncios-interes/Encuesta\\_sobre\\_corrupción\\_en\\_sector\\_privado\\_2021.pdf](http://www.ipsos-apoyo.com.pe/sites/default/files/imagenes%5Canuncios-interes/Encuesta_sobre_corrupción_en_sector_privado_2021.pdf) (última consulta: 10 de enero del 2015).
6. CEPAL (2013). *La inversión Extranjera Directa en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: CEPAL.
7. Charap, J. & Harm, C. (1999). "Institutionalized corruption and the kleptocratic state". FMI. Disponible en: <http://www.imf.org/external/pubs/ft/wp/1999/wp9991.pdf> (última consulta: 2 de febrero del 2015).
8. Chirinos, R. (2008). "¿Puede el Perú ser un nuevo milagro económico?" En: *Serie de Documentos de Trabajo 2008-003*. Disponible en: <http://www.bcrp.gob.pe/docs/Publicaciones/Documentos-de-Trabajo/2008/Documento-Trabajo-03-2008.pdf> (Última consulta: 15 de febrero del 2015).
9. Cuervo-Cazurra, A. (2006). "Who cares about corruption?" En: *Journal of International Business Studies*, 37(6): 807-822.
10. Departamento de Estado de los Estados Unidos de América (2011). *Cómo combatir la corrupción*. Disponible en: [http://www.usembassy-mexico.gov/bbf/ej/1206\\_ComoCombatirlaCorrupcion.pdf](http://www.usembassy-mexico.gov/bbf/ej/1206_ComoCombatirlaCorrupcion.pdf) (Última consulta: 15 de febrero del 2015).

11. El Comercio (2014). *Confiep: La corrupción desalienta la inversión en las regiones*, noticia del 18/05/2014. Disponible en: <http://elcomercio.pe/politica/actualidad/confiep-corrupcion-desalienta-inversion-regiones-noticia-1730302> (última consulta: 15 de febrero del 2015).
12. El País (2014). *La corrupción tiene un enorme coste en términos económicos*, noticia del 14/03/2014.
13. Gligo, N. (2007). *Políticas activas para atraer inversión extranjera directa en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: CEPAL. Disponible en: <http://www.cepal.org/ddpe/publicaciones/xml/1/29021/lcg2667e.pdf>. (última consulta: 1 de febrero del 2015).
14. Hameed, S. (2014). *The Costs of Corruption: Strategies for Ending a Tax on Private-sector Growth*. Lanham: Rowman & Littlefield.
15. Henisz, W. J.; Zelner, B. A.; & Guillén, M. F. (2005). “The worldwide diffusion of market-oriented infrastructure reform, 1977–1999”. En: *American Sociological Review*, 70(6): 871-897.
16. Hindriks, J.; Keen, M.; & Muthoo, A. (1999). “Corruption, extortion and evasion”. En: *Journal of Public Economics*, 74(3): 395-430.
17. ICHRP International Council on Human Rights Policy (2009) *La corrupción y los derechos humanos. Estableciendo el vínculo*. Monterrey: EGAP.
18. Katz, J. (2000). “Cambios en la estructura y comportamiento del aparato productivo latinoamericano en los años 1990: después del Consenso de Washington, ¿qué?”. *CEPAL: Serie Desarrollo Productivo*, 65. Disponible en: [http://repositorio.cepal.org/bit-stream/handle/11362/4669/S9912961\\_es.pdf?sequence=1](http://repositorio.cepal.org/bit-stream/handle/11362/4669/S9912961_es.pdf?sequence=1) (última consulta: 1 de febrero del 2015).
19. Ministerio Público del Perú (2012), *Anuario estadístico del Ministerio Público 2012*, disponible en: [http://portal.mpfm.gob.pe/estadistica/anuario\\_est\\_2012.pdf](http://portal.mpfm.gob.pe/estadistica/anuario_est_2012.pdf) (última consulta: 3 de abril de 2014).
20. Ministerio Público del Perú (2006), *Anuario estadístico del Ministerio Público 2006*, disponible en: [http://portal.mpfm.gob.pe/estadistica/anuario\\_2006\\_carga\\_lab\\_fisc\\_esp.php](http://portal.mpfm.gob.pe/estadistica/anuario_2006_carga_lab_fisc_esp.php) (última consulta: 3 de abril de 2014).
21. Mujica, J.; Salguero, J.; López, J. M.; Milani, R.; Pedrosa, A.; & Wassermann, D. (2015). “Actores privados e intermediarios de la corrupción. Un estudio en base a las investigaciones periodísticas en casos de gran y mediana corrupción en América Latina”. En prensa.
22. Mujica, J. (2014), “El lobby en un escenario de agendas fragmentadas. Consideraciones sobre los mecanismos de gestión de intereses en el Parlamento peruano”. En: *Revista de Ciencia Política y Gobierno*, 1(1), 2014: 37-54.



[ 168 ]

23. Mujica, J. (2014a). “Estudio sobre corrupción en el sector salud”. Informe realizado para GIZ, Embajada de Bélgica. Inédito.
24. Mujica, J. (2014b). “Estudio y recomendaciones sobre la situación Corrupción en gobiernos regionales del Perú en el marco del Proyecto Elecciones Regionales 2014”. Informe realizado para el Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES). Inédito.
25. Mujica, J. (2014c). “Estudio para el desarrollo de un instrumento de medición y análisis del modelo de "integridad institucional" para la lucha contra la corrupción”. Informe realizado para DPK Tetra-Tech. Inédito.
26. Mujica, J.; Quinteros, V.; Castillo, R.; Chávez, C. (2012). “La procuraduría anticorrupción en perspectiva crítica: Reparaciones civiles, investigación, sistema de información”. En: Ministerio de Justicia. *La lucha contra la corrupción en el Perú. La experiencia de las Procuradurías anticorrupción*. Lima: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Instituto Max Planck, Ambero, GIZ.
27. Nellis, J. (2009). “Donde lo público y lo privado convergen: privatización y corrupción”. En: Transparency International. *Informe Global de la Corrupción*. Disponible en: <http://www.bib.ufro.cl/portav3/files/informe-global-de-la-corrupcion.pdf> (última consulta: 1 de febrero del 2015).
28. OCDE (2008). *Corruption: a glossary of international standards in criminal law*. Disponible en: <http://www.oecd.org/daf/antibribery/corruptionglossaryofinternationalcriminalstandards.htm> (última consulta: 1 de febrero del 2015).
29. OEA Organización de Estados Americanos (2005). *Para construir una cultura de paz y prevenir conflictos en el gran caribe*. Disponible en: [http://www.oas.org/es/acerca/discurso\\_secretario\\_general\\_adjunto.asp?sCodigo=05-0211](http://www.oas.org/es/acerca/discurso_secretario_general_adjunto.asp?sCodigo=05-0211) (última consulta: 15 de febrero del 2015).
30. OCDE (2002). *Inversiones extranjeras directas en desarrollo: un máximo de beneficios por un costo mínimo*. Disponible en: <http://www.oecd.org/investment/investmentfordevelopment/1959795.pdf> (última consulta: 2 de febrero del 2015).
31. Penfold, M.; & J.L. Curbelo (2013). “Hacia una nueva agenda en inversión extranjera directa Tendencias y realidades en América Latina”. *Serie Políticas Públicas y Transformación Productiva*, N° 10 / 2013. Disponible en: <http://publicaciones.caf.com/media/33311/inversionextranjeradirecta.pdf> (última consulta: 15 de enero del 2015).
32. Proética (2013a). *VIII Encuesta nacional sobre percepciones de corrupción en el Perú 2013*. Disponible en: <http://www.proetica.org.pe/viii-encuesta-nacional-sobre-percepciones-de-la-corrupcion-en-el-peru-2013/>.
33. Rose-Ackerman, S. (2012). “International Actors and the Promises and

- Pitfalls of Anti-Corruption Reform”. En: *University of Pennsylvania Journal of International Law*, 34: 447-489.
34. Sandoval, I. E.; & Rose-Ackerman, S. (2009). *Corrupción y transparencia: Debatiendo las fronteras entre Estado, mercado y sociedad*. México: UNAM-Siglo XXI.
  35. Serrano, A. (1986). *El costo del delito y sus víctimas en España*. Madrid: UNED.
  36. Tanzi, V.; & H. Davoodi (2001). “Corruption, Growth, and Public Finances”. En: Jain, A. K. (ed.) *Political Economy of Corruption*. London: Routledge.
  37. Transparency International (2009). *The Anti-Corruption Plain Language Guide*. Disponible en: [http://www.transparency.org/whatwedo/publication/the\\_anti\\_corruption\\_plain\\_language\\_guide](http://www.transparency.org/whatwedo/publication/the_anti_corruption_plain_language_guide) (última consulta: 1 de febrero del 2015).
  38. Ugarteche, O. (2004). *Adiós Estado, bienvenido mercado*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.
  39. UNODC Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (2003). *Acción mundial contra la corrupción. Documento de Mérida*. Disponible en: [http://www.unodc.org/pdf/corruption/publications\\_merida\\_s.pdf](http://www.unodc.org/pdf/corruption/publications_merida_s.pdf) (última consulta: 15 de febrero del 2015).





---

# DESIGUALDAD



## Todos somos iguales: ¿todo es igual? Buenas causas y malos argumentos\*

GUILLERMO ROCHABRÚN

**Resumen:** Con mucha frecuencia las intenciones polémicas de un argumento se frustran porque el mensaje va dirigido a los que piensan como uno, y no a los adversarios. Una implicancia de ello es que se descuida la solidez de los argumentos. En este artículo se examinan tres tesis con las cuales el autor está de acuerdo en última instancia —la multiculturalidad, las sexualidades “otras”, y la laicidad del Estado—, pero discrepa de formas habituales en que se sustentan. El propósito es contribuir a revelar esos lados débiles a fin de que las causas en referencia puedan ser mejor sostenidas.

**Palabras clave:** Estado laico, igualdad, mestizaje, multiculturalidad, normalidad/anormalidad, sexualidad.

**Abstract:** *The polemical intention that normally runs along a case very often fails because the message is steered toward those who think as oneself, and not toward the adversaries. This implies authors pay only scarce attention to the strength of their arguments. In this paper three theses are examined; they are issues with which the author ultimately agrees —multiculturalism, other sexualities, and the secular State— but not with the common ways in which they are posited. The objective is to help reveal those weak sides, so that the argumentation of these issues can be strengthened.*

**Key words:** *Secular state, equality, miscegenation, multiculturalism, normality/abnormality, sexuality.*

[ 173 ]

Vivimos en una “era de la igualdad”, o más exactamente, en *un clima de igualdad*. Yo, integrante de un grupo ignorado, o sub-valorado, declaro mi derecho a ser considerado de igual a igual con las —supuestas o reales— “mayo-

---

\* Publicado en *La Colmena Revista de Sociología*, N° 4, pp. 40-51. PUCP, Facultad de Ciencias Sociales, Especialidad de Sociología. Lima 2011. [Corregido en aspectos formales en julio 3, 2014].

rías”. Se trata de exhibir la diferencia, y de enorgullecerse de ella. Ejemplos los tenemos a diario en la etnicidad, la raza, el género, la sexualidad, la cultura, la edad, las peculiaridades físicas, la religión, el idioma. El resultado es la aparición de infinidad de fragmentos móviles, que emergen, vuelven a fundirse, y vuelven a aparecer con contornos más o menos cambiados. Emergen de conjuntos más estables, pero que vienen perdiendo vigencia y visibilidad frente a esta multiplicidad de instancias móviles.

Quiero en este breve espacio examinar muy someramente ese talante general, en los campos de las culturas, la sexualidad y la religión, para evaluar criterios que nos permitan establecer hasta qué punto este *caleidoscopio social* es sostenible. Como ocurre con los ítems que son considerados “políticamente correctos”, rara vez son examinados críticamente, con lo cual se obvian sus vacíos y puntos débiles. Este artículo busca contribuir a revertir esa situación jugando —como es casi una vocación de mi parte— el papel de “abogado del diablo”.

### ¿PAÍS MULTICULTURAL?

[ 174 ]

En una época en que valores asociados a la democracia y los derechos humanos, el reconocimiento, etcétera, han alcanzado un nivel de legitimación antes inédito, las referidas manifestaciones de diversidad por lo general convocan el apoyo de quienes suscriben los valores mencionados. La premisa pareciera ser *a más diversidad, tanto mejor*. Diera la impresión que este planteamiento se apoyase en un supuesto traído (no sé si correctamente) de la Biología: a mayor diversidad biológica, tanto mejor; por eso hay que preservar todas las especies que aún existen, y proteger a las que corran peligro de extinción. Ahora bien, si el Perú es un país bendecido por una *mega*-biodiversidad, *ergo*, al considerar “las culturas” habría que utilizar el mismo principio. No es casual que se escuche decir a menudo “nuestra diversidad cultural es una de nuestras mayores riquezas”.

Pero... ¿es todo ello tan fácil? En la naturaleza las especies son inherentemente (inter)dependientes, lo cual abarca fenómenos tan simpáticos como la polinización de las flores mediante las abejas, pero también otros, eminentemente trágicos, como las *cadena alimenticias*, donde “el pez grande se come al chico”. ¿Hay algo similar a esto último entre las “especies sociales” en este país, las llamadas “todas las sangres”? Sí: y precisamente *ese es el problema*, no la solución.

Para que un conglomerado de identidades étnicas pueda formar una unidad mayor que se reconozca como armónica se requiere un conjunto articulado de puntos en común, que por lo demás deberían ser de un carácter fundante. De no ser así, ¿qué impediría tener como desenlace una “guerra de todos contra todos”? La prédica o la demanda, sea por la tolerancia o el reconocimiento, requieren un centro previo, a) o interiorizado por todos (un “núcleo cultural”), o b) *ajeno* a todos por igual, como es el Estado en la concepción liberal: es decir, una instancia en principio equidistante a todas las partes en juego.

Por otra parte, ¿qué tan *consistentes*, qué tan reales, son las entidades así auto-definidas? ¿Para qué efectos existen?, ¿en qué circunstancias, o momentos surgen? ¿Ante (o contra) quiénes aparecen y ante quiénes no se manifiestan? ¿Son capaces de alguna acción colectiva? ¿Y en qué consiste dicha diversidad?: ¿en *cosmovisiones* peculiares? ¿O solamente en *estilos* que se manifiestan en muchos campos, como la estética o la culinaria?

Apelando por mi parte no a “la autoridad”, sino a razonamientos muy bien fundamentados, creo que ni Mariátegui ni Arguedas hubieran suscrito esta tesis. Ambos pensaron el país claramente en términos dicotómicos, y a partir de una relación de dominación de carácter colonial. Para Mariátegui los múltiples y azarosos cruces se sitúan al interior de un campo de fuerzas formado por *dos polos*: el hispánico y el indígena. Los sujetos, “mezclados” de mil distintas formas, se orientan hacia el uno o hacia el otro, pero no crean un tercer polo. Así, “el indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo.” “El mestizaje es un fenómeno que ha producido una variedad compleja, en vez de resolver una dualidad, la del español y el indio.” (Mariátegui 1968; 32 y 269).

[ 175 ]

Por su parte Arguedas distingue entre los procesos de mestizaje individuales y los colectivos; cada uno de ellos puede tener o carecer de una brújula, de un punto de referencia. Carece de ella el mestizaje de “fuga”. Éste puede ser individual, como en el caso referido por Mariátegui; y también puede ser colectivo: observaba Arguedas que capas mistis de la ciudad de Ayacucho empezaban a imitar la arquitectura “moderna” de Huancaayo. Pero hay otro mestizaje, que Arguedas encuentra positivo, como el de las comunidades indígenas del valle del Mantaro, que llevan a cabo un proceso *autónomo* de transculturación. A este mestizaje lo denomina de “fusión”. En él, desde una matriz andina los sujetos adoptan selectivamen-



te elementos culturales occidentales, y los hacen suyos, sin abandonar su propia matriz.

Obviamente estas consideraciones concuerdan con políticas de trato igualitario, no discriminación, reconocimiento, etc., a las más diversas expresiones culturales. Pero ello no significa confundir *expresiones locales* que operan en ámbitos circunscritos, con *matrices culturales*, las cuales tienen un alcance mucho más vasto.

[ 176 ] El caso es que no estamos ante una constelación de  $n$  culturas, que se relacionarían horizontalmente entre sí con  $n-1$  culturas. Estamos más bien ante *una* matriz dominante que define e impone tanto la discriminación como la horizontalidad. A fin de cuentas, democracia, tolerancia, son más inherentemente afines al mundo occidental *moderno* que a cualesquier otro. Mariátegui encontraba que era en contacto con estos valores modernos que antiguas culturas orientales (Japón, India, China, Turquía) se revitalizaban. En tal sentido hace suya la frase del escritor anti-colonialista francés Félicien Challaye, cuando dice que el Japón “se ha europeizado para resistir mejor a Europa y para seguir siendo japonés”. (Mariátegui 1970; 139) En *7 Ensayos...* dirá en forma categórica “creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales.” (Mariátegui 1968; 12).

De una manera prácticamente idéntica, Arguedas era consciente de que la única manera de lograr estar en pie de igualdad con el mundo de los dominadores era *dominando sus medios de dominación*, en particular sus medios de expresión. De ellos el primero era el idioma castellano, pero al cual había que subvertir, como él lo haría en su obra literaria. No se trataba pues, de una integración entre “múltiples culturas”, como en una feria gastronómica. Tampoco podía tratarse de “mestizajes” *al interior de los dominados*, ni del “monstruoso contrasentido” que consistía en alabar las creaciones culturales indígenas, y seguir denigrando a sus creadores. (Arguedas 1976; 215-219).

En definitiva, es necesario que haya alguna manera de reconocerse como unidad. Y no veo que haya otra que a través de la cultura dominante, aunque *apropiada* por quienes han sido marginados de ella.

## ¿TODAS LAS LIBIDOS?

Además de la cultura o identidad étnica, la prédica igualitaria también se ha extendido a la orientación sexual de las personas. Desde una heterosexualidad estricta como norma —al parecer aquí hay una historia compleja, y no lineal— llegamos a la demanda por el reconocimiento de que al menos en este terreno “lo normal no existe”, y que todas las formas de vivir y expresar la sexualidad son igualmente normales.

Mientras que las demandas por la “multiculturalidad” son hoy, al menos en teoría, mucho más fáciles de aceptar que antes, la “unisexualidad” en sus distintas formas sacude de manera mucho más significativa el orden cultural, legal y social “vigentes”<sup>1</sup>, encuentra muy fuertes resistencias, desde el sentido común hasta el Derecho, desde los medios masivos hasta las esferas políticas e intelectuales (el “matrimonio gay” es uno de tantos temas al respecto).

La defensa de la homosexualidad en lo que podría denominarse la “versión *queer*” cuestiona que la heterosexualidad tenga el privilegio de la normalidad. Así como cuando el feminismo al constituir la problemática del *género* dejó de centrarse en “la igualdad de las mujeres con los hombres”, empezando a cuestionar el *carácter androcéntrico* del orden social —oculto incluso para el feminismo anterior—, de modo que lo masculino fue dejando de ser “la medida de todas las cosas”, el planteamiento *queer* hace estallar la heterosexualidad como “normalidad”. Y mientras que de por sí la problemática de género no cuestionó la normalidad de la heterosexualidad, ello es el punto de partida del planteamiento *queer*, por lo que su carácter subversivo —o disruptivo— es mucho mayor<sup>2</sup>.

[ 177 ]

Ahora bien, ¿es un punto de vista *sostenible*, como teoría y como práctica? Al igual que mucho de la problemática de género y diversas corrientes post-modernas se apoya en: a) la concepción radicalmente desmaterializada que la postmodernidad generalmente exhibe; y b) un individualismo (¿liberal?) extremo. Examinaremos ambos supuestos, que si bien son autónomos al mismo tiempo están entrelazados.

---

<sup>1</sup> Es así que la expresión “todas las libidos” gozaría de mucha menos aceptación que “todas las sangres”.

<sup>2</sup> Sobre el significado del término puede consultarse <http://es.wikipedia.org/wiki/Queer>. Respecto a la “teoría *queer*” véase: [http://es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3%ADa\\_queer](http://es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3%ADa_queer).

La *teoría queer* [TQ] elimina todo vestigio de condición biológica en el ser humano y en la vida social, amparándose en que “todo es cultural”, todo es “discurso”, todo es “construcción”<sup>3</sup>. De esta manera los seres humanos quedan concebidos como una condensación —inestable, variable, dinámica— de significados; de contenidos puramente “mentales”, o simbólicos. El cuerpo, por ejemplo, es visto solo en su dimensión simbólico-cultural, eliminando todo *determinante* biológico de la cultura y de la subjetividad.

¿Pero cómo entender a un ser que es material y vive en un mundo material, al tiempo que la materialidad le sería ajena? Más aún, en este planteamiento no se sabe por qué vive en un mundo material, ni la pregunta es siquiera formulada. Frente a ello me propongo explorar al ser humano desde una posición (¿metafísica?) que reivindica la materialidad biológica del cuerpo como una dimensión irrenunciable.

[ 178 ]

Como *especie biológica* los seres humanos compartimos con la gran mayoría de las especies animales infinidad de rasgos, cuya expresión genética se muestra en la asombrosa similitud de los respectivos *genomas*. Para mencionar solamente unos pocos, están la alimentación, el metabolismo, algunos de los sentidos de la percepción, y la heterosexualidad. Menciono los primeros para que el argumento no se agote en lo último. Por supuesto que la especie humana —como cualquier otra— es singular, pero esa singularidad quedará todo lo delimitada que se pueda solo recién después de luchar hasta las últimas consecuencias contra la presunción de su excepcionalidad.

La existencia de dos sexos no es universal en las especies, ni ha sido la forma originaria de reproducción de los seres vivos (es decir, aquellos que son aquejados por la muerte). La materia viviente, materia que se autoorganiza, para perpetuarse requiere de su reproducción. En sus orígenes —y sigue siéndolo para los organismos más simples— fue “unisexual”<sup>4</sup>. En organismos más complejos algunas veces tiene lugar la partenogénesis<sup>5</sup>; en cambio la reproducción bi-sexual es general en las especies a partir de cierto nivel de com-

<sup>3</sup> En general estos términos, o quedan indefinidos, o hay definiciones múltiples y no utilizadas en forma consistente.

<sup>4</sup> Hasta cierto punto sería un “anatomismo” llamar “sexo” a las formas “unisexuales”, porque la palabra tiene sentido a partir de la bi-sexualidad —entendida además como forma “normal”—; pero este es un problema con las palabras cada vez que estamos ante fenómenos-límite.

<sup>5</sup> Consultar: <http://es.wikipedia.org/wiki/Partenog%C3%A9nesis>.

plejidad. Dicho sea de paso explicar la bi-sexualidad es uno de los problemas mayores de la biología evolutiva: ¿por qué se ha convertido en la forma más generalizada de reproducción, siendo tan *costosa* en términos de consumo energético? Normalmente los machos consumen más energía que las hembras, pero esta diferencia se amplía enormemente si se considera lo poco que aportan a la reproducción.

Una teoría reciente la explica como un mecanismo de defensa de organismos complejos que son atacados por organismos simples, como resultado de lo cual los primeros “enferman”, y eventualmente mueren de esas patologías. Lo que la reproducción bi-sexual aporta es una variabilidad genética que dificulta la acción de estos agentes patógenos. De ahí que las especies bisexuales eviten la endogamia, incesto incluido. Como corolario, habría también un “sexo” básico, originario, que sería el “femenino” (el que procrea), mientras que el sexo masculino sería derivado, secundario (en rigor viene a ser un “segundo sexo”). La exigencia de la heterosexualidad por tanto, no es una construcción social porque ni siquiera es específicamente humana, aunque en el caso humano, como prácticamente todos sus rasgos biológicos, *siempre* se revista de ropajes sociales y culturales.

[ 179 ]

¿Pero por qué *los individuos* de las especies bisexuadas accederían a un acto tan complejo y amenazante como el coito? La naturaleza ha colocado, a modo de incentivo, el *placer sexual*. Se podría inferir de aquí que este acto y este placer serían propios de tales especies, pero ello quedaría sujeto a verificar empíricamente si hay placer (unisexual) en algún momento de la partenogénesis.

Frente a todo ello la TQ se limita a dar por sentado que el placer sexual existe, y lo disocia del sexo y del género. Pero no se pregunta qué es ese placer (¿no será una construcción?) *y por qué existe*. Más aún, ¿por qué existirían *sentimientos* asociados a la sexualidad, sentimientos que tienen lugar entre *parejas* excluyentes de individuos?<sup>6</sup>

Por otro lado el individualismo, que es consustancial a *toda* la cultura contemporánea, pasa por alto la dimensión colectiva —o gregaria—, que ha-

---

<sup>6</sup> Claro está, todo esto puede ser cuestionado, ¿pero cuáles serían los límites a los cuestionamientos? ¿Sería un absurdo el rechazo al incesto, ya fuese heterosexual o monosexual? ¿Y el “bestialismo”? Zygmunt Bauman reflexiona sobre las relaciones incestuosas en “Sobre los usos posmodernos del sexo” en Bauman 2007.

bita en nuestros cromosomas, al erigir al individuo como parámetro inape-  
lable de decisión y acción. Lamentablemente, si las decisiones individuales  
concurren masivamente en direcciones determinadas traen consigo conse-  
cuencias *públicas y estructurales*. Un aumento o reducción de la natalidad, o  
en la mortalidad (de cualquier edad), a partir de decisiones individuales que  
muchas veces pueden ser tomadas en las parejas, tiene consecuencias para el  
conjunto social, y también para los mismos individuos. Por eso habrá go-  
biernos que intentan disminuir la natalidad de sus sociedades, mientras que  
otros buscan aumentarla, porque en uno y otro caso enfrentan problemas  
para *la reproducción de la sociedad misma* en términos definidos por instan-  
cias de poder que pueden ser sumamente diversas. El individualismo extre-  
mo de la post-modernidad, idea *queer* incluida, obvia este aspecto crucial, y  
constituye a la sexualidad como un espacio absolutamente privado. ¿Pero es  
esto sostenible?

[ 180 ]

Mi conclusión es que para la vida social no es lo mismo la heterosexuali-  
dad que la homosexualidad. Los individuos unisexuales requieren de los  
heterosexuales para existir, mientras que lo inverso no es así. Por supuesto,  
sostener que no todo es igualmente “normal”, afirmar que la normalidad  
de cada individuo no necesariamente coincide con los márgenes de norma-  
lidad que una sociedad admite, no significa proscribir a aquélla, ni rebajar  
a las personas que se aparten de la versión *standard*. Aunque los colectivos  
LGBT rechazarán esta comparación, la cual es meramente aproximativa,  
la *normalidad* de una persona minusválida —es decir, lo que para ella es *su*  
*normalidad*— no la hace ser “normal” a secas. Pero en modo alguno cabe su  
denigración. ¿Qué podría justificar la suerte que Judith Butler narra de un  
pariente suyo?:

“Crecí entendiendo algo sobre la violencia de las normas del género: un  
tío encarcelado por tener un cuerpo anatómicamente anómalo, privado de  
la familia y de los amigos, que pasó el resto de sus días en un ‘instituto’ en  
Kansas... ¿Cómo tendría que ser el mundo para que mi tío pudiera vivir  
con su familia, sus amigos o algún otro tipo de parentesco? ¿Cómo debemos  
reformular las limitaciones morfológicas idóneas que recaen sobre los seres  
humanos para que quienes se alejan de la norma no estén condenados a una  
muerte en vida?” (Butler 2007; 23-24).

## ¿UN ESTADO TOTALMENTE LAICO?

Con todas las peculiaridades históricas del caso, también en el Perú a lo largo del siglo XX se ha dado un retroceso del poder civil de la Iglesia católica, en campos tales como el control sobre los registros civiles, la pérdida del monopolio del culto religioso en público, y vemos un incremento de la “desobediencia civil” frente a aquélla: es decir, la conducta de los ciudadanos en temas tales como el divorcio, la convivencia extra matrimonial, o el uso de diversos métodos anti-conceptivos. Finalmente, el Estado ha asumido constitucionalmente una posición de independencia frente a dicha iglesia. ¿Cuál es pues, la queja de quienes demandan por un Estado que debiera ser *efectivamente* laico?

La Iglesia católica mantiene un lugar privilegiado como “guía moral” de la sociedad, una sociedad que, dicho sea de paso, se ve a sí misma como *moralmente débil*. Esta debilidad *no es* responsabilidad de ninguna Iglesia sino de los mismos actores sociales y políticos. De modo que no viene al caso intentar reducir la presencia moralizante de la Iglesia católica, sino fortalecer la moralidad autónoma del mundo civil. Lo primero no daría como resultado lo segundo, que es el problema de fondo.

[ 181 ]

Esto en cuanto a lo eclesial. ¿Pero qué ocurre en cuanto a la *religión*? ¿Cuál es la relación entre ésta y la vida social? Para un clásico de la Sociología como Durkheim la religión se define por la existencia de un campo *sagrado*: de objetos, actos, lugares, personas, que son reverenciados en grado sumo; no pueden ser profanados porque comprenden un orden supremo del cual depende todo lo demás. Por su parte Weber considera que las grandes religiones universales son la primera forma en la que el mundo ha sido racionalizado; es decir, hecho inteligible en forma sistemática, incluyendo principios morales, que estarían ausentes en la magia. Es de esa gran matriz que se han ido diferenciando y desprendiendo la filosofía, la moral, la ciencia, las artes, la técnica. En la medida en que estos campos generan sus propios criterios y se van haciendo autónomos se van secularizando; es decir, van perdiendo su carácter sagrado. La pregunta es si para estos campos es posible cortar definitivamente el cordón umbilical, y partir desde bases totalmente propias.

---

<sup>7</sup> Ambos temas deberían ser objeto de reflexión e investigación sistemática. Un notable aporte en tal sentido es el libro de Guillermo Nugent (Nugent 2010).

Por ejemplo, la dignidad que le es atribuida en el mundo moderno convierte al individuo humano, según Durkheim, en una instancia *sagrada*. Y —agrego por mi parte— esta idea es impensable sin la concepción del hombre como hijo de un dios creador, hecho “a su imagen y semejanza”. Para bien o para mal la separación entre hombre y naturaleza, que va a contracorriente de la *fusión* del hombre en ella, central por ejemplo a cosmovisiones como la andina, encuentra ahí sus orígenes.

Claro está, una vez que cierto campo de la práctica humana se ha diferenciado, *en principio* puede independizarse de las iglesias. Que llegue o no a ser efectivamente así depende del proceso histórico mismo. Por ejemplo, ¿debe experimentarse con seres humanos? Una respuesta negativa puede estar basada, sea en la participación de los hombres del carácter “divino” del dios cristiano, como también en la “dignidad humana”. No obstante que cada argumento esté en su propio campo, ambos tendrán una igualdad sustancial.

[ 182 ]

En un caso diferente, pero que tiene la misma lógica, la controversia sobre la píldora de contracepción oral de emergencia entre la Iglesia católica y diversos colectivos seculares ha sido sobre el carácter abortivo que podría tener. En la polémica ambos lados han utilizado argumentos científicos, y *han estado “de acuerdo”* en que no cabía autorizar sustancias que fueran abortivas. Sobre ese “acuerdo” tácito la Iglesia estaba interesada en argumentar que esa píldora sería abortiva, dada su vocación tutelar sobre la sexualidad de sus feligreses y su rechazo a toda forma de control de natalidad que no sea fisiológica. Sus opositores concentraban sus esfuerzos en demostrar que no tenía ese carácter, como parte de una campaña orientada hacia la ampliación de espacios de libertad, en este caso la libertad sexual. Pero la polémica se desarrollaba sobre un consenso implícito: no al aborto<sup>8</sup>.

Polémicas sobre dilemas éticos como el aborto terapéutico se plantean como *dilemas* sobre un solo principio: la dignidad de la vida humana. Aquí el dilema viene a ser, ¿es preferible sacrificar a un ser (¿humano?) no nacido, frente al que ya nació? Es decir, es posible desde *fuera* de las iglesias sostener los mismos criterios que ellas, y no obstante llegar a conclusiones opuestas, porque en su “aplicación” los principios tienen márgenes muy amplios de indeterminación.

---

<sup>8</sup> Tan es así que solo sé de un artículo, del recientemente desaparecido escritor José Adolph, donde decía con bastante claridad, sobre la “píldora del día siguiente”, que no había problema con que fuera abortiva. Cito de memoria por no tener la fuente a la mano.

En definitiva, ¿qué tan “laico” se puede ser? El poder secular de las iglesias pudiera decrecer sustantivamente, pero aun así, como decía Durkheim, seguirá existiendo un espacio sagrado. La pregunta entonces será sobre cuáles serían sus contenidos, quiénes sus administradores, y sobre la calidad moral de los mismos.

Aunque quizá este escrito no se entienda así, estoy a favor de la más amplia y libre expresión cultural, a favor de la no discriminación a la expresión de (casi) todas las diversas formas de sexualidad, y a un espacio público-estatal libre de cortapisas eclesiales. Pero las buenas causas se debilitan si sus argumentos son inconsistentes. Estas breves líneas quieren contribuir a una crítica que fortalezca sus fundamentos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Textos

1. Arguedas, J. (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Selección y prólogo de Ángel Rama. México: Siglo XXI.
2. Arguedas, J. (1976). “El monstruoso contrasentido”. En *Señores e indios: acerca de la cultura quechua*. Compilación de Ángel Rama. Buenos Aires: Arca/Calicanto.
3. Bauman, Z. (2007). *La sociedad individualizada* (segunda edición). Madrid: Cátedra.
4. Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós.
5. Mariátegui, J. (1968). *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (décimo tercera edición). Lima: Amauta.
6. Mariátegui, J. (1970). *Figuras y aspectos de la vida mundial* (tomo II). Lima: Amauta.
7. Nugent, G. (2010). *El orden tutelar. Sobre las formas de autoridad en América Latina*. Lima: CLACSO y DESCO.

### Páginas en Internet

1. <http://es.wikipedia.org/wiki/Partenog%C3%A9nesis>
2. <http://es.wikipedia.org/wiki/Queer>
3. [http://es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3%ADa\\_queer](http://es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3%ADa_queer)





## Discourse and racism. Some conclusions of 30 years of research

TEUN A. VAN DIJK

***Abstract:** In this article I summarize the major findings of three decades of research on racist discourse. This research followed my earlier work on literary theory, text grammar, discourse pragmatics and the cognitive psychology of discourse processing. Since 1980, and after my first visits to Latin America at the end of the 1970s, my research took a more social and critical turn and especially focused on the discursive reproduction of racism in Europe and the Americas. This large project featured several smaller projects on discourse in the news, textbooks and political discourse. The first main aim was to systematically analyze the way (white) dominant group members and institutions write about minorities and immigrants, such as main topics, lexicon, syntactic structure, semantic strategies of group description, metaphor, narrative, argumentation and rhetoric. Secondly, these structures were related to underlying cognitive structures such as mental models, knowledge and especially (racist) attitudes and ideologies. Finally, it was investigated how these discursive and cognitive structures play a role in the social and political reproduction of racism, e.g., by influencing the minds of the readers, propagating prejudices and manipulating the attitudes and ideologies recipients in a way that may cause discrimination. The projects especially focused on the role of the symbolic elites in society, those who have special access to public discourse, as is the case in media, education and politics.*

[ 185 ]

***Key words:** Discourse, racism, ideology, mental model.*

**Resumen:** En este artículo voy a resumir las principales conclusiones de tres décadas de investigación sobre el discurso racista. Esta investigación sigue mi trabajo inicial en la teoría literaria, la gramática del texto, la pragmática del discurso y de la psicología cognitiva del procesamiento del discurso. Desde el año 1980, y después de mis primeras visitas a América Latina a finales de la década de 1970, mi investigación dio un giro más social y crítico, y sobre todo se centró en la reproducción discursiva del racismo

en Europa y las Américas. Este proyecto de largo aliento contó con varios proyectos más pequeños en el discurso de las noticias, libros de texto y el discurso político. El primer objetivo fue analizar sistemáticamente el modo en que los miembros e instituciones de los grupos dominantes blancos escriben sobre las minorías y los inmigrantes, como temas principales, léxico, estructura sintáctica, estrategias semánticas de descripción del grupo, la metáfora, la narración, la argumentación y la retórica. En segundo lugar, estas estructuras se relacionan con las estructuras cognitivas subyacentes, tales como los modelos mentales, conocimientos y sobre todo las actitudes e ideologías (racistas). Por último, se investigó cómo estas estructuras discursivas y cognitivas juegan un papel en la reproducción social y política del racismo, por ejemplo, al influir en las mentes de los lectores, la propagación de prejuicios y la manipulación de las actitudes y los receptores ideológicos de una manera que pueda producir discriminación. Los proyectos especialmente enfocados en el rol de las élites simbólicas de la sociedad, aquellos que tienen especial acceso al discurso público, así como es el caso en los medios de comunicación, la educación y la política.

**Palabras clave:** Discurso, racismo, ideología, modelo mental.

[ 186 ]

After 30 years of research on discourse and racism it is time to formulate some general conclusions, findings and experiences. We shall begin with a chronological account of the various (sub) projects involved in this mega-project, and then formulate some general theoretical and empirical conclusions.

## THE SOCIAL TURN IN DISCOURSE STUDIES: DISCOURSE AND RACISM

Until the end of the 1970s, I had been mainly engaged in research on generative poetics, text grammar, discourse pragmatics and the psychology of text comprehension (with Walter Kintsch). Thus, besides formal approaches to text and talk, as well as the cognitive approach that characterizes my work until today, what was fundamentally lacking was the *social dimension* of discourse analysis. It was also at that time that I visited the so-called “Third World”, namely Mexico, for the first time. This meant that also for the first time I became confronted with real poverty, especially of the indigenous population, and the abysmal economic and political differences between the rich and the ‘rest’, that is between local white(r) and non-white, as well as between Europe and Latin America.

Upon returning to Amsterdam in 1980s after several months in Mexico DF, I decided to refocus my research by exploring the social and critical dimension of discourse. At that time, immigration from Turkey, Morocco and former colonies such as Surinam, had become to characterize Dutch society, drawing attention from social scientists, but as yet hardly from linguists or discourse analysts. More specifically, social scientists would rather study and confirm stereotypes of the immigrants, such as cultural differences or drug abuse, but virtually no one appeared to be interested in the rampant racism of the white Dutch population. So I decided to study the ways racism is expressed in text and talk.

*The role of the press*

The new project on discourse and racism started in the Netherlands in the fall of 1980 with a class studies on minorities in the media, which was also the title of my first book, in Dutch, about this topic (Van Dijk, 1983).

Also in the years to come much of my social and critical research would be focused on the press and their role in the reproduction of racism and social inequality (Van Dijk, 1988a, 1991, 1997). At the same time, these empirical studies were not only sustained by theory formation on prejudice and racism, but also by the development of a multidisciplinary theory of news as a prominent genre of discourse, ignored as such in mass communication research of that time (Van Dijk, 1988b). Whereas my first studies of the press were limited to the Netherlands, soon also the press in the UK, Spain and Latin America became object of such critical analysis in several books (Van Dijk, 1991, 1997, 2003, 2005, 2007) and many articles. Despite the usual differences between the press of these countries, it soon became obvious that their coverage of immigrants or ethnic minorities was very similar, such as the polarization between (positive) Us and (negative) Them at all levels of discourse structure, and hence as a manifestation of underlying racist ideologies. It is within the same perspective that in 1988 Geneva Smitherman-Donaldson and I edited a multidisciplinary book on discourse and discrimination, in which critical discourse analysis of racism was combined with research on racism in the USA, especially also by African-American scholars.

[ 187 ]

Among the other critical studies of the press, I thus undertook with my students a major project for UNESCO on the variations in the international

coverage of an event in the Middle East, namely the assassination of president-elect Bechir Gemayel in September 1985, also in order to see the differences between North and South in reporting such events. This study was also inspired by well-known UNESCO publication *Many Voices, One World* (UNESCO, 1980) about the exclusive power of the international news agencies in the coverage of the Third World. Interestingly, the major difference of coverage we found in international reporting of the assassination was not so much between North and South, but rather between the quality and the popular (tabloid) press. Indeed, the press, and hence also the elite press, in the South in many respects relied on the international news agencies as well as their preferred formats, that is, mostly on the news as defined and described in the USA, the UK and France. In other words, the globalization of news as a scarce commodity, a monopoly aggressively defended by the Northern/Western news agencies and the governments of their countries, so much so that the USA even decided to leave UNESCO because of the resistance in the South against this form of discursive colonialism.

*Prejudice in talk*

[ 188 ]

My first study on racism in the (Dutch) press was followed by an official research project with the Dutch Science Organization (NWO) on conversations on immigrants, based on fieldwork and interviews with Dutch people in different neighborhoods of Amsterdam (Van Dijk, 1984). The aim of this project was threefold: To get to know how Dutch people talk about minorities or immigrants, to explain such talk in terms of underlying social cognitions such as prejudices and ideologies and to describe the social functions of such talk in Dutch society. This project and several related ones gave rise several books and many articles that stimulated more general interest in this topic, not only in the field of discourse studies (see, e.g., Van Dijk, 1987). At the same time this research provided the empirical base for my growing interest in establishing, with other colleagues, at first especially with Ruth Wodak, what later would be called Critical Discourse Analysis, in this case especially within an antiracist paradigm.

Whereas my earlier studies on racism and discourse were still limited to Dutch discourse materials, a sabbatical at UCSD in California in 1985 allowed me to extend the empirical basis of my research to another context. Hence, with my students there I started to collect data by interviewing (white) Californians about their experiences with immigrants in their

neighborhood or in the city, or about immigration in general. Interestingly, the similarities between conversations about immigrants in California and the Netherlands were more striking than the differences. Semantic strategies (such as disclaimers), storytelling and argumentation against immigration were indeed very similar, and we may conclude that both exhibit general patterns of Northern/Western prejudice against people in and from the South (for detail, see Van Dijk, 1987a).

The research on prejudice in talk was initially theoretically inspired by new developments in social psychology, namely the emergence of the study of social cognition in the early 1980s. Instead of defining prejudice as personal bias, as was still quite common around that time, I emphasized that it is a form of socially shared cognition, as negative social representations (attitudes) characterizing large segments of the dominant white population in Europe and North America (Van Dijk, 1984). In the California study, this social psychological approach was extended with a communicative dimension, by showing how such everyday talk about immigrants was a direct function not only of personal experiences in some (usually poor) neighborhoods, but rather by the public discourse of the mass media (Van Dijk, 1987a). Indeed, also people without personal experiences with immigrants or minorities talked in a very similar way about them. I thus was able to related the earlier studies of racism in the press with racism in every talk, and clearly attributing the causal role to the mass media, rather than to the people of poor neighborhoods.

[ 189 ]

### *Textbooks*

Besides this research on the representation of minorities in the press and in conversation, in the 1980s I also examined the way (Dutch) secondary school textbooks dealt with minorities and immigration (Van Dijk, 1987b) — another genre of public discourse that would remain a major type of text being investigated in my research, also in my later work on discourse and knowledge. This critical textbook research was embedded in activist endeavors to improve Dutch textbooks through the foundation of PAREL (PEARL): Project on Anti- Racist Educational Materials. This small foundation published brochures critically evaluating Dutch textbooks on the way they dealt with immigrants, minorities and the Third World, and making proposals for improvement - culminating in a book, also translated into English with recommendations for several areas of learning.

*Elite Discourse and Racism*

[ 190 ]

In the early 1990s, after more than a decade of research on racism and discourse, the time had come to look back and reformulate earlier theories. Thus, whereas the earlier work on racism in conversation was largely influenced by new social psychological theories of social cognition, group identity and prejudice, also the social and sociological dimensions of the project needed more attention. Hence, in my book *Elite Discourse and Racism* (Van Dijk, 1993) I formulated a new theory of the discursive reproduction of racism as being based on the special access of the symbolic elites (politicians, journalists, teachers, etc.) to public discourse, especially of politics, the media, education and research. Since racism is not natural or innate, its ideological basis—and other social representations—must be learned, and such acquisition largely takes place via public discourse. Since the symbolic elites control such public discourse, they are the first responsible for the reproduction of racism (as well as anti-racism) in society. The book on elite racism illustrated this thesis with chapters on several discourse genres and contexts, namely for the first time also on parliamentary discourse in Europe and the USA, on secondary school and university textbooks, on the media and also (also for the first time) on organizational discourse of business companies. Especially the study on the role of racism in parliamentary debates would later come to represent large part of my research.

It is also with this book that the theoretical framework of the complex project on racism and discourse obtained its more complete and explicit formulation. Racism, thus, became defined as a social system of ethnic or 'racial' domination, that is, of power abuse, consisting of a sociocognitive basis of ethnic prejudices and racist ideologies, on the one hand, and its social manifestation as everyday racism in interaction (discrimination) at the micro-level and large-scale, institutionally reproduced, social and political inequality at the macro-level, on the other hand. We were thus able to finally link prejudiced personal talk and institutional and organizational texts with the same underlying social representations controlled by racist ideology.

*Discourse, power and CDA: Racism as System of Domination*

My first interest in the study of the discursive reproduction of racism at the end of the 1970s coincided with the seminal study of Roger Fowler, Gunther Kress, Bob Hodge and Tony Trew on Language and Control

(1979), introducing ‘critical linguistics’. Whereas in that book the influence of (sentence) grammar was still quite prominent, it was obvious that such an approach need to be extended to the field of text and talk, and that we needed a *critical discourse analysis*, a term that became more common only towards the end of the 1980s (indeed, even Norman Fairclough’s first book in 1989 still bore the title of *Language and Power*, and not *discourse* and power). Thus, after my first studies of racism in discourse, squatters in the press as well as the coverage of the Third World, the Conclusions of my book *News Analysis* (1988a) in fact presented an explicit plea for engaging in a broad, multidisciplinary critical discourse analysis.

In the meantime, since a first meeting in 1991s in Amsterdam, the paradigm of CDA had become established as an international movement, at first in Europe and later also elsewhere, though with quite some resistance from more traditional linguists. My further research on racism and discourse explicitly took place within this more general critical perspective several discourse analysts had started to develop in the 1980s. Indeed, conclusions from the long-year project on discourse and racism also allowed more general assumptions on the relations between power, domination and discourse, one of the central tenets of CDA (Van Dijk, 2008). Racism was thus defined not as individual prejudice or incidental discrimination, but as a system of domination, that is, of socially and politically based power abuse of (white) majorities. Such a system prevails both in Europe as well as the rest of the world, even where people of European descents may be a minority, as is the case in several countries of Latin America, as well as in apartheid South Africa.

[ 191 ]

Already explicitly in the CDA paradigm, one major project on discourse and racism in the 1990s, *Racism at the Top*, was carried out with Ruth Wodak and other researchers. Against the background of the notion of elite racism, in this project we aimed to study how leading politicians in several western European countries talk about immigrants and minorities in their parliamentary speeches. This vast project, in which we examined and coded thousands of pages of official parliamentary transcripts, resulted in a book with various chapters on parliamentary discourse in general, and studies of various countries in particular (Wodak & Van Dijk, 2000). It was a pity though that this book had limited circulation because it was locally published by a small Austrian publisher. This collective study especially also showed that the thesis of the prominent role of elite racism is literally true for the



political top of society, and hence there were the first formulations of racism tend to be formulated, especially in the dominant discourse of exclusion of immigrants.

At the same time, the study of parliamentary and other political discourse of this project was later extended by Ruth Wodak's research on political discourse within the framework of her impressive Wittgenstein project. Earlier, Ruth Wodak and her associates in Vienna already had studied many forms of racism and anti-Semitism, for instance on the occasion of the Waldheim affair. It is not surprising, thus, that much of our research on discourse and racism was mutually inspiring, and that we were able to cooperate so closely for so many years. The study of racism and discourse in parliamentary debates not only continued my first studies of parliamentary debates in *Elite Discourse and Racism*, but also broadened the empirical field of discourse from conversations, news in the press and textbooks to political discourse. Also my later theoretical and critical work on context and knowledge would often be applied to the analysis of parliamentary debates (Van Dijk, 2008, 2009).

[ 192 ]

*Racism and Ideology*

The theory of racism and its discursive reproduction since my first book on discourse and prejudice (Van Dijk, 1984) was firmly established within a sociocognitive paradigm, defining prejudices as socially shared mental representations of dominant ethnic groups. These prejudices were in turn related to more fundamental underlying social representations: racist ideologies. Yet, despite its earlier interest in prejudice and its later development of the social cognition paradigm in the USA and the social representation paradigm in France, social psychology had hardly paid attention to ideologies — a topic usually left to political science and philosophy. Thus, although I had earlier founded the dominant system of racism sociocognitively on racist ideologies, I only had an approximate idea about the more general notion of ideology. The same was true for other CDA studies — which routinely dealt with various kinds of ideologies of race, gender and class, but hardly within an explicit account of the precise sociocognitive nature of ideologies. Conversely, studies of the sociopolitical dimensions of ideology ignored both the sociocognitive nature as well as the discursive acquisition and reproduction of ideologies.

Hence at the end of the 1990s, I started a long-year project on discourse and ideology, initially with a general, multidisciplinary monograph *Ideology* (Van Dijk, 1998). This book should later be followed by books on ideology and cognition, ideology and society and ideology and discourse. This new multidisciplinary theory of ideology also proposed an integrated sociocognitive and discursive approach, by defining ideologies as the abstract underlying system of the socially shared attitudes of social groups. Thus, racist ideologies control and are originally derived from more specific ethnic prejudices. Not surprisingly, the 1998 book illustrated this first multidisciplinary theory of ideology with the example of racist ideology and a critical analysis of a racist book by prominent rightwing ideologue De Souza in the USA. In other words, much of my later theoretical work naturally found its inspiration and application in empirical studies of racism. This was not only true for my study of news, parliamentary debates, textbooks, social cognition and ideology but also more generally for the study of discourse and domination as power abuse as a basis for CDA (Van Dijk, 2008).

Although a first formulation of ideology was presented in the 1998 book, the theory is still very much in its infancy. We have merely a vague idea of the cognitive nature of ideologies as mental representations and their organization, as well as their acquisition and relations to attitudes, norms and values and other socially shared representations. We still need to explore the precise social basis of ideologies as shared by social groups, how people become engaged in such groups and acquire ideologies by various kinds of text, talk and communication. And we only have begun to chart the discourse structures that express, convey and reproduce ideologies in everyday life. Indeed, such a huge, multidisciplinary program should be one of the major aims of CDA.

[ 193 ]

After 2000, the ideology project also gave rise to my later research on **knowledge** and discourse. If ideologies are defined as socially shared representations of social groups, one of the classical topics of debate, also in the sociology of knowledge (e.g. by Mannheim and others), was how to distinguish between knowledge and ideology. In order to be able to continue the study of the sociocognitive nature of ideology, it thus had become crucial to first examine the detailed structures and functions of socially shared knowledge — a major project that would take many years to develop and execute, and that is still in its earlier stages.

*Discourse and Context: The Relativity of Racism*

[ 194 ]

Besides my contributions to CDA on racism and discourse and political discourse, among other topics, my aim has been to also develop fundamental theory, e.g., on racism as a system of domination, on elite discourse, on prejudice, ideology and knowledge. One of these general notions is that of context — a concept often used in CDA, as well as elsewhere, but seldom defined. Hence, in the mid-2000s, my theoretical framework was further extended by a multidisciplinary project on context (Van Dijk, 2008, 2009). In this project contexts were defined as (pragmatic) context models that control how speakers adapt what they say, and especially how they say it, to the parameters of the communicative situation *as they subjectively define it*. This theoretical attention is crucial to explain why underlying racist social attitudes or personal opinions are not always expressed or otherwise displayed: This also depends on Setting (Place, Time), Participants (and their identities, roles and relationships), Goals, current Social Acts as well as Knowledge. The important methodological implication of such a definition of context is that discourse can only be called racist, as a social practice, given specific contextual conditions, that is, given specific settings, participants and their roles and relations, as well as their intentions, goals and ideologies. This means that the ‘same’ thing in one context may be racist and not in another context —as we already know from the use of the seemingly self-derogatory use of the N-word by black adolescents in the USA. For the methodology of research into discourse and racism, this understanding of contexts as subjective context models is crucial— because it requires not only detailed analysis of text or talk, but also of communicative situations.

*Racism and Discourse in Spain and Latin America*

Whereas 1980 both in my personal and academic life meant a significant change of perspective and experience, the same is true twenty years later, when I left the Netherlands and soon also my chair at the University of Amsterdam, and went to live and work in Barcelona, Spain, and at the same time further extended my already frequent contacts with, and travels in Latin America. It could be expected that my earlier studies of racism and discourse in Western Europe and North America would thus be broadened to Spain and Latin America.

Earlier research of, and contacts with Luisa Martin Rojo, in Madrid, both within the European CDA group, as well as within the *Racism at the*

*Top* project, already had established the (at first still moderate) role of racist discourse in Spain, although most of the immigrants of Spain only started to arrive after 2000. Also in Spain, the marked increase of immigration was accompanied by an explosion of political, media and academic discourse on immigration, generally following the patterns of similar public elsewhere in Western Europe: a rather negative focus on first arrival of “waves” of immigrants from Africa by *pateras*, as well as from South America, and a stereotypical emphasis on religious and other cultural differences, and hence on problems of integration of Moroccans, Chinese, Pakistani and others. And, again as elsewhere in Europe, this negative portrayal of immigrants in elite discourse stimulated increasing forms of popular racism against “*moros*” and “*sudacas*”. On the other hand, also here elite discourse on racism and the experiences of the newcomers was scant, thus following the ideological strategy of mitigating Our negative characteristics, as was also shown in the studies by Luisa Martín Rojo, Antonio Bañón and the documentary activities of the Mugak collective led by Peio Aierbe in Bask country, among others. My own empirical work on racism and discourse in Spain was generally limited to the press, parliamentary discourse and textbooks (Van Dijk, 2003, 2005).

[ 195 ]

My earlier frequent visits to many countries in Latin America finally resulted in a further extension of the project to the study of racism in several Latin American countries (Mexico, Guatemala, Colombia, Venezuela, Brazil, Argentina, Chile and Peru), resulting in an edited book with contributions from experts from these countries — a book published in Spanish, Portuguese and English (Van Dijk, 2007). Since this research, by several scholars, was also regularly reported in the bi-annual meetings of ALED (Asociación Latinoamericana de Estudios del Discurso), the topic soon became more popular also in Latin America, where the discrimination of indigenous peoples and people from African descent by people from European descent remains a major, though often ignored or denied, social problem.

## **THEORETICAL AND EMPIRICAL CONCLUSIONS**

After this general summary of the mega-project of discourse and racism, spanning the three decades between 1980 and 2010, it is imperative to formulate some of its theoretical and empirical conclusions, some of which have already briefly been mentioned above.

*Defining racism as a system of ethnic domination*

International studies of racism in the last decades of the 20<sup>th</sup> century generally focused on the sociology of immigration and ethnic relations, that is, on patterns of discrimination and exclusion and on problems of integration and social cohesion, on the one hand, and on the social psychology of prejudice, on the other hand. Compared to the blatant earlier forms of explicit 'racial' racism, for instance during segregation in the USA and Apartheid in South Africa, the Civil Rights Movement in the USA, on the one hand, and world-wide decolonization internationally, on the other hand, led to more indirect forms of 'new' and 'symbolic' racism that increasingly focused on cultural differences. Few of these studies paid attention to the fundamental role of discourse in the reproduction of racism.

[ 196 ]

Our project therefore took a different, multidisciplinary perspective that would integrate the study of racism in the broader framework of the relations between discourse, social cognition and society. Thus, first of all, racism was defined as a social system of ethnic domination, that is, as a form of power abuse of dominant European groups, not only in Europe and North America, but also elsewhere. This system has two major dimensions, namely a sociocognitive system of socially shared ethnic prejudices and ideologies, on the one hand, and a system of discrimination or "everyday racism" in interaction and its political and organizational embedding, on the other hand. Secondly, discourse is the crucial interface of these two subsystems. On the one hand, dominant group members "learn" racist prejudices and ideologies through various forms of public discourse, especially through political and media discourse. On the other hand, discourse is itself a social practice and hence constitutes part of the discrimination and everyday racism that defines the social manifestation of the system of racism. In other words, racism as a system of domination is daily reproduced by racist practices, including by text and talk, based on the underlying prejudices and ideologies shared by white Europeans. Given the control by the symbolic elites of public discourse, our sociology of racism specifically focuses on the role of these elites in the pre-formulation and legitimation of racism in society, thus spawning popular racism exacerbated by unemployment, crime and problems of urban decay and ethnic relations in poor neighborhoods. In this way, the symbolic elites were able to deny their own—sometimes subtle—racism and to blame it on the people, thus legitimating their own policies, e.g., of immigration restrictions and negative media coverage of minorities and immigrants.

The logic of this complex theoretical racism is straightforward. Racist ideologies and practices are not innate, but learned. They are largely acquired by public discourse. Such discourse is controlled by the symbolic elites. Hence, the symbolic elites bear a major responsibility in the daily production and reproduction of the various kinds of racism in society, even when popular racism may thus become a social force of its own. This popular racism in turn legitimates the symbolic elites to formulate more radical forms of racist discourse and immigration policies, as we have been able to observe in the political and social developments in Western Europe during the last decades. Much of the empirical research of this and related projects have been able to show these processes at work in the dominant discourses in politics, the mass media, research and education.

*Racist prejudices and ideologies as forms of social cognition*

The sociocognitive basis of our theoretical framework, though inspired by the new social cognition paradigm in social psychology after 1980, was similarly grounded in a broader social and discursive perspective going beyond the typical laboratory studies of social psychology. Data for this research were obtained by informal, non-directed interviewing of people of different social background in different neighborhoods in the Netherlands and California —and later elsewhere— on the one hand, as well as by systematic analysis of elite discourse of various organizations, on the other hand. The theoretical assumption of this approach was that underlying prejudices and ideologies will tend to be expressed not only in non-verbal discriminatory practices, but also through text and talk. Discourse thus became a primary source of evidence for underlying social representations. In order to avoid circularity, however, it is crucial to take account the fundamental role of context. Discourse is not a direct expression of underlying ethnic or other attitudes, but is adapted to the way participants interpret and represent the relevant parameters of the communicative situation in their context models. This means, for instance, that among family members, friends or ideological partners, people may formulate their ethnic prejudices without much restraint, but in other contexts they may avoid or transform their underlying racist attitudes in many ways, for instance by familiar racist disclaimers (“I am not a racist, but...”).

[ 197 ]

It is within such a complex sociocognitive framework and with the methodological caveats spurned by the theory of context that we were able to formulate the basic dimensions of ethnic prejudices and ideologies

by a systematic study of the structures and strategies of talk and text about immigrants and minorities. Thus, racist ideologies, as well as other ideologies, tend to be organized by a polarized representation of Us vs. Them, where positive characteristics of the ingroup and negative characteristics of the outgroup are emphasized, whereas Our own negative properties (such as racism) and the positive characteristics of Them tend to be mitigated.

*Racism and the Structures of Discourse*

Given the pivotal role of discourse both in the acquisition of racist mental representations, as well as in their social and political reproduction by the symbolic elites, a systematic study of the structures of various genres of text and talk have been the center of this project. Practically, this means that we need to examine which properties of discourse are typical or possible expressions or manifestations of underlying ethnic prejudices and ideologies.

[ 198 ]

Methodologically, such a study has both top-down and bottom-up discovery procedures. Thus, top down, if underlying ideological structures tend to be polarized between Us vs. Them, we may expect to find such polarization also in discourse, and not only in the use of the pronouns *Us* and *Them* themselves. On the other hand, bottom-up, systematic observation of what dominant group members tend to talk and write about and how when they talk and write about Others, provide the concrete empirical basis of a study of racist discourse.

Within such a combined methodological framework of theoretical prediction and empirical observation, analysis of everyday conversations, news and opinion articles in the press, political debates as well as textbooks, yielded detailed insight in the forms and meanings of racist discourse, which may be summarized as follows:

- a. **Topics.** Talk and text about ethnic others tend to be limited to a few dominant topics, which may be summarized by the keywords *Difference*, *Deviance* and *Threat*. Others are first of call perceived as (very) different from us, not only in appearance, but also socially and culturally (habits, religion, etc.), whereas similarities between Us and Them tend to be ignored. Although such difference may initially still be associated by exoticism, it soon deteriorates into a focus on unacceptable differences, that is, into deviance, for instance of religion (such as the use of hijab



or burka by Muslim some women, or the construction of mosques), or the assumed unwillingness or inability to learn “our” language and otherwise the lack of adapting themselves to our culture, norms and values. Finally, the other may be perceived as a threat when they are defined as “waves” or as “invaders” of our country, as a threat to Western values and norms, or when they are seen as aggressive and criminal. Such dominant negative topics are consistent with the underlying ideological characterization of Them as an outgroup. Similarly, we may expect, and do find, that Our racism as a topic is marginal in all public discourse, unless it can be blamed on marginal ingroup members (the “Others” among Us), such as Neonazis, the Extreme Right or football hooligans. Racism as a property of the symbolic elites obviously is seldom or never topicalized in dominant discourse — and hence also in popular talk inspired by elite discourse of politicians and the mass media.

- b. **Local meanings.** This general pattern of ethnic polarization may also be observed at the micro levels of discourse meaning, for instance in lexical items, person and group descriptions, implications and presuppositions and metaphors. Thus, our group members tend to be described as normal, modern, tolerant, intelligent, hard-working, responsible and law-abiding, whereas the Others (immigrants, minorities) tend to be described as strange, traditional or backward, intolerant, aggressive and as criminal — with few exceptions of some “like us” who confirm the racist rule. Metaphors emphasize Their negative characteristics, beginning with the representation of immigration as invasion, whereas metonymies mitigate our negative ones, as is the case for the account of Our racism in terms of popular discontent. Several types of global discourse strategies and their local moves, such as disclaimers combine positive self-presentation (“We are not racist...”, “We have no problems with immigrants...”) with immediately following and dominant negative other-presentation (“but...”).
- c. **Other structures.** Whereas the general structures of polarization may be observed in global and local meanings, also the other structures of text and talk may contribute to the racist representation of the others. Thus, multimodal media discourse may emphasize the negative properties of Them by prominent placement of articles on the front page, large headlines, pictures and cartoons. They may do so by active sentences focusing on Their negative actions, and passive sentence hiding ours.



The general system of limited access to public discourse is specifically detrimental for members of minority groups, both as sources of news as well as for minority journalists. Hence, if at all, the Others and their organizations and spokespersons will seldom be cited, and if so, in a negative or cautious way, using double quotes to emphasize the controversial or unreliable nature of their evidence or the doubtful nature of their opinions.

[ 200 ] Obviously, this is only a brief summary of the many findings of 30 years of research in our own project as well as many others that have been started world-wide on discourse and racism. Each of the findings on the structures of discourse need to be specified for the different national and communicative contexts and genres studied. News and editorials have different structures than parliamentary debates and textbooks, mainly depending on the goals and functions of these discourse types in society, and the same is true for the ways they express and reproduce racist prejudices. Whereas much (though not all!) parliamentary debates today may be cautious with their negative characterization of immigrants and minorities, the right wing press or internet sites may be very adamant and explicit. It is therefore crucial to always take into account the context of discourse in order to make reliable conclusions about their racist nature.

### *Racism and Colonialism*

Our project has focused on 'white', European, racism and its discourses. Obviously, such racism has its historical roots as well as its role outside of Europe. Earlier it served as the legitimation of slavery and colonialism. Today it serves to 'curb' immigration, especially from the South to the North, on the one hand, and to control immigrants and minorities once established in the North.

Our research has repeatedly found parallelisms between various kinds of racisms and colonialisms. First of all, both in the mass media as well as in textbooks, there is remarkable similarity between the representation of Other 'here' with 'Us', as well as 'over there' in the South. Trivially, this is first of all because the Others among us are typically from the South, in the first place. But more generally, we found that dominant discourse about Them, anytime, anywhere, stereotypically associated the Others with backwardness, traditionalism, primitiveness, intolerance, aggression

(terrorism, etc.) and crime, and more generally not satisfying “our” prominent norms and values.

Secondly, our research of discourse and racism in Latin America has shown that very similar patterns of racist text and talk characterize the symbolic elites of European descent, for instance in political discourse, the mass media, textbooks and everyday conversations. If colonialism has left its mark in Latin America, as well as more generally in the South, such is not only obvious in political structure and economic power, but also in public discourse. This means, first of all, a general denial or ignorance of racism, and an emphasis on assumed ‘racial democracy’, even where blatant forms of racism against indigenous and African-Latin peoples remain prevalent. Access to public discourse in politics, the mass media and science is generally reserved for the elites of European descent. With some exceptions of prominent leaders, indigenous and black people seldom have a public voice. As soon as they claim and defend their rights, they are soon branded as terrorists, as is the case for the Mapuche in Chile and indigenous people in Mexico and elsewhere. People of African descent, as elsewhere, tend to be associated with various forms of deviance, crime or drugs, or at most with non-dominant forms of culture (music, etc.) — and play subordinate roles in the ubiquitous telenovelas. If quotas are necessary, as in Brazil, to compensate for bad public education so that they are able to enter the elite universities, elite discourse, also on the Left, denounces them as reverse discrimination, while an intolerable assault on white privilege. Beauty queens in Venezuela are seldom recruited among the African population. Whereas indigenous people elsewhere are small minorities (as in Brazil and Chile), when they are large minorities or majorities, as in Mexico and Bolivia, their raise to minimum forms of (formal) power are often accompanied by stereotypes and negative coverage, as is the case for dominant discourse about President Morales in Bolivia, or the official reactions against the Zapata uprising in Chiapas, Mexico.

[ 201 ]

These few examples not only show the obvious inequalities in the power structures between people of European descent and the others in Latin America, thus reproducing the structures established during colonialism, but also the dominant discourses and ideologies that form the basis and the legitimation of ethnic domination. We are only beginning to chart the more detailed properties of such discourse in Latin America and hence as yet have only a very general picture of the way European racism and neocolonialism continue to be reproduced by such discourse throughout the world.

**REFERENCES** (selection, books only – see [www.discourses.org](http://www.discourses.org) for detail).

1. Smithermand-Donaldson, G., & Van Dijk, T. A. (1988). *Discourse and Discrimination*. Detroit, MI: Wayne State University Press.
2. Van Dijk, T. A. (1983). *Minderheden in de media* (Minorities in the media). Amsterdam: SUA.
3. Van Dijk, T. A. (1984). *Prejudice in discourse*. Amsterdam: Benjamins.
4. Van Dijk, T. A. (1987a). *Communicating Racism. Ethnic Prejudice in Thought and Talk*. Newbury Park, CA: Sage.
5. Van Dijk, T. A. (1987b). *Schoolvoorbeelden van racisme. De reproductie van racisme in maatschappijleerboeken* (Textbook examples of racism. The reproduction of racism in social science textbooks). Amsterdam: Socialistische Uitgeverij Amsterdam.
6. Van Dijk, T. A. (1988a). *News analysis: Case studies of international and national news in the press*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc
7. Van Dijk, T. A. (1988a). *News as discourse*. Hillsdale, NJ: L. Erlbaum Associates.
8. Van Dijk, T. A. (1991). *Racism and the Press*. London: Routledge.
9. Van Dijk, T. A. (1993). *Elite discourse and racism*. Newbury Park, CA: Sage.
10. Van Dijk, T. A. (1996). *Discourse, racism and ideology*. La Laguna (Spain): RCEI Ediciones.
11. Van Dijk, T. A. (1997). *Racismo y análisis crítico de los medios*. Barcelona: Paidós.
12. Van Dijk, T. A. (1998). *Ideology. A multidisciplinary approach*. London: Sage.
13. Van Dijk, T. A. (2003). *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa.
14. Van Dijk, T. A. (2005). *Discourse and racism in Spain and Latin America*. Amsterdam: Benjamins.
15. Van Dijk, T. A. (Ed.). (2007). *Racismo y discurso en América Latina. Barcelona: Gedisa* (Portuguese published by Contexto, São Paulo, 2008; English version to be published by Lexington Books, Lanham MD, 2009).
16. Van Dijk, T. A. (2008). *Discourse and Power*. Houndsmills. Pallgrave-McMillan.
17. Van Dijk, T. A. (2008). *Discourse and Context*. Cambridge: CUP.
18. Van Dijk, T. A. (2009). *Society and Discourse*. Cambridge: CUP.
19. Wodak, R. & Van Dijk, T. A. (editores) (2000). *Racism at the Top. Parliamentary Discourses on Ethnic Issues in Six European Countries*. Klagenfurt: Drava Verlag.

*Note*

A different English version of this paper will be published in a book edited by Alessandro Capone and Jacob Mey with Benjamins.



## Del racismo a la racialización: los argumentos sobre la desigualdad en el Perú\*

VÍCTOR VICH  
VIRGINIA ZAVALA

**Resumen:** Este ensayo analiza las diferentes maneras en que la desigualdad social es argumentada y justificada en el joven sector empresarial de las clases altas limeñas. En él se discuten tres argumentos encontrados en las entrevistas realizadas: El *argumento educativo*, a partir del cual la cultura del enunciante se posiciona tutelarmente como aquella única que debe irradiarse en el espacio social; el *argumento racial*, que jerarquiza a la población y que se camufla bajo consideraciones supuestamente educativas; y, finalmente, el *argumento económico*, que asume la inevitable acumulación de un sector bajo el funcionamiento de la economía de mercado. La apelación a la “falta de educación” (en articulación con categorías raciales) se presenta, hoy en día, como el argumento estratégico para legitimar la desigualdad existente y para construir, desde ahí, un discurso ideológico que nunca cuestione al sistema económico.

**Palabras clave:** Élites, desigualdad social, racismo, racialización, análisis de discurso, Perú.

**Abstract:** *This essay analyzes the different ways in which social inequality is argued and justified in the young business sector of Lima's upper classes. Three arguments found in the interviews are discussed: the education argument, through which the speaker's culture is positioned as the only one to be irradiated in social space; the racial argument, which constructs hierarchies among the population and camouflages in educational discourses; and finally, the economic argument, which takes for granted the inevitable accumulation of a social sector through the workings of the market economy. The allusion to a “lack of education” (in articulation with racial categories) is presented, today, as the*

[ 205 ]

---

\* Agradecemos al Instituto de Estudios Peruanos (IEP) por haber apoyado esta investigación.

*strategic argument that legitimates inequality in order to build, from there, an ideological discourse that never questions the economic system.*

**Key Words:** *Elites, social inequality, racism, racialization, discourse analysis, Peru*

En esta investigación nos hemos propuesto analizar las diferentes maneras en que la desigualdad social es argumentada y justificada en el joven sector empresarial de las clases altas limeñas. Nos ha interesado analizar la lógica de sus discursos y el conjunto de representaciones que ahí aparecen. Partimos por sostener que la desigualdad no solo es un efecto de determinadas relaciones económicas y sociales sino que cuenta, además, con un soporte simbólico encargado de explicarla y de controlarla al menos discursivamente. La desigualdad siempre busca “naturalizarse” y existe de manera paralela a la producción de argumentos sobre ella. En este ensayo aspiramos a reconstruir algunas de sus figuraciones discursivas.

[ 206 ]

Como se sabe, las élites controlan el acceso a recursos y se constituyen como una instancia con mucho poder simbólico. Las elites desempeñan un papel prioritario en la legitimación de la desigualdad, pues el discurso que producen crea importantes consensos e instaura sentidos comunes hegemónicos. Más allá de las resistencias y negociaciones existentes en el campo social, lo cierto es que las elites influyen decisivamente en las políticas económicas, en algunos partidos políticos y en la instauración de imaginarios sociales en el plano de la cultura. Para investigadores como van Dijk, las élites ejercen un “doble dominio social” que se encuentra referido tanto a su capacidad de controlar los recursos materiales como a la difusión de una opinión generalizada (2003: 284).

En general, la academia peruana no ha estudiado mucho a las élites, aunque han comenzado a aparecer importantes estudios (Durand 2003; Portocarrero y Saenz 2005; Kogan 2009). En los últimos años, en efecto, el sector empresarial se ha fortalecido notablemente (Durand 2009). Hay que insistir, por lo mismo, que las élites son un actor central en el escenario nacional y que estudiarlas implica abrir un campo de visibilización sobre la coyuntura actual y sobre el futuro que nos espera.

De hecho, sostenemos que es en el estudio de este sector donde podemos visibilizar las formas en las que la hegemonía va reconfigurándose en el campo

social peruano. ¿Qué cambios pueden observarse entre los empresarios de las nuevas clases altas y aquellos de generaciones anteriores? ¿Se está gestando ahí una cultura diferente con respecto a la de sus padres? ¿Es posible encontrar nuevos discursos sobre el “otro” en sus representaciones políticas? ¿Cuáles son los principales estereotipos que producen?, ¿Qué estrategias utilizan las élites para construir argumentos “coherentes” y justificar sus posiciones?

Nuestro corpus está conformado por diez jóvenes de las clases altas limeñas que actualmente se desempeñan como exitosos empresarios (6) o como altos gerentes de importantes compañías en la economía local (4). Se trata de ocho hombres y de dos mujeres, la mayoría egresados de la Universidad del Pacífico (5), de la Universidad de Lima (3), uno de Adex y el otro del Instituto Peruano de Publicidad (IPP). La mitad de ellos ha realizado estudios de MBA en importantes universidades americanas. Sus edades fluctúan entre los 30 y los 41 siendo el promedio 37 años. Todos son socios de clubes como el “Lima Golf”, “Golf Los Inkas”, el “Club Regatas Lima”, y la mayoría de ellos veranea en las playas de Asia o en Ancón. Algunos viven en distritos como Monterrico, Barranco o la Molina pero la mayoría reside en San Isidro. Solo dos de ellos han heredado importantes negocios de sus padres y los demás han construido solos sus empresas o han llegado a ocupar los cargos gerenciales a razón del éxito en su ejercicio profesional.<sup>1</sup>

[ 207 ]

En nuestras entrevistas, hemos encontrado tres argumentos destinados a legitimar la desigualdad social. Se trata del *argumento educativo*, a partir del cual la cultura del enunciante se posiciona tutelarmente como aquella única que debe irradiarse en el espacio social; el *argumento racial*, que jerarquiza a la población y que se camufla bajo consideraciones supuestamente educativas; y, finalmente, el *argumento económico*, que asume la inevitable acumulación de un sector bajo el funcionamiento de la economía de mercado.

Por lo general, la desigualdad comienza legitimándose cuando se sostiene que “el otro” es inferior (cuando se dice, por ejemplo, que es “menos educado”, “menos capaz”, etc.) y, por lo mismo, se termina por inscribirlo en relaciones jerárquicas de poder. A partir de ello, nos ha interesado observar

---

<sup>1</sup> Con todos ellos mantuvimos conversaciones de un promedio de una hora a partir de entrevistas semi-estructuradas que, por supuesto, fueron variando según las respuestas. El tema de la convocatoria fue interpretaciones sobre la crisis y el desarrollo del Perú. Algunas entrevistas se realizaron en sus propias oficinas de trabajo y otras en conocidos restaurantes de la capital.



la forma en que al “otro” se le atribuyen diversas características pero, sobre todo, el modo en que se figura la relación que media entre ambas instancias, vale decir, *la frontera* entre quien enuncia el discurso y aquel que es considerado “inferior”.

Sin embargo, es muy importante resaltar lo siguiente: al estudiar a estas nuevas élites hemos terminado confrontados con la sistemática producción de un discurso “políticamente correcto” que oculta muchas de sus reales motivaciones. Por lo general, se trata de discursos que utilizan tópicos muy conocidos pero donde siempre ocurren una serie de “lapsus” que promueven afirmaciones muy contradictorias respecto de los contenidos antes afirmados. Ocurre que los grandes cambios producidos en las últimas décadas, y la inevitable democratización que ellos trajeron consigo, han implicado que las élites sean mucho más cautelosas en sus formas de hablar. Como toda ideología, la legitimación de la desigualdad ha ido cambiando en el tiempo y ello se debe a las nuevas relaciones de poder que han surgido de los permanentes reajustes que la sociedad peruana ha experimentado.

[ 208 ]

Por tanto, en este ensayo nos ha interesado analizar el discurso de las élites prestando atención no solo a lo que *dicen* sino a *cómo lo dicen* pues es ahí, en la forma lingüística, donde podemos reconstruir la posición subjetiva del enunciante y las maneras de argumentar el problema de la desigualdad en el Perú. Se trata de un discurso que hoy es mucho más consciente de las censuras entre lo que se puede y no se puede decir y el silencio ha sido otro elemento clave en nuestra investigación. Sabemos bien que el estudio de la ideología no puede concentrarse solo en lo que se dice sino, sobre todo, en aquello que se oculta, vale decir, en lo “no dicho”, en aquello que nunca quiere hacerse visible. Por tanto, la reconstrucción de tal universo ha sido también uno de los objetivos de este trabajo.

Es decir, en las siguientes páginas nos concentraremos en los *modos de hablar* de las élites peruanas que son los que finalmente dan cuenta de la construcción del “otro” como un sujeto fuertemente diferenciado. A través de diferentes entrevistas, de interacciones en múltiples espacios y valiéndonos del análisis de sus estrategias discursivas (recursos cohesivos, figuras retóricas, tipos de procesos verbales, presuposiciones, lexicalizaciones, variaciones estilísticas en la expresión, mitigadores, entre otras), aspiramos a reconstruir una parte del “guion oculto” que hoy sostiene al discurso de las clases altas del Perú.

## CONSIDERACIONES GENERALES

Al entrevistar a estos jóvenes empresarios, a estas nuevas élites peruanas, hemos notado la producción de un discurso bastante compacto que se estructura sobre los principios de la actual economía del mercado. Todos ellos reproducen un conjunto de tópicos basados en los mismos referentes y hasta en los mismos ejemplos. No se trata, por tanto, de un discurso propiamente “individual” sino de uno que adquiere connotaciones de grupo y que da cuenta de usos homogéneos ampliamente difundidos entre ellos. En efecto, los hablantes nunca son solo emisores de discursos privados sino, sobre todo, miembros de grupos que hablan desde específicas posiciones sociales, inscritas siempre en relaciones de poder (van Dijk 2003).

Lo primero que observamos en su discurso es la representación de una clase empresarial que se siente muy distinta con respecto a las generaciones anteriores. Se trata de empresarios que se definen a sí mismos como más modernos y más a tono con los nuevos tiempos globalizados. Si en el Perú el desarrollo del capitalismo ha sido un proceso muy lento y particular (Rochabrún: 2007), es de notar que estos nuevos empresarios sienten que son ellos los que están instalando, ya de una vez por todas, este sistema económico en su real dimensión.

[ 209 ]

Nosotros teníamos muchas ganas de hacer las cosas bien. Dijimos “bueno, vamos a hacer las cosas bien, ¿Cómo hacen las mejores compañías del mundo las cosas? Tienen valores, tienen un plan, motivan a su gente, hacen que su gente quiera su trabajo, trabajan bien con todos los 5 *stakeholders*, quieren a los proveedores tanto como a los clientes, pagan sus impuestos bien, se preocupan por tener alguna responsabilidad social, y haciendo las cosas bien nos debe ir bien”. Nunca me detuve a pensar por qué me debería ir mal, no era un opción. *Jose Antonio*.

Hemos pasado muchos años en los que no hemos tenido una dirección clara y ahora veo que los últimos gobiernos, veo que estamos yendo en una línea que es la misma, que por lo menos tenemos un mismo horizonte y eso nos está dando una solidez que ahora se está reflejando. *Adolfo*.

En ese sentido, todos los entrevistados usaron la palabra “cortoplacismo” para referirse a un modelo de conducción del país (empresarial y políti-

co) que en la historia peruana ha tenido nefastas consecuencias sociales. Por “cortoplacismo”, hacían referencia a aquella cultura que buscaba el beneficio inmediato, que no reinvertía sus ganancias en nuevas inversiones, que evadía impuestos y que solo se movía bajo reacciones improvisadas. Por el contrario, hoy en día estos empresarios se sienten los portadores de una cultura preocupada por la planificación empresarial, por el acceso al desarrollo tecnológico, por la calidad de la gestión administrativa y por la construcción de nuevos mercados.

Siempre hemos sido muy cortoplacistas y eso estaba en el ADN del peruano, cortoplacista, ganar mañana, acumular para mañana y no pensar en el futuro. *Julio*.

No hay pues una institucionalidad (en el Estado) que permitan como en las compañías por ejemplo tener planes a largo plazo... porque finalmente el Perú es eso, es una empresa que necesita un plan estratégico que no puede ser a corto plazo porque los problemas son muy grandes. *José Antonio*.

[ 210 ]

Desde este punto de vista, lo que parece rechazarse, entonces, es una vieja cultura empresarial criolla que se caracterizó por su incapacidad para liderar la construcción de un proyecto nacional y por el hábito de la inmediatez solo destinado a encontrar el beneficio, muchas veces rentista, en el corto plazo (Portocarrero y Saenz 2005). Estos empresarios sienten que ellos han comenzado a hacer las cosas de otra manera y que se avizora un futuro prometedor hacia adelante.

Yo creo que todo es un tema de armar esquemas, de armar esquemas de motivación. Si alguien va a ir a trabajar en educación en la sierra, hay que pagarle más. Todo es un tema de evaluar y medir, yo creo que todo puede medirse, yo tengo mi formación numérica de la Pacífico, entonces para mí todo puede ser evaluado y medible... proponer modelos de desarrollo que permitan a la gente “oye vamos a poner la plata acá, esta plata va a generar esto, lo otro”. *Julio*.

Tienes que tener mucho orden y mucha agresividad. Ser agresivo significa ser creativo, buscar alternativas de negociación, no ser rígido. *José María*.

Aunque varios de los entrevistados fueron muy críticos con los últimos gobiernos, lo cierto es que para todos ellos las reformas neoliberales de inicios de los noventas representaron un punto de quiebre que abrió novedosas perspectivas para el país. Por eso mismo, dicha década se concibe como el momento de un “gran salto” hacia un modelo de desarrollo con el que todos están de acuerdo. “*De repente de nada se te abrió una puerta con unas cosas que solamente te contaban o veías en Miami*”, afirma Hugo.

A diferencia por ejemplo de Chile u otras dictaduras, yo no estoy de acuerdo con la dictadura pero digamos que emplearon otro modelo económico y salieron adelante y han tenido unos buenos resultados. Al final, uno siempre es general después de la guerra y se ha probado que esos modelos económicos han tenido mejores resultados. *Adolfo*.

La cita anterior es interesante porque muestra una estructura de “negación aparente” (van Dijk 2000), en la que la negación que aparece al inicio de la proposición (“*yo no estoy de acuerdo...*”) se desmiente a partir de lo que viene luego del recurso cohesivo “*pero*”. Además, el hablante introduce el mitigador “digamos” para intentar relativizar un discurso y unas ideas que, luego, sin embargo, serán fuertemente sostenidos. Es decir, a pesar de haber declarado que no está de acuerdo con la dictadura, el entrevistado solo resalta de ella los aspectos positivos que, en última instancia, son colocados como los hechos más importantes de aquel periodo. Una forma menos sutil e indirecta de defender una dictadura la encontramos en varios otros entrevistados al referirse a la década de los 90 en el Perú:

[ 211 ]

Desde Fujimori para adelante las cosas han comenzado a ordenarse, ha habido cierta estabilidad política, estabilidad económica, reglas de juego claras, entonces ya de alguna manera puedes proyectarte y puedes avanzar. He podido lograr lo que tengo por la estabilidad que hay. *José María*.

Esta cita también da luces para mostrar los intentos que hoy tienen estos empresarios por construir un lenguaje “políticamente correcto” que encaje bien al interior del proceso democratizador de la sociedad peruana. Sin embargo, sus imágenes resultan muy interesantes en la medida en que permiten observar cómo la absoluta inestabilidad política que sufrió el país durante el gobierno de Fujimori termina siendo invisibilizada a efecto de legitimar ciertas

medidas económicas. Es decir, en este imaginario, no parece haber quedado la imagen de un presidente que dejó un país con las instituciones destruidas y más corruptas que nunca, sino que el modelo económico subordina a todas las otras dimensiones de la realidad social.

La segunda característica que todos estos empresarios comparten es que la cultura de la eficiencia y del saber técnico ha cobrado tanta importancia que para muchos de ellos la política ha pasado solo a concebirse como una pura gestión administrativa. “*Creo que el Estado de alguna forma debería ser lo más parecido a cómo manejas una empresa*”, sostuvo Hugo. Este es, en efecto, un motivo muy recurrente en el discurso de varios de ellos: el Estado es figurado como una entidad que obstruye las buenas iniciativas y que no tiene ninguna capacidad para resolver los problemas de una manera eficiente.

De hecho, la historia del Perú es, en buena parte, la de un Estado corrupto, con un pésimo posicionamiento ante la población, con un gran desconocimiento de la misma y sin capacidades organizativas eficientes. Para ellos, por tanto, el Estado se experimenta como una entidad que debería estar organizada bajo otros criterios: debería ser más ágil, menos burocratizado y más técnico. La siguiente cita es muy clara al respecto:

[ 212 ]

Si hubieras tenido una sociedad con un buen gobierno, con un buen Estado, no hubieras permitido que Sendero llegara a lo que fue, y probablemente si no hubiera habido Sendero no hubiera habido Montesinos y ahí se acababa la historia... Con un gerente y una base de organización, que esté al día, que tengas tus controles, que sepas a dónde vas, que lleves a todos los demás a ese futuro, ese cáncer se tiene que ir a otro lado porque ahí no va poder hacer su maldad. *Hugo.*

Como puede notarse, lejos de conceptualizar a Sendero Luminoso como un problema que dio cuenta de fracturas históricas en la construcción del país, en este discurso todo apunta al desarrollo de mejores prácticas de gestión. No se trata, por tanto, de un problema estructural sino, sobre todo, de una cuestión puramente técnica que debería haberse resuelto técnicamente. Toda la apuesta política de estos jóvenes empresarios se concentra en la construcción de “buenos gerentes” que sean capaces de extirpar fenómenos a los que no se interpretan como síntomas de problemas mayores, sino simplemente como problemas de gestión.

Desde el punto de vista lingüístico, esta ideología se expresa en el uso de partículas cohesivas (“*porque*”, “*pero*”, “*y*”, entre otras), que sirven para construir argumentos funcionales a un interés particular (Thompson 2004). No es gratuito, por tanto, que las cláusulas del discurso se encuentren unidas por el conector condicional (“*si hubieras tenido...*”) el cual concentrará toda la argumentación en un solo punto explicativo creando una linealidad desproblematizada frente a los sucesos ocurridos en el país.

Dicho de otra manera: los aspectos netamente técnicos y gerenciales terminan por opacar a reflexiones de otro tipo, pues en este discurso nunca aparecen consideraciones culturales que den cuenta de las formas del funcionamiento del poder en el Perú. En ese sentido, nos encontramos ante un discurso donde la historia cuenta poco, donde la estructura social está invisibilizada y donde todo se reduce a la voluntad y a las capacidades técnicas. Veamos un nuevo ejemplo:

Si esto fuera una empresa y Pisco y Chincha tuvieran un buen gerente (me refiero a los alcaldes) al final es verdad que tienes un gobierno central... pero si tuvieses esos gerentes entre comillas y mandos medios buenos, yo te apuesto que la crisis la superarías mucho más: tienes plata, tienes comunicaciones, la Internet te soluciona el problema... al final es un tema de gestión, un tema de ganas. *Hugo*.

[ 213 ]

De esta manera, la política se concibe como una pura gestión eficiente y la eficiencia se define como un modelo aséptico y neutral donde no hay debate posible y donde resulta muy claro cuál es el único camino correcto. Por tanto, la política queda eliminada en la medida en que ya no se tratan de negociar diferentes perspectivas sino que se asume que hay solo un único modelo viable.

El problema en el Perú es que no habían tierras extensas que comprar porque eran o del Estado o eran parcelas de gente muy pequeña y así no ibas a avanzar. Hoy por hoy hay empresas que tienen 1000 hectáreas y ponen su planta y finalmente la gente que está cerca de estas 1000 hectáreas de este empresario, el pueblo, tiene mano de obra, finalmente cobra un sueldo, finalmente tienen plata que gastar, finalmente entra un “*Totus*”, finalmente le terminas mejorando su calidad de vida porque tienes pues un hotel donde irá gente con turismo, entonces la gente invierte en tu zona y tu zona empieza

a desarrollarse, si la gente no invierte en tu zona finalmente no te desarrollas porque como comunidad no te terminas desarrollando porque no somos capaces de hacerlo, nunca hemos sido capaces de hacerlo, una cosa te lleva a la otra. *José María.*

Este discurso nos posiciona ante una representación en la que se produce un contraste entre el “empresario” y el “pueblo” como dos sectores que, como veremos más adelante, se construyen como instancias muy diferentes en términos culturales y ya no solo económicos. Pero más aún, es de notar cómo el discurso está estructurado desde una lógica puramente “causal” donde un hecho es precondition de otro y donde la presencia de un elemento determina completamente el efecto del siguiente. De manera similar a los ejemplos anteriores, en este caso se utilizan recursos cohesivos para representar la realidad de una manera (“*finalmente*”, “*porque*”, “*entonces*”, “*si*”). Se trata de una concepción política en la que la inversión es requisito para la generación de desarrollo y en la que el desarrollo (y el “avanzar”) se reduce a la generación de ingresos y a la producción económica. Así nos encontramos ante un esquema básicamente aditivo en el que la argumentación encaja de manera clara y contundente.

[ 214 ]

La tercera y última característica es que todos estos empresarios manejan una concepción de la distribución económica como algo que los exime de cierta responsabilidad más allá de generar empleo y dar trabajo. La siguiente cita, por ejemplo, es muy clara al respecto:

La economía está creciendo mucho más... está entrando mucho más dinero, ahora es una pena ver cómo entra el dinero y cómo el dinero no baja como tendría que bajar y ver pues gobiernos regionales que están llenos de plata... el mismo gobierno central que está lleno de plata y no saben qué hacer con ese dinero. Creo que hay un tema de organización del Estado. *Álvaro.*

Como puede notarse, para este entrevistado, la distribución de la riqueza no constituye una falla del mercado ni menos aún de la organización de las propias empresas sino solamente de un Estado que hoy tiene dinero y que parece incapaz de distribuirlo mejor. Es decir, lejos de entender al “chorreo” como una responsabilidad que debería involucrar a todos los actores económicos, este discurso demarca las fronteras con suficiente grado de nitidez: una cosa son las empresas y otra las relaciones que el Estado establece con la pobla-

ción. Cuando el entrevistado sostiene: “*es una pena ver cómo entra el dinero y cómo el dinero no baja como tendría que bajar y ver pues gobiernos regionales que están llenos de plata...*”, resulta claro observar cómo la distribución social de la riqueza nunca se entiende como una responsabilidad de todos.

Estas tres características se constituyen como los rasgos básicos a partir de los cuales se producirá un conjunto de argumentos destinados a legitimar la desigualdad social en el Perú. En lo que sigue, estudiaremos los tres argumentos descritos a fin de visibilizar sus lógicas y dar cuenta de la racionalidad sobre la cual se sustentan.

## EL ARGUMENTO EDUCATIVO

Mucho se ha dicho y escrito sobre la crisis del sistema educativo en el país. La baja calidad de los aprendizajes, la brecha existente entre el rendimiento de zonas urbanas y rurales, la problemática del magisterio, la falta de una buena gestión y la poca sostenibilidad de las políticas son solo algunos aspectos que podrían mencionarse. De hecho, al preguntar por qué el Perú siempre ha sido “un país en crisis”, la mayoría de los entrevistados aludió al “problema educativo” como la causa más importante. Para casi todos ellos, la “educación” fue el primer aspecto que se les vino a la mente cuando intentaron proponer una explicación general.

[ 215 ]

Sin embargo, por educación estos empresarios no se refirieron exactamente a la escolaridad formal, sino, más bien, a una especie de “capital cultural” definido desde las costumbres de las clases altas del país. Lo que queremos subrayar es que, al exigir una mejor educación en el Perú, estos empresarios no se referían a la necesidad de promover una escolaridad con mejores cursos de historia o de filosofía, por ejemplo, sino a haber adquirido un estilo de vida muy parecido al lugar donde ellos fueron socializados. Por ejemplo, al preguntarles por qué los blancos casi nunca son pobres en el Perú, uno de los entrevistados hizo el siguiente comentario sobre un amigo “con educación” pero sin dinero:

El está misio, pero te aseguro que los abuelos le dieron una buena educación al papá y, a la larga, como te digo, la educación no es solo un tema del colegio sino también él percibió esas cosas de chico y es una persona totalmente distinta. *Emiliano.*



Por tanto, la educación se constituye como una categoría que siempre termina asociada al estilo de vida de la clase alta y, de alguna manera, contar con ella significa haber tenido un origen similar al del entrevistado. Estos empresarios parecen referirse a un tipo de socialización donde se adquieren “esas cosas”, que equivalen a prácticas culturales que pasan de generación en generación y que pueden reconocerse desde determinadas formas, gustos y estilos culturales. Y es que “*una buena educación no necesariamente [es] tener colegio, universidad, creo que va más allá... creo que la base de la educación creo que viene de la casa*” sostuvo Emiliano. En la siguiente cita, podemos notar por ejemplo la diferencia que se establece entre “instrucción escolarizada” y “educación”:

Invierte en darles cursos a tus profesores para que enseñen bien las cosas, e invierte también en clases de educación también a estos profesores, porque si le hablas pues, no sé cómo hablarán pues de “tu madre” (*aquí se está haciendo referencia a un insulto*), el niño también hablará igual y si les pegas peor pues... todo viene, hasta la forma en cómo comen, todo es educación. *Sandra*.

[ 216 ]

Esta diferencia entre “instrucción formal” (“cursos”, por un lado) y “educación” (“clases” por el otro) puede enmarcarse en la distinción planteada por Gee (2005) entre “aprendizaje” y “adquisición”. Mientras que el “aprendizaje” hace alusión a un conocimiento conciente que se desarrolla a través de la enseñanza, la adquisición se realiza de manera inconciente por exposición a modelos y prácticas dentro de grupos sociales particulares. Por tanto, en este discurso la “educación” no implica una instrucción explícita sino algo que es adquirido en un proceso (casi clasista) de socialización temprana.

Ahora bien, ¿cómo se representa una persona “educada” en el imaginario de los entrevistados? En principio, podemos decir que una persona “educada” es representada como un ciudadano que tiene “valores”, que maneja criterios de convivencia básica y que respeta las normas más visibles del orden social: “*la gente mientras más educación tenga más va a entender los procesos, más va a entender las normas, mejor se va a comportar en convivencia*” (Adolfo). Como lo precisó Hugo, ser “educado” es “*mejorarte como persona*”:

Yo creo en eso, yo creo en pagar los impuestos, en los valores y creo que hay un problema fuerte de valores en el país que viene por un lado por la educación que se recibe sobre todo en las familias pero luego en los colegios. *José Antonio*.

Creo que el país tiene un problema serio de educación, y no de educación me refiero a títulos universitarios ni cuantos universitarios hay, sino educación de ser un buen ciudadano, una persona correcta que respete las reglas, que entre a la formalidad, que pague sus impuestos, que se esfuerce por trabajar y hacer las cosas bien y de alguna manera no estar buscándole la zona gris a todo ¿no? sino hacer las cosas correctamente. *José Antonio*.

Puede notarse aquí que la distinción entre “educado” y “no educado” sirve para adjudicar características negativas a un sector de la población que es representado como un “otro” inferior y “sin educación”. Así, por lo general, se establece una dicotomía entre una identidad del “nosotros” como superiores y más normales que estos “otros” cuyas formas degradantes amenazan constantemente el orden social. Cuando se describen las características del “otro” siempre se hace desde un discurso del déficit. Enumeremos algunas de estas características:

- No tienen una visión a largo plazo (*“Otro tipo de gente que tiene más cultura y que está pensando más allá de lo que se viene en el corto plazo”*).
- No tienen ética (*“saber escribir en verdad depende pues ¿no? porque, no sé, yo valoro mucho más que una persona sea educada y que tenga ética”*).
- No son respetuosos (*“Cuando viajas a otros países te das cuenta en el mismo proceder de la gente, en el mismo interactuar de la gente, el nivel de educación de respeto mutuo es distinto y eso pasa por educación, pasa por preparación de la gente”*).
- No tienen modales (*“Educación, porque ves que la gente no tiene educación, ni siquiera te dice gracias, ni siquiera te saluda”*).
- Son malhechos (*“Es por los valores porque si tú te comprometes en algo hazlo pues, primero es lo que te comprometiste... queda bien con la persona”*).
- Son agresivos (*“En el trato que te dan, en la forma como te hablan, en la prepotencia en que te hablan. Lo ves en la misma calle, en las combis. Te manejan a la defensiva, te manejan a la prepotencia”*).
- Son egoístas y solo piensan en su propio beneficio (*“si yo estoy bien no me interesa si el Perú se cae y si otras personas están mal”*).

[ 217 ]

Vemos entonces cómo los entrevistados se posicionan como sujetos respetuosos y tolerantes frente a unos “otros” que, más bien, son contruidos como egoístas, deshonestos, agresivos e irrespetuosos. Al respecto, un típico

recurrente que casi todos los entrevistados utilizaron para ejemplificar esta carencia de “educación” fue la falta de respeto a las normas de tránsito en las calles limeñas. Es desde ahí donde ellos se proyectan como ciudadanos correctos que siempre “piensan en la otra persona” y “son considerados con el resto”:

Por ejemplo, el tráfico acá en el Perú es un caos... a veces yo pienso y digo “por más de que yo no sepa cuáles son las normas de tránsito solamente pienso en la otra persona”, es un tema de consideración, o sea si todos fuéramos considerados con el resto no haríamos lo que no nos gustaría que nos hagan a nosotros... no deberían existir normas, tú dirías “cómo yo voy a hacer eso, déjalo pasar al otro porque yo ya pasé acá, que pase el siguiente”. *Adolfo*.

Esta cita es importante porque el entrevistado interpreta el problema del tránsito en Lima desde una perspectiva focalizada solo en las actitudes de los individuos y no en el sistema que ha generado dichas actitudes. Hoy sabemos que si la mayoría de combis y taxistas no respeta las reglas del tránsito es por la absoluta necesidad de sobrevivencia que obliga a hacer cualquier cosa para no perder un pasajero y, sin duda, por la incapacidad que ha tenido el Estado de imponer la ley.

[ 218 ]

Este discurso en torno a las carencias del “otro” va de la mano de una posición paternalista que implica la obligación de tener que “enseñarles” a estos “otros” cómo comportarse. En muchas oportunidades, los entrevistados hicieron alusión al hecho de que “*Si tú no les enseñas nunca van a aprender*” (Julio) y así se asume que los “otros” salen beneficiados del contacto con los enunciantes, pues solo son ellos los que poseen “educación”. “*Es el vivir contigo ¿no? es el trato humano que tú les puedes dar a esta gente... la cosa es la convivencia, el día a día*”, planteó Sandra. Los entrevistados siempre subrayan que ellos se esfuerzan en “darles educación”: “*Y educar a los choferes, tú no puedes tratar mal al cliente, tú le tienes que entregar esto en buen estado y se saluda y se agradece*” (Sandra).

Todo lo anterior se relaciona con otra característica que se encuentra referida a la incapacidad que ellos tienen para identificar lo que “les conviene” y para poder distinguir entre lo “bueno” y lo “malo”. Así, estar “educado” implica tener “*las herramientas para poder tomar una decisión conciente y no dejarse acusar por charlatanes*” (Adolfo). Pero un análisis detenido nos permite notar que aquello no hace alusión a lo que “les conviene” a esos “otros”, sino fundamentalmente a lo que le conviene al enunciante. Se trata, por tanto,

de un discurso en el que el interés de la parte se proyecta como el interés del colectivo y en el que una sola representación de la realidad se muestra como la única posible.

Podemos mencionar algunos ejemplos al respecto. En el caso del incidente de Bagua del 2009 la protesta popular se explica “*porque la gente no ha entendido necesariamente lo que se les está tratando de imponer*” (Rómulo). Y ante otra protesta dada la presencia de una empresa transnacional en una localidad se afirmó: “*ellos no han entendido cuál es el impacto de una hidroeléctrica de la zona pero que desde mi punto de vista lo único que va a traer es bienestar*” (Rómulo). Más aún:

Hay veces que tú tienes gente en el Congreso pues que no sabe, que no distingue ni el tema de leyes, ni prioridades económicas, ni modelos económicos que puedan convenir para que toda la población salga adelante en su propia región. *Adolfo*.

Así, en última instancia, la supuesta “falta de educación” refiere tanto a no haber adquirido el estilo de vida de las clases altas del país, como a no optar por sus modelos económicos e imágenes de desarrollo. Más aún, cuando se hace alusión a la “instrucción escolarizada” propiamente dicha, ésta siempre termina construida como un dispositivo que sirve para “civilizar” a los “otros” con el objetivo de que lleguen a pensar y a comportarse como quienes enuncian el discurso. La mayoría de nuestros entrevistados hicieron referencia a la necesidad de contar con programas educativos “más homogéneos” que sirvan para que “la gente entienda” aquello que supuestamente les conviene. Así lo revela el siguiente testimonio:

[ 219 ]

Independientemente de si eres indio, cholo, chino o lo que sea, la educación es una. Independientemente de si tú puedas tener varias características culturales, distintas regiones, distintas culturas que vienen desde años atrás, el educar es uno. El educar no es si eres chino te educó de una manera, si tu eres cholo de otra, si eres gringo de otra. La educación debe ser una y no sesgada, lo más abierta posible para que ya en función a esa base de educación que te den tú interpretes y te vayas si te gusta un poco más la izquierda o si te gusta el blanco o el negro. Educar no es cultural. La educación no creo que tenga ni color ni raza ni mucho menos. Si se tienen que occidentalizar dependerá de ellos. Darles

las herramientas para que ellos decidan; hoy día no tiene las herramientas para hacerlo, hoy día su único mundo y universo es la yuca que plantan y el tapabarros que usan... no les estás dando la herramienta. *Adolfo*.

Esta cita muestra que la educación se asume como una sola y que el “otro” es un sujeto vacío que carece del capital cultural asociado a las élites. Para este empresario, en efecto, la “educación” se figura como una herramienta puramente técnica que es la única que puede sacar al sujeto de la oscuridad y que le provee de elementos indispensables para lidiar con el mundo moderno. Fuera de la educación entendida desde este paradigma, los sujetos son imaginados como estancados en “la yuca que plantan” y casi absolutamente ignorantes de todo.

[ 220 ]

Lila Abu Lughod ha señalado que el concepto de cultura (o de “educación”, en este caso) es profundamente ideológico, en la medida en que se constituye como una herramienta destinada a marcar la “otredad” y así reforzar el poder del “yo” (1991: 143). Precisamente, los informantes echan mano de este argumento para construir al “otro”, no solo como diferente, sino como alguien muy inferior a ellos. Al declarar que en el Perú “no ha evolucionado la educación de sus ciudadanos”, los enunciantes se posicionan como aquellos que sí tienen cultura y terminan por posicionar a los “otros” como aquellos definidos desde una carencia.

En suma, los problemas relativos al funcionamiento del sistema económico están todos reducidos a un discurso que se concentra solo en los sujetos y que propone a la “falta de educación” como la clave explicativa sobre la desigualdad del país. No hay, por tanto, una consciencia clara de las relaciones de poder, de los entramados institucionales, ni mucho menos de mecanismos de discriminación que limiten el grado de movilización social y que abren brechas entre los sectores sociales. Nunca aparece en su discurso ninguna conciencia de un sistema social injusto.

## EL ARGUMENTO RACIAL

Los estudios sobre el racismo en el Perú han señalado que éste ya no se reduce a la jerarquización de grupos sociales sobre la base del color de la piel, sino que ha ido incorporando otras variables que sirven para “naturalizar” la desigualdad y la jerarquización social (Manrique 1999; Portocarrero 1992,

De la Cadena 2004). Diversos investigadores han dado cuenta de cómo se racializa la geografía (Orlove 1993), la cultura (De la Cadena 2004, Zavala y Zariquiey 2007), lo educativo (De la Cadena 2004) y hasta el propio uso lingüístico (Zavala y Córdova 2010). En esta sección observamos entonces una especie de “racismo sin raza” (De la Cadena 2004) donde, mucho más que el color de la piel o el estrato socioeconómico, la educación es racializada como un dispositivo para justificar la desigualdad en el Perú.

Todos los entrevistados coincidieron en que el Perú es un país fuertemente racista, pero también señalaron que el racismo ha disminuido con relación a la época de sus padres. Asimismo, casi todos plantearon que éste es un fenómeno de “doble vía” y que ellos también se sienten discriminados por los “otros”. Inclusive alguno propuso el fenómeno solo desde esta perspectiva: “*El tema racial siempre ha habido y siempre va a haber porque de hecho que los que son más oscuritos al blanquito le tienen rabia*” (Sandra). Asimismo, todos son más conscientes de que hoy el Perú está menos segregado y que ellos conviven con diversos grupos sociales. Sin embargo, dicha convivencia con el “otro” es por lo general asumida como un “mandato” y casi como una obligación social. Observemos, por ejemplo, la siguiente cita:

[ 221 ]

Ahora ya hay un intercambio cultural ahí, porque ves que la gente de los conos viene a las zonas, digamos, de un nivel socioeconómico más alto, de Miraflores, San Isidro, a una discoteca en Larcomar por ejemplo y tienen que dejarlos pasar... pero si hay cierto grado de discriminación es de los dos lados ¡ah! *Adolfo*.

Aunque la cita revela una mayor consciencia sobre los cambios sociales por los que ha pasado el Perú en las últimas décadas y la mayor democratización que se desprende de ellos, podemos apreciar que el informante concibe esta convivencia como una imposición (de ahí el tipo de verbo modal deóntico “*tener que*”) y no como una necesidad o como algo que derive de su voluntad. No es gratuito, por ejemplo, que luego de afirmar “*tienen que dejarlos pasar*” utilice el cohesivo “*pero*” para focalizar la idea de que la discriminación viene de los dos lados como aquella que es la más importante del enunciado y que sin duda tiene como objetivo neutralizar la dimensión histórica de la exclusión en el Perú.

Ahora bien, existe una estrecha relación entre el argumento educativo y el argumento racial, pues la supuesta “falta” de educación de un grupo y su consecuente inscripción en una naturalizada jerarquización social sirve para

esconder el racismo en el país. A pesar de que ya no se hace alusión al fenotipo, las caracterizaciones culturales atribuidas al “otro” siguen articuladas a categorías raciales de forma implícita. La siguiente cita lo muestra claramente:

Yo no creo que el tema racial tenga mucho que ver, yo no creo que sea la raza, yo creo que es la instrucción de la gente, o sea por lo general la gente de la sierra no es que tenga nada porque sea serrano, simplemente no tiene la capacidad, no tiene instrucción, no tiene la conversación, no tiene el conocimiento. *José María.*

[ 222 ] Como hoy en día los migrantes ya no pueden ser considerados inferiores por su color de piel (“*no es que tenga nada por ser serrano*”), la estrategia discursiva consiste en subordinarlos pero a través de un conjunto de características culturales. Es desde ahí que el racismo logra diluirse y el entrevistado niega practicarlo. Así entonces, estas características “culturales” no solo se construyen como inferiores a las de los enunciantes, sino que se asumen como permanentes y adscritas internamente a las propias formas de ser de los individuos. Y es que “*estas personas no tuvieron la suerte de repente de nacer en un lugar privilegiado que le pueda dar la mínima educación*” (Emiliano). Se trata, entonces, de rasgos que se construyen como diferentes en términos absolutos de aquellos con los que supuestamente cuentan los entrevistados. En la siguiente cita podemos apreciar, nuevamente, cómo el argumento educativo sirve para legitimar una distancia cultural que sitúa al enunciante en una posición muy alta y extremadamente jerárquica:

Ellos mismos están a la defensiva. Si te das cuenta entre ellos no se ayudan mucho. A pesar de estar en el mismo sector no se ayudan entre ellos, y lo ves. A mí a veces me piden préstamos y no le cobro interés y le digo “¿cómo es entre ustedes?”. “No, entre nosotros nos cobran 20% de interés al mes”. Tu misma gente, tu misma gente, tu hermano. (¿Y por qué crees que es así?). No sé por qué, ¿qué pensará esa gente? que porque tú estás bien y ellos no, ¿por qué tú vas a surgir igual que yo?, ese es el único pensamiento que yo puedo tener, porque es la misma raza, es tu misma gente, entre unos deberían de ayudarse, si tú estás bien qué bueno, cómo hago para yo también estar bien. *Sandra.*

Otra vez salta a la vista la dicotomía entre el “nosotros” y el “ellos”, donde se establece una distancia entre los valores del primer grupo (“*entre*

*unos deberían de ayudarse, si tú estás bien qué bueno, cómo hago para yo también estar bien*) y aquellas características adjudicadas a los “otros”: “Ellos mismos están a la defensiva, si te das cuenta entre ellos no se ayudan mucho, a pesar de estar en el mismo sector no se ayudan entre ellos”. Más aún, la informante ofrece una evidencia de primera mano que proviene de su experiencia personal (“*lo ves*”) y establece un contraste entre lo que ella hace (“*no le cobro interés*”) y lo que suele hacer este sector (“*entre nosotros nos cobran 20% de interés al mes*”).

Tannen (1989) ha sostenido que el “discurso reportado directo”, es decir, la emisión de una cita “literal” en el discurso del enunciante, también podría llamarse “diálogo construido” pues, en realidad, el hablante nunca reproduce el reporte de una manera exacta a cómo se emitió originalmente, sino que transforma la cita para adaptarla al nuevo contexto según sus propios intereses. En este caso, el discurso directo (*Le digo: “¿cómo es entre ustedes? Entre nosotros nos cobran 20% de interés al mes”*) constituye una estrategia para darle mayor credibilidad a lo declarado. Es decir, el hecho de que se cite directamente la voz del “otro” produce un argumento más convincente en torno al contraste que existe entre el “nosotros” y el “ellos”.

[ 223 ]

Aunque muchos entrevistados sostuvieron que el país se encuentra mejor en términos económicos, plantearon que el problema reside en que la gente sigue sin “valores”, sin “educación” y sin “cultura”. Es desde esta lógica siempre conectada a categorías raciales que se representa al “otro” despectivamente como degradado:

Suena medio fuerte pero creo que el Perú está jodido por su gente. Hay un dicho que lo he escuchado en Chile, dicen que “Chile es un país de mierda con gente alucinante y que el Perú es un país alucinante con gente de mierda”. Es la típica frase que te dicen que estás haciendo un hueco y el peruano en vez de ayudarte te jala.  
*Emiliano.*

Tú respiras otro ambiente en ese sentido y Chile estaba antes mucho más atrás que nosotros y ahora si tú vas a Chile, caminas por ahí, te das cuenta que no hay ese nivel, digamos, sociocultural que puede decirse que hay en el Perú. Claro, estaremos repuntando económicamente, las cosas estarán mejorando un montón pero nuestra base sigue bien débil en ese sentido. *José Antonio.*



Estamos pasando por un largo periodo económico de bonanza pero no cambia esas raíces. Apenas se acabe este crecimiento... el Perú sigue siendo el mismo en el sentido de que no ha evolucionado la educación de sus ciudadanos. *José Antonio.*

Estas citas revelan que, nuevamente, en el imaginario de los entrevistados, la frase “sin educación” cumple la función de racializar e inferiorizar a un grupo social en el Perú. Pero como el lenguaje “políticamente correcto” siempre debe imponerse, entonces no son los entrevistados los que declaran que se trata de una “gente de mierda”, sino que optan por ponerla en la boca de otros. Después de todo, es mucho más estratégico que aquello sea señalado por una mirada externa a la de los propios enunciantes: la de los chilenos. De hecho, otro elemento que refuerza aquello es el mitigador (“digamos”), con el cual el hablante amortigua la categoricidad del enunciado y se construye como alguien que se proyecta como menos seguro de lo que está diciendo, a pesar de que efectivamente lo está diciendo, y probablemente sí está convencido de ello. Este “digamos” viene de la mano con el término “nivel sociocultural”, que se encarga de borrar la raza y de hacer referencia a un “otro” a partir de una categoría vaga y políticamente correcta.

[ 224 ]

El uso estratégico de “educación”, que a veces se confunde con “instrucción” o escolaridad formal, construye una representación de la realidad en la que el “nivel de educación” no tiene nada que ver con la cultura sino con aprendizajes técnicos que dependen, en última instancia, de la voluntad del sujeto. Por lo tanto, insertar las características culturales dentro de la categoría de lo educativo responsabiliza a algo externo como la educación de esta “falta” de cultura que, en realidad, se adscribe a formas de ser de los individuos.<sup>2</sup>

Se trata, entonces, de un estratégico recurso que sirve para enmascarar la práctica racista. Como lo sostuvo Adolfo, “*Conforme el país va creciendo y hay más inversión... y hay inversión en educación y la gente se empieza a preparar más, los niveles de ingreso per cápita tienen que empezar a mejorar*”. Aunque aquí se menciona la palabra “educación”, el entrevistado intenta hacer referencia al nivel de instrucción (“la gente se empieza a preparar más”) para representarlo

---

<sup>2</sup> Esto se diferenciaría de lo encontrado por De la Cadena (2004) en la ciudad del Cusco, donde los sectores de clase trabajadora cuzqueña asumen la cultura como algo que se adquiere a través del logro y el mérito personal en la instrucción escolar y, en el marco de esta ideología, consideran que la educación formal es una fuente legítima de discriminación social.

como un requisito en la generación de ingresos. La lógica parece ser entonces la siguiente: si la persona no gana dinero no es porque existan prácticas racistas que le impiden acceder a mayores oportunidades sino porque no se esforzó en estudiar más. Por tanto, la construcción de estas diferencias sirve para impedir que un sector de la población acceda a derechos básicos. Los siguientes testimonios evidencian esto con relación al acceso a ciertos espacios públicos y a algunos puestos de trabajo:

Yo sí creo que hay pautas, un restaurante es un local privado que se reserva el derecho de admisión porque quiere tener ciertos parámetros de los comensales. No quieres sentarte al costado de un señor que come distinto, ¿te das cuenta? Sí estoy de acuerdo con eso pero los criterios deberían ser otros. *Rómulo.*

En que si ha llegado a un nivel de educación que te permite acceder a un pequeño grupo de gente que puede estar dentro de aquella que va a manejar la empresa vas a estar, independientemente si eres chino, cholo, y no sé si son los términos que deberíamos estar usando pero (¿o sea es una cuestión más de clase?) pero la clase te la da la educación ¿ah? *Rómulo.*

[ 225 ]

Estos ejemplos muestran que, por un lado, se niega el racismo pero en realidad éste sigue reproduciéndose a partir de la construcción ideológica de diferencias “culturales” que siempre se encuentran esencializadas y jerarquizadas. Es decir, mientras que se rechaza la discriminación por el color de la piel (al argumentar que “*los criterios deberían ser otros*” o que “*independientemente si eres chino, cholo*”), al mismo tiempo se justifica el negar el derecho a un grupo social a acceder a un restaurante o a ser parte del manejo de una empresa.

De hecho, en la segunda cita resulta clave observar la forma en que el predicado (“*permite acceder*”) se relaciona con los argumentos del enunciado (“*un nivel de educación*” y “*un pequeño grupo de gente*”), pues en lugar de tener un enunciado en el que la élite aparezca como el agente que excluye a un grupo social, es de notar, más bien, la producción de un argumento en la que el “nivel de educación” se coloca como el agente responsable de toda esta exclusión. De esta manera, al señalar que aquello es lo que no permite acceder al sector de poder, la élite oculta su responsabilidad y esconde su posición como parte del problema. Dicho en términos más sencillos: si las personas no pueden acceder a ciertos espacios es porque no se han esforzado lo suficiente por estudiar más.

Ahora bien, aunque muchos sostuvieron que en el Perú el racismo efectivamente está disminuyendo, la mayoría estableció una gran diferencia entre lo que ocurre entre la esfera privada y la pública, pues, en efecto, en la esfera privada casi todos consideran que sienten más reparos en tener contacto con los “otros”. Aunque “*con el tema económico yo no creo que haya mayor problema por la raza*” (José María), no se piensa lo mismo cuando se trata de las relaciones familiares.

Tú buscas lo afín a ti, a lo que has estado acostumbrado... cásame un chino pues con un sudamericano, pues el chino come sentado arroz con palitos y tú comes sentado en la mesa con, o sea yo personalmente respeto a la otra gente pero, o sea uno escoge sus amistades, tú escoges a tu mujer, tú escoges con quién te metes a la cama, tú escoges pues, o sea y no es un tema de razas, es un tema de quién te gusta, a mí me gustan las morenas, al otro le gustan las rubias pues, al otro le gustan las chinas, entonces ¿con quién te mezclas? Con quien te gusta, con quien te sientes cómodo y claramente son otras educaciones, son otras culturas.  
*José María.*

[ 226 ]

Este discurso también ha sido construido sobre una “negación aparente” (van Dijk 2003), aunque en este caso mejor sería llamarlo una “empatía aparente”. Así, mientras que en la primera parte el enunciante afirma “*yo personalmente respeto a la otra gente*”, lo cierto es que el conector adversativo que viene después (“*pero*”) sitúa a los “otros” en una posición inferior. Si bien esta inferioridad no se establece de forma directa en la segunda parte del enunciado, la relación intertextual con lo que se señala en las otras secciones de la entrevista permite afirmar que el subtexto de la afirmación “*claramente son otras educaciones, otras culturas*” es, sin duda, racista y discriminador.

Finalmente, es interesante notar que cuando los entrevistados hicieron alusión a los reparos que sienten en su vida privada con respecto al contacto con esos “otros”, siempre se resistieron a utilizar nominativos como “cholos” e “indios”. Como el discurso “políticamente correcto” se ha convertido en un mandato social muy fuerte, varios de ellos se refirieron a “chinos” e “hindúes” para evadir tales nominativos estigmatizados socialmente. El “otro”, por tanto, termina representado como un sujeto externo y como una presencia que perturba y que nunca se sabe bien cómo nombrar.

En resumen, en el discurso de estos jóvenes empresarios observamos que la desigualdad social también se argumenta desde prejuicios raciales que hoy en día se camuflan bajo razonamientos supuestamente educativos. Es desde aquella estrategia —la *racialización de lo educativo*— como actualmente se legitima un conjunto de relaciones sociales que se afirman como naturales y necesarias. La “educación”, por tanto, se constituye en el recurso obligatorio para posicionar a unos como “superiores” y para legitimar la desigualdad social bajo un discurso “políticamente correcto”. De hecho, la siguiente cita muestra cómo la construcción de las diferencias culturales se constituye como el dispositivo básico para la jerarquización social:

Porque la cultura no es una sustancia o un fenómeno por derecho propio, es un espejismo objetivo que emerge de la relación entre dos grupos por lo menos. Esto es para decir que ningún grupo tiene una cultura por sí mismo: la cultura es la aureola percibida por un grupo cuando entra en contacto con y cuando observa a otro. Es la objetivación de todo lo ajeno y extraño acerca del grupo contactado... una cultura es el ensamble de estigmas que un grupo porta ante los ojos de otro (y viceversa) (Jameson, 1993: 104).

[ 227 ]

## EL ARGUMENTO ECONÓMICO

Como sabemos, una sociedad de libre mercado es una sociedad basada en la competencia y, por tanto, el éxito de algunos implica inevitablemente el fracaso de otros. Para el neoliberalismo, en efecto, mientras haya un mínimo de ascenso social, la desigualdad no representa un mayor problema o, en todo caso, ella se entiende como una situación con la que las sociedades deben aprender a convivir. Dicho de otra manera: la “ética” de la competencia sostiene que siempre habrán ganadores y perdedores y que, desde esa constatación, hay muy poco que discutir. El mercado debe ir regulándose por sí solo y quienes pierden siempre tendrán la posibilidad de volver a intentarlo.

Al interior de esta lógica, los perdedores son figurados muchas veces como “ineficientes” y así introducen este elemento para justificar la desigualdad social. “*O sea al que le va bien es porque se ha roto el hombro y al que le va mal es porque no le interesa salir adelante*”, subrayó José María. Por lo tanto, en la representación que estos empresarios producen, el funcionamiento del mercado nunca tiene fallas ni es injusto y todo termina reducido a un tema de

esfuerzo individual: “*En el mercado los que pierden tienen que aprender no más pues de sus errores; tienen que asumir su responsabilidad.*” (Rómulo).

Más aún: hay otra lógica implícita que es posible detectarse bajo este tipo de afirmaciones. De lo que se trata, en última instancia, no es de describir al otro como un “perdedor” o un “ineficiente”, o como alguien con poca voluntad para “salir adelante”, sino, sobre todo, de promover la identidad de quien enuncia como un sujeto que efectivamente se ha roto el hombro y desea que lo reconozcan como tal: “*Yo creo que ganan los que quieren ganar y pierden los que no se enfocan en ganar. Y yo creo que las posibilidades están ahí*” dijo José Antonio, y lo hizo claramente desde una posición de poder.

[ 228 ]

Frente a este tipo de declaraciones, una de nuestras preguntas estuvo dirigida a determinar cuál era el grado de involucramiento de los ganadores frente a los perdedores en el marco de la competencia social y la respuesta fue clarísima: “*ninguna, no hay ninguna responsabilidad, son procesos y posiciones diferentes*” (Hugo). En efecto, desde la óptica del mercado, la sociedad se imagina como una suma de individualidades donde cada una corre por su lado y donde las consecuencias respecto de los triunfos o de las pérdidas nunca son entendidas en el marco de sus mutuas determinaciones. Por tanto, la vida social se figura como una especie de guerra donde no se vislumbra alguna otra salida.

Es inevitable. Es la ley de la selva y del mundo. Siempre tiene que haber los más exitosos y los menos exitosos, quizás habría que verlo así, no tanto como perdedores sino “menos exitosos”, pero en todo caso el que tiene menos éxito debería ser feliz igual, feliz en términos de tener esas bases que le permiten si es que no tuvo éxito en algún momento volver a pararse y seguir adelante. Pero desigualdad, si lo quieres ver, bueno, este... el dueño de la empresa con el operario, “such is life”. *Hugo.*

En este discurso, lo que queda claro es la imagen de la inevitabilidad, vale decir, la idea de que no hay otra manera de organizar la sociedad y que hay que aceptarla bajo esas condiciones que, en última instancia, son irreversibles. La frase en inglés, *such is life* da cuenta, no solo de la resignación frente a una situación injusta, sino del testimonio que se emite desde el poder para legitimar un cierto “orden” que se supone inamovible. Es más, cuando el entrevistado intenta nombrar la relación más problemática del orden social (la desigualdad entre el capitalista y el trabajador), lo hace utilizando un con-

junto de mitigadores (“*si lo quieres ver*”, “*bueno*”, “*este*”) que dan cuenta de la dificultad que tiene para revelar el antagonismo básico del sistema social.

Resulta notablemente irónico que el enunciante nombre a los desempleados, y a los pobres en general, como sujetos “menos exitosos” y no como los realmente excluidos del sistema. Esta cita sirve, entonces, para definir mejor lo que entendemos por un “discurso políticamente correcto”, vale decir, un tipo de ideología que evade sistemáticamente la explicación del antagonismo y de las relaciones de poder que les son determinantes.

Asimismo, llama la atención que el significante “la ley de la selva”, que —a partir de ejemplos como el del tráfico en las calles de Lima— se había utilizado para sancionar el estilo de vida de los “otros”, sirve también para nombrar el propio orden capitalista. En este caso, sin embargo, no se trata de desprestigiarlo, sino de asumirlo como el orden natural e inevitable de la vida social. Es decir, si por un lado se censura “la ley de la selva”, por otro, se la legitima cuando esta resulta funcional a los intereses del enunciante. En efecto, si observamos que todos nuestros entrevistados son empresarios exitosos de clases altas y por tanto sujetos beneficiados por el orden existente, no resulta entonces nada más ideológico que presentar dicho orden social como una entidad inevitable —*such is life*— de la condición humana que ya lo organizó de esa manera y que, por lo mismo, no puede cambiarse más.

[ 229 ]

Siempre va a haber desigualdad. Me parece medio utópico pensar que no va a existir desigualdad... el tema es que los que están debajo de la pirámide no sufran tanto, que sus necesidades básicas puedan estar cubiertas. *Álvaro*.

Desde ahí, muchos enfatizaron el tema de la responsabilidad social como aquel nuevo mecanismo que ya es casi una parte inherente del funcionamiento del capitalismo contemporáneo. De hecho, hoy en día se ha vuelto una práctica muy habitual que las empresas transnacionales donen inmensas cantidades de dinero a diferentes causas sociales que van desde programas para combatir la desnutrición infantil hasta el apoyo a organizaciones comprometidas en la defensa de los derechos humanos y la democratización social.

Es decir, en el capitalismo contemporáneo se ha instalado ya un discurso que afirma que el empresariado debe contribuir al desarrollo mucho más allá de generar empleo y pagar impuestos, y ello significa estar comprometido

con las diferentes comunidades locales. En buena cuenta, al decir de Zizek (2009:33) se trata de generar, al interior del sistema, un mecanismo de pequeña redistribución que legitime la presencia de las empresas en el espacio social, que mejore su imagen y que, como sugieren algunos, contribuya a posponer las crisis políticas. En el Perú, Durand lo ha explicado de la siguiente manera:

Curiosamente en el periodo histórico donde la gran empresa “se hace responsable”, es el momento en el que se han revertido los derechos sociales y sindicales logrados en décadas anteriores en grandes luchas, y se han bajado los salarios reales a pesar de que aumenta la productividad y pagan menos impuestos (2009: 15).

En el Perú, la responsabilidad empresarial ha comenzado a activarse en la última década (Sanborn 2008) y en nuestras entrevistas ha aparecido mediante dos imágenes que conviene comentar: la que la entiende como una “dádiva” emitida desde la tutela y la que la utiliza como una eficaz estrategia de marketing. Comencemos comentando la primera:

[ 230 ]

Yo no tengo un departamento de responsabilidad social pero yo hago la responsabilidad social que creo conveniente. Yo les hago un almuerzo 28 de julio y me los llevo a Cieneguilla, con sus hijos y les doy un pollo a la brasa y pasamos un día lindo jugando fulbito con todos y todos somos iguales, jugamos fulbito, me meten cabe, mostro. “Año nuevo” igual, un buffet para todo el mundo, no sé qué. A fin de año si hay utilidades reparto el 5% que corresponde, si se puede digamos ayudo pero un tema de responsabilidad social vamos a ver, yo les pongo el café, el papel higiénico, no es mi obligación pero es lo mínimo indispensable que le puedes dar a alguien que trabaja para ti.... Por ejemplo responsabilidad social con el canon minero me parece genial, o sea estás entrando, estás malogrando, estás destruyendo no sé qué entonces dejas pues plata, aunque yo pondría más rígido el canon social. *José María.*

La imagen que este discurso produce es entonces la de la “limosna” que no sirve tanto para beneficiar a quien la recibe sino, sobre todo, para revestir de mayor poder a quien la entrega, vale decir, para construirlo como el “buen jefe” ante sus subordinados. De hecho, no es aquí la empresa la que organiza los eventos como parte de una política institucional, sino que es el dueño

del negocio quien usa la primera persona en singular para subrayar la buena voluntad que lo anima. Así, es él quien decide poner papel higiénico, repartir café y almorzar con los empleados una tarde de domingo en Cieneguilla.

Desde esta perspectiva, la responsabilidad social es entendida como un dispositivo que sirve para crear la ilusión de un buen ambiente empresarial y, sobre todo, para construir la imagen del jefe como alguien con quien (de vez en cuando) se pueden tener relaciones horizontales al punto de poder hacerle un “foul” en un partido del fulbito. En suma, la anterior cita da cuenta que nos encontramos ante un empresario que efectivamente respeta la ley (reparte el 5 % de las utilidades) pero que continúa posicionándose en el lugar más tradicional del poder: el del “buen patrón”. *“La relación que yo tengo con las empleadas domésticas es estupenda, o sea cada vez que salen de mi casa lloran”* (José María).

Esta relación fuertemente tutelar se inscribe claramente en varios elementos del discurso, sobre todo, en los papeles o roles temáticos que desempeñan los participantes en los eventos o estados descritos (King y Suñer 1999). Así, al inicio de la cita encontramos tres verbos de acción que representan al empresario como “agente” y a los trabajadores como simples receptores pasivos de esos procesos: *“yo les hago un almuerzo”, “les doy un pollo a la brasa”* y *“me los llevo a Cieneguilla”*. En este último caso aparece además un uso especial del dativo “me”, a través del cual el hablante parecería querer atribuirse a sí mismo una especie de “proeza” para proyectar una acción “sacrificada”. Más adelante, continúan los procesos verbales de acción en los que, como puede notarse, el informante siempre se constituye como el único agente de todo el evento: *“hago”, “llevo”, “doy”, “reparto”, “ayudo”, “pongo”*. El es que todo “da” y los trabajadores los que reciben todo sin hacer nada.

[ 231 ]

Así, en lugar de emitir construcciones en las que tanto el empresario como los trabajadores actúen como agentes (como en los casos hipotéticos de *“vamos a Cieneguilla”* o *“comemos un pollo a la brasa”*), es el empresario quien sostiene tutelarmente a sus trabajadores. Por “tutela” nos referimos a una relación de origen colonial en la que el sentimiento de superioridad y las acciones entendidas como dádivas marcan las interacciones entre los sectores altos y el resto de la sociedad (Nugent 2003). Es interesante notar que el único momento en que el empresario se vuelve objeto de la acción y los empleados en sujetos agentes ocurre durante el partido de fulbito: *“me meten cabe, mostro”*. Es solo ahí –durante un juego– donde “todos somos iguales”. Fuera de ese instante, las jerarquías y las fronteras parecen inamovibles.



Pero ésta imagen de la “dádiva” no es la única manera de entender la responsabilidad social entre los jóvenes empresarios peruanos. Hay otra, muy difundida también, que viene de las actuales técnicas de gestión y que está conceptualizada como un elemento central del marketing contemporáneo. Si para el capitalismo solo importa vender, y si para incrementar las ventas la responsabilidad social puede ayudar a tal objetivo, entonces ella debe ser incorporada en el funcionamiento de las empresas. Veamos:

Cada día hay mayor responsabilidad social...empresas que manejan fondos importantes, grupos económicos exitosos tienen una mayor proyección social ahora... llegar hacia la gente más pobre y yo creo que la responsabilidad es esa, como empresa exitosa, dentro de los procesos de administración de las compañías cuando una empresa llega a un nivel de éxito económico y de una estabilidad importante y se convierte en un gran jugador de un mercado tiene obligatoriamente que tener una proyección social... la proyección social es muy importante, tienes que llegar porque *el mercado te mira*, si el mercado te mira con una cierta imagen en la que vendes algún producto o das algún servicio también tiene que verte devolviendo al mercado a través de fundaciones parte de lo que estás sacando del propio consumidor. ... y es una responsabilidad porque la pobreza, este, es difícil de erradicar... siempre van a haber niveles socioeconómicos, siempre van a haber los más pobres y a veces hay que llegar a ellos y ellos no pueden salir solos tampoco, tienes que ayudar, tienes que proyectarte socialmente. *Adolfo*.

[ 232 ]

Como puede observarse, la responsabilidad social termina convertida en una pura *performance*, vale decir, en un acto estratégicamente construido solo para “ser vistos” por la sociedad que es, en última instancia, un gran mercado. De hecho, Sanborn (2008) ha explicado que en el Perú actual la responsabilidad social ha comenzado a difundirse, pero sucede que el aumento de las utilidades no se ha traducido en un alza significativa de derechos y beneficios para los trabajadores al interior de las empresas.

En ese sentido, la responsabilidad social vendría a ser una nueva estrategia “antipolítica” donde los empresarios comienzan a sostener que no son necesarios los sindicatos ni los reclamos porque ya ellos, por sí mismos, son socialmente “muy responsables”. De hecho, la teoría cultural contemporánea ha insistido mucho en que vivimos en una época que todo lo trans-

forma en espectáculo y que lo único que importa es la producción de un escenario para gozar del ejercicio de poder frente a la mirada del otro. En el Perú actual, la responsabilidad social parece comenzar a convertirse en ello y lo hace bajo una asunción: no se trata de ningún interés enfocado en el desarrollo del país, sino solo de una nueva estrategia de mercado cuyo objetivo último consiste en generar mayores beneficios para las empresas. Comentando los sucesos de Bagua, Adolfo sostuvo lo siguiente: “*Fue un desastre, muertos por un lado, muertos por el otro lado, que es una foto pésima además para el exterior ¿no?*”.

Sin embargo, bajo esta situación de puro espectáculo, siempre queda el sentimiento de que algo habría que hacer en el futuro ante los perdedores. Se trata de una leve culpa, un resto, un síntoma que se instaura en el empresario joven ante la constatación de que efectivamente la riqueza se acumula excesivamente por un lado y que al mismo tiempo se desacumula por el otro. De hecho, todos los entrevistados imaginan su vida futura, su vejez, como un buen momento para desarrollar ahí algún tipo de servicio social desinteresado.

Yo creo que todo tiene un momento ¿ya? O sea, hoy día yo no tendría el tiempo para meterme en un tema extra laboral que tenga que ver con el desarrollo ¿ya? pero eventualmente espero que por ejemplo a los 50 o los 60 que tenga una posición distinta en la vida a nivel laboral, etc. sí me da el tiempo como para hacerlo.  
*Hugo.*

[ 233 ]

Hoy día no lo hago, no sé, cuando tenga 60 años y tengo una posición económica importante y mis hijos están formados yo puedo donar la mitad de mi plata y, al diablo, no me estreso, pero eso podría hacerlo desde... mis amigos (se refiere a sus compañeros norteamericanos de su MBA en EEUU) lo hacen desde los 25 años porque tienen una perspectiva de ingreso que les permite hacerlo, en el Perú no hay estabilidad para eso. *Rómulo.*

Ahorita estoy en mis treintas, probablemente en mis cincuentas debo de agarrar y decir “ahora voy a ver qué hago por ayudar de una manera más activa al país y ya no solamente a mi entorno, haciendo una pequeña fundación de algo o una ONG o de repente meterme en política o ofrecerme a un cargo ejecutivo dentro del gobierno”.  
*Álvaro.*

Las citas anteriores solo tienen sentido si las leemos desde la situación coyuntural de quienes las enuncian: la realidad actual de estos empresarios no es la de la buena voluntad sino la de la competencia, y por lo mismo el “servicio al país” se concibe solo como un periodo *posterior* a su ejercicio empresarial. Se trata, en última instancia, de la lógica siguiente: “ahora no voy a pensar en las consecuencias de mis acciones pero luego, cuando sea viejo, ayudaré a quienes he excluido.” Sin embargo, el final de la vida —que muchas veces se entiende como el final de una batalla— es figurado como la reconciliación, siempre tutelar, de los ganadores frente a los perdedores. Veamos un último ejemplo al respecto:

[ 234 ]

A la familia además le damos valores, y le damos todas esas cosas que creemos, todo eso que te digo que debería mejorar el Perú lo hacemos a nivel nosotros, de charlas, de lo que sea. Por ejemplo, cada cierto tiempo hay... vienen los chicos, les damos charlas, les damos el trabajo de su papá, les damos un folletito, pintan, dibujan cosas relacionadas con los valores. Acá hay valores cada mes. Y a los mismos colaboradores les damos muy fuerte el tema de valores... Lo que no hacemos es dar plata... eso no vale porque la plata se administra mal, damos cariño, damos trabajo, vamos por ejemplo a unos niños, unos niños huérfanos que es bien impactante porque tú te sientas con estos chicos a conversar. Vas un sábado de 9 a 1 a conversar, que te cuenten cuáles son sus aspiraciones, cuáles son sus sueños, tú les ayudas a hacerles entender que tienen que tener sueños, que tienen que pelear por ellos, que tienen que trabajar con ellos y te quieren tocar, te tocan y eso ya es suficiente para ellos... También involucramos a las familias. Están viendo ellos cómo la compañía se preocupa por la sociedad también. Te vas a Barrios Altos, tocas la guitarra, tocan el cajón, les invitas una mazamorrita caliente y bailas con ellos. Eso es vida, es regalarle vida a la sociedad ¿no cierto? *José Antonio.*

Son tres las ideas claves que nos interesa comentar en torno a esta cita. En primer lugar, resulta claro cómo el empresario se constituye nuevamente como el único agente de los distintos procesos verbales. El es que *da* todo: “*damos valores*”, “*damos cariño*”, “*damos trabajo*”, “*les ayudas*”, “*les invitas*” y “*les regalas*”. Los “otros”, por su parte, son configurados como sujetos vacíos que no poseen nada y que han de recibir su dádiva. En segundo lugar, volvemos a notar lo que ya habíamos enfatizado anteriormente: “ellos” no son capaces de identificar lo

que “les conviene” y de distinguir entre lo “bueno” y lo “malo”. Así como estos “otros” “no entienden” el modelo económico que supuestamente los sacará de la pobreza, se afirma algo tan sorprendente como que tampoco saben que *“tienen que tener sueños”*. Es por eso que el empresario termina por posicionarse como el “educador” por excelencia, aquel que les *“ayuda”* a *“hacerles entender”* cuál es el camino correcto y cuáles son los sueños a los que deben aspirar. Más aún, frente a esta concepción de los “otros” y del “yo”, la consecuencia resulta inevitable. Finalmente, el empresario se autorrepresenta como una especie de Dios, de sujeto trascendental, que “regala vida” y que todos, tocándolo, se encuentran ansiosos de contagiarse de su infinita divinidad.

## CONCLUSIONES

Reygadas (2008) ha sostenido que las formas de legitimación de la desigualdad han ido variando con el tiempo y que hay que pensarlas históricamente. Durante la colonia, el factor racial jugó un rol muy importante en la explicación del origen de la desigualdad y entonces la solución fue proclamar la “igualdad ante la ley” como una medida para intentar neutralizarla. Sin embargo, la desigualdad social persistió y entonces se buscaron nuevas explicaciones. Se sostuvo que la desigualdad era producto de la lógica del sistema capitalista y, por tanto, desde el siglo XIX, todas las luchas sociales se encaminaron a conseguir una mejor distribución de la riqueza. Sin embargo, el capitalismo no ha podido ser superado y, por eso mismo, desarrolla nuevas estrategias para camuflar sus antagonismos inherentes. ¿Cuál es la forma hegemónica en la que hoy se legitima la desigualdad en la sociedad contemporánea?

[ 235 ]

Sin duda alguna, lo que todo el conjunto de entrevistas pone al descubierto es que la apelación a la “falta de educación” se presenta, hoy en día, como el argumento estratégico para legitimar la desigualdad existente y para construir, desde ahí, un discurso ideológico que —todavía atado a categorías raciales— nunca cuestione al sistema económico. Es decir, en el capitalismo actual, todo termina reducido a la “falta de educación” que, como hemos visto, es entendida como el dispositivo clave en la construcción social de la diferencia. Desde ahí, vale decir, desde la posesión de un capital educativo, hoy se naturaliza la abrumadora concentración de la riqueza en pocas manos e intenta invisibilizarse el proceso de jerarquización cultural que resulta de todo ello.

Si todos pudieran tener para estar tranquilos y tener una vida digna, eso es lo que debería pasar. ¿Y cómo haces eso? Volvemos a la primera pregunta, que tengan una buena educación, una buena nutrición, que haya inclusión. *Hugo.*

Queremos sostener, por tanto, que nos encontramos ante una estrategia argumentativa que culturaliza los antagonismos del mundo social (Zizek: 2009, 169), es decir, ante un proceso de franca *despolitización de la economía* que evade cualquier reflexión sobre las maneras en las que la división social del trabajo se encuentra organizada en el espacio social. Desde este punto de vista, la gente va a dejar de ser pobre, no por algún cambio estructural respecto del funcionamiento del sistema económico, sino solo cuando esos “otros” “se eduquen” y lleguen a parecerse a quien enuncia.

[ 236 ]

Entonces, podría decirse que entre los jóvenes empresarios de este sector hay poca consciencia de la violencia inherente al sistema social y de las desigualdades que el propio capitalismo genera. O, más bien, podría decirse que sí hay conciencia pero que la mayoría de sus respuestas revelan el surgimiento de una “subjetividad cínica”, entendida como el posicionamiento más cabal de la identidad en los tiempos actuales.

Los que se quedan en la calle o sea piña, en el sentido de que así son las cosas pero teóricamente tampoco digamos que puede ser responsabilidad del gobierno o del Estado cada vez que pasen estas cosas subsidiar. Suena recontra frío, pero “this happens”.  
*Emiliano.*

En efecto, la teoría cultural contemporánea ha definido a la subjetividad cínica como aquella que ya “conoce” algo de la verdad pero que actúa como si no la conociera. Es decir, se define como aquella que se esfuerza por ignorar una dimensión de la verdad y que rechaza “asumir las consecuencias de este conocimiento, de modo que uno pueda continuar actuando como si no lo supiese” (Zizek: 2009, 71). Se trata, en todo caso, de empresarios que son algo más críticos que sus padres pero que se encuentran imposibilitados de generar un cambio.

Debemos aclarar, sin embargo, que no estamos afirmando que estos empresarios hayan decidido ser cínicos o que lo sean conscientemente, sino solo que el cinismo se ha vuelto un rasgo esencial de nuestra época y que, por lo

mismo, se expresa claramente en ellos como sujetos completamente insertos en la cultura hegemónica. Ellos saben que el capitalismo genera mucha desigualdad social, pero todos terminan por evadir tal problemática y por aceptar finalmente el *status quo*. Por ejemplo, frente al tema de las reglas racistas sobre las empleadas domésticas en las playas de Asia, Emiliano sostuvo lo siguiente:

Si eres el tipo que lo trata de cambiar eres un enfermo y te marginan. Lamentablemente, hay cosas que sí puedes hacer pero socialmente, la sociedad, quedas tan mal y mucha gente creo que se evita el esfuerzo por un tema de estrato. *Emiliano*.

Dicho de otra manera: los empresarios “saben” que el sistema genera desigualdad y jerarquía (*this happens*) y saben que las cosas están organizadas de tal manera que la acumulación solo termina dirigiéndose hacia un solo lado. Sin embargo, mediante esta argumentación que “culturaliza” el mundo social, se traslada toda la culpa de la desigualdad a la “falta de educación” y, desde ahí, el funcionamiento de la economía queda intocable y los empresarios terminan atrapados en una falsa ilusión ética.

¿Qué se hace con los que quiebran, fracasan, no tienen éxito? No es qué se hace con ellos, sino qué deben hacer ellos para superar esos momentos difíciles y esas quiebras. Una sociedad en la que todos ganen es imposible. *Hugo*.

[ 237 ]

Comenzamos diciendo que en las entrevistas encontrábamos un discurso bastante compacto y uniforme donde hay muchos tópicos que se repiten y que recurrentemente aparecen en las expresiones emitidas; pero además se trata de un discurso donde se observan pocas dudas y donde la autocrítica casi no aparece. Los empresarios están convencidos que las recetas hacia el desarrollo son muy claras y que solo hay un camino a seguir.

Una última cita refleja bien lo que hemos intentado mostrar a lo largo de todo este artículo. Ella da cuenta, no solo de la producción del argumento educativo como el más importante al interior de todos los discursos que legitiman la desigualdad social, sino del funcionamiento de la ideología como estrategia argumentativa:

Y eso es un tema de educación, o sea, si la gente estuviera bien educada entendería mejor cómo funcionan las economías, cómo

funcionan los factores económicos, yo no creo pues en esas economías que esperan que el gobierno les dé todo... si la gente tuviera educación entendería mejor cómo funciona todo esto. *Adolfo*.

Como puede notarse, el discurso afirma que solo existe una forma de entender la realidad social, una sola manera de estar “educado” y una única manera de organizar la economía. Finalmente, “educarse” significa llegar a pensar como el propio enunciante en vías a construir un orden social donde la política quede cancelada y donde el sistema funcione por sí solo más allá del antagonismo.

Entonces, fuera ya de las frases “políticamente correctas” y de la conciencia de sentirse diferentes frente a las generaciones empresariales anteriores, lo cierto es que el conjunto de entrevistas muestra que el patrón cultural no ha cambiado demasiado. La buena voluntad que aparece en algunos momentos muestra, en la cita anterior, su reverso más oscuro que es, finalmente, el de una posición claramente autoritaria. Algo así como sostener: “yo sé cómo funciona todo esto y, para progresar, el resto de la gente debería pensar como yo”.

[ 238 ]

En este ensayo hemos observado las estrategias discursivas que legitiman la desigualdad social a partir de su argumentación ideológica. Lejos de tratarse de puros discursos retóricos, estos argumentos —el *educativo*, el *racial* y el *económico*— deben ser entendidos como dispositivos que pasan siempre a institucionalizarse como prácticas sociales. Ellos instauran diversas formas de goce social a partir de las cuales las élites no solo construyen imágenes para legitimar la desigualdad sino que, a través de ellas, ejercen un poder basado en imaginar la superioridad frente al otro con el fin de resguardar su privilegio social.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Durand, F. (2009). *El poder económico y sus relaciones con el Estado y la sociedad civil*. Lima: Desco.
2. Durand, F. (2003). *Riqueza económica y pobreza política*. Lima: PUCP.
3. Gee, J. (2005). *La ideología en los discursos. Lingüística social y alfabetizaciones*. Madrid: Morata.
4. Jameson, F. (1993). “Conflictos interdisciplinarios en la investigación sobre cultura”. *Revista Alteridades*, Vol. 3, N° 5, pp. 93-117. México.

5. King, L. y Suñer, M. (1999). *Gramática española. Análisis y práctica*. Boston: MacGraw-Hill College.
6. Kogan, L. (2009). *Regias y conservadores. Hombres y mujeres de clase alta de Lima*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú.
7. Nugent, G. (2003). “¿Cómo pensar en público? Un debate pragmatista con el tutelaje castrense y militar”. En: *Estudios culturales. Discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
8. Portocarrero, G. y Saenz, M. (2005). “La mentalidad de los empresarios peruanos. Una aproximación a su estudio”. *Cuadernos de trabajo 67*. Lima: Universidad del Pacífico. Centro de investigación.
9. Reygadas, L. (2008). “Tres matrices generadoras de desigualdad”, en Rolando Cordera, Patricia Ramírez y Alicia Ziccardi. *Pobreza, desigualdad y exclusión en la ciudad del siglo XXI*. UNAM México: Siglo XXI editores. pp. 92-116.
10. Rochabrún, G. (2007). “Apuntes para la comprensión del capitalismo en el Perú”. En: *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*. Lima: IEP.
11. Sanborn, C. (2008). “Empresarios y responsabilidad social en el Perú”. *Revista Brújula*. Lima: PUCP.
12. Segato, R. (2007). *Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales*. En Ansión, Juan y Fidel Tubino (editores). *Educación en ciudadanía intercultural. Experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. 63-90.
13. Tannen, D. (1989). *Talking voices*. Cambridge: Cambridge University Press.
14. Thompson, G. (2004). *Introducing functional grammar*. Londres: Arnold.
15. Van Dijk, T. (2003). *Racismo y discurso de las élites*. Barcelona: Gedisa.
16. Van Dijk, T. (2000). *El discurso como estructura y como proceso*. Barcelona: Gedisa.
17. Zavala, V. y Zariquiey, R. (2007). “Yo te segrego a ti porque tu falta de educación me ofende. Una aproximación al discurso racista en el Perú contemporáneo”. En Teun van Dijk (ed.), *Discurso y racismo en América Latina*. Barcelona: Gedisa.
18. Zavala, V. y Córdova, G. (2010). *Decir y callar. Lenguaje, equidad y poder en la universidad peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
19. Zizek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.



20. De la Cadena, M. (2004). *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
21. Manrique, N. (1999). *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: Sur y Cidiag, pp. 11-28
22. Orlove, B. (1993). "Putting race in place: order in colonial and postcolonial Peruvian Geography". *Social Research*. Ciudad, volumen 60, número 2, pp. 301-336.
23. Portocarrero, G. (1992). "Discriminación social y racismo en el Perú de hoy". En Nelson Manrique, Luis Miguel Glave, Fanni Muñoz, Gonzalo Portocarrero y Efraín Trelles (compiladores). *500 años después... ¿El fin de la historia?* Lima: Escuela para el Desarrollo. pp. 179-197.
24. Abu-Lughod, L. (1991). "Writing against Culture". En FOX, Richard (ed.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, NM: School of American Research Press. pp. 137-62.



# INTERCULTURALIDAD



# Sobre la construcción de la ciudadanía y de la justicia institucional en la población indígena en el Perú

TIRSO ANÍBAL MOLINARI MORALES

**Resumen:** Este trabajo busca reflexionar sobre la compleja relación entre lo indígena, sus representaciones, sus autorrepresentaciones y resignificaciones, la dificultad de las aperturas interculturales, la huella de la mentalidad oligárquica y las diversas significaciones de lo nacional y lo moderno en el Perú.

**Palabras clave:** Racismo, Perú, indígena, cultura, mestizaje.

[ 243 ]

**Abstract:** *This work reflects about the complex relation between the indigenous culture its representations, self-representations and new meanings, the difficulty of the intercultural openings, the fingerprint of the oligarchical mentality and the diverse significances of what is national and modern in Perú.*

**Key words:** *Racism, Perú, indigenous, culture, miscegenation.*

## INTRODUCCIÓN

Se pretende aquí reflexionar sobre la compleja relación entre lo indígena, sus representaciones, sus autorrepresentaciones y resignificaciones, la dificultad de las aperturas interculturales, la huella de la mentalidad oligárquica y las diversas significaciones de lo nacional y lo moderno en el Perú.

Así, desde los condicionantes del poder oligárquico a principios del siglo XX y, sobre la base de la denominada «república aristocrática», el cruce de representaciones simbólicas entre lo hegemónico y lo subalterno (nutrido de una historia colonial y postcolonial) fue viabilizando una serie de estrategias

de construcción tanto de integración nacional como de ciudadanía que ha venido suponiendo hegemonismos, encuentros, confrontaciones y negociaciones a partir de lo simbólicamente diverso y desde las expectativas de afirmación y reconocimiento contextualizado en la vida cotidiana.

Precisamente sobre esa base de relaciones sociales asimétricas, se busca acceder a unas pistas socioculturales no cosificadas que den cuenta de las prácticas, estrategias y acciones respecto de esa problemática, desde la cual la invisibilización y las representaciones de lo indígena se presentan como ejes de nuestras reflexiones.

### **1. LOS BASAMENTOS DEL ETNOCENTRISMO CRIOLLO-OLIGÁRQUICO: LO INDÍGENA, SUS RESIGNIFICACIONES Y LA IDEOLOGÍA DEL MESTIZAJE**

[ 244 ]

Mientras que en Ecuador y Bolivia es posible observar la presencia y legitimidad social de movimientos indígenas-reivindicativos muy actuales, y que van mucho más allá del conflicto por la tierra y los «movimientos campesinos», en el Perú aquello no tiene la misma connotación ni la misma autosignificación social (Sánchez, 1996). Asimismo, probablemente sería nula la posibilidad de legitimidad social desde aquellos segmentos socioculturales criollos más definitivamente urbanos y «cosmopolitas».

Es decir, desde la imagen externa al dinámico mundo cultural indígena, la reivindicación de lo indígena pareciera ser algo que solo compete al «pasado», quedando así, en tal imaginario externo, mutilada la inevitable dialéctica entre el pasado y el presente. Incluso podríamos, a su vez, preguntarnos ¿lo indígena es tal si solamente se expresa desde la organización política?

En el Perú, desde la mirada cultural criolla y en la vida cotidiana, tendencialmente pareciera que ya no existe lo indígena y que hoy solo se trata de «campesinos» o de «ex campesinos» desarraigados o «cholificados» o de «minorías indígenas tradicionales», encapsuladas geográficamente y dispuestas a la exhibición etnoturística y que, entonces, la especificidad de sus expresiones simbólicas, sus creencias, sus sensibilidades, sus valores, sus lenguas ya no pertenecen al ámbito cultural de lo indígena-reivindicativo o, peor aún, que tales expresiones están ya casi diluidas.

Digo pareciera, porque no es así. Los indígenas, y sin pretender alguna romántica idealización, están culturalmente vivos con (y desde) su música, su laboriosidad, su reciprocidad, sus redes de parentesco, su curanderismo, sus fiestas, su gastronomía, su religiosidad semimágica y su concepción del tiempo; hablando sus propias lenguas, apropiándose y resignificando, a su vez, todo lo que les sea funcional de las estructuras sociales y culturales hegemónicas. Y eso, estableciendo estrategias desde las cuales, y según sus contextos e interlocutores o expectativas, inventándose, además, tradiciones, o sobredimensionándolas en función a tales expectativas.

Pero también asumiéndose como peruanos y ciudadanos peruanos, reivindicando sus especificidades simbólicas, pero, asimismo, reivindicando la igualdad ciudadana. También reivindicando muchas veces una suerte de ciudadanía étnica (Montoya, 1998). Es decir, reivindicando la diferencia sin negar la igualdad ciudadana. Al contrario, buscando paralelamente afirmarla.

Problemática que, según Charles Taylor, supone toda una tensión cultural entre lo universal y lo particular. Para Taylor hay derecho a la diferencia en cuanto multiculturalidad, es decir, en cuanto a la necesidad de políticas de reconocimiento desde el Estado, precisamente a esas formas colectivas de autorrepresentación y que se van construyendo en la propia interacción y que suponen el reconocimiento no solo formal sino efectivo del otro. Pues al margen de los esencialismos de «identidades colectivas» en la vida cotidiana, tras la igualdad legal-liberal de carácter formal, hay múltiples diferencias y múltiples autorrepresentaciones (Taylor, 1993). Es decir, de lo que se trata es de que los indígenas de carne y hueso en el Perú, no están muertos en vida, culturalmente, como insinuaba Riva Agüero en la segunda década del siglo XX (De la Riva Agüero, 1975).

[ 245 ]

Desde la mirada externa, desde la mirada etnocéntrica e ideológica criolla, relacionada al poder en el país y, especialmente, ya desde esas primeras décadas del siglo XX, a los indígenas, negándoseles casi tanáticamente su autonomía cultural, se les percibió bajo el poder oligárquico, bajo tres perspectivas que de alguna manera han influido, y con cierta intensidad, en la construcción de esas miradas criollas contemporáneas, o criollas «globalizadas» contemporáneas, desde las cuales y en la vida cotidiana, se tiende a invisibilizar o a negar al mundo cultural indígena, a sus expectativas y a sus propias reivindicaciones, de ninguna manera incompatibles con la autopercepción indígena de su también condición de ciudadanía peruana. Y ahí, precisamen-

te, la construcción paulatina de formas de negociación con el Estado y con el logro de reconocimientos complejos, que post 1960-1970, se incrementan con la reforma agraria y las políticas de educación bilingüe, etc. (Remy, 1995).

Sin embargo, esas tres perspectivas han sido las siguientes:

1. Desde la expansión de la educación pública. Así, en la «república aristocrática», aparece el ideal liberal de la integración ciudadana de la población indígena, bajo una pragmática expansión educativa pública y con la castellanización compulsiva. Fue esa, entonces, la base para la pendiente tarea de la «integración nacional», derivada de aquella perspectiva liberal (López, 1998).
2. Desde el mestizaje, como proyecto de «unificación e integración nacional» y de «peruanidad», con el cual el impacto cultural-hispánico y el catolicismo se constituyen en el eje de aquella ideal integración criollo-indígena, entendida, a su vez, desde la hegemonía cultural criolla-católica, tal como lo concebían el propio Riva Agüero y sobre todo Víctor Andrés Belaunde (De la Riva Agüero, 1983).
3. Desde un singular racismo, pero nutrido ya de «justificaciones» biologicistas y positivistas, que reforzaban el más o menos espontáneo e histórico etnocentrismo y racismo criollo-hegemónico. Desde este enfoque es que se aboga por la inmigración de población europea, dado el explícito desprecio frente a la población indígena, pero también frente a la población de origen africano y asiático (Portocarrero, 1995). Bajo ese etnocentrismo criollo, mediante el cual se descalificaba la autonomía cultural de la población indígena, surge aquel proyecto «integrador» pero, a su vez, muy cargado de violencia simbólica, con la cual la ideología del «mestizaje» aparece como una suerte de coartada para validar ese hegemonismo criollo.

[ 246 ]

Asimismo, y desde tal discurso hegemónico-oligárquico referente al mestizaje, se asume, desde las «élites» criollas en el poder, toda una imagen unilateral de la modernización, la cual «inexorablemente» iría devorando cualquier obstáculo que se oponga a aquella «integración» bajo hegemonía criolla.

Entonces, desde aquellas perspectivas frente a la «integración nacional», se contrapone *modernización* a *modernidad*, en cuanto políticamente no se

pretende ninguna forma de interculturalidad mediante la cual se asuma y valore horizontalmente a la población indígena como ciudadana desde sus propias y autónomas identidades culturales.

Es decir, la temprana ilusión hegemónica-criolla inspirada, aunque solo formalmente, en la ilustración francesa y que se fue configurando con la formación de la república y que adquiere formulaciones prácticas con su concepción liberal de la ciudadanía e «integración nacional» de la población indígena. Por medio de la educación castellanocéntrica marcha, pues, paralela a las concepciones racistas, tanto las burdamente positivistas, que carecerán de eco oficial, como a las más sutiles que preconizaban aquel ideal del «mestizaje» desde aquella matriz hispánico-católica y ahí, precisamente, conflictúan los intereses oligárquicos, la matriz agro exportadora criolla costeña modernizante con el complejo, heterogéneo y ambiguo gamonalismo andino y sus basamentos semif feudales, desde lo cual la servidumbre sobre los indígenas de las haciendas aparece reñida frente a los afanes «estataloligárquicos» de expansión educativa formal (Burga y Flores, 1981).

Sin embargo, tal sutileza no deja de ser, en el fondo y como se consideró, racista. Se trataba, en ese caso, de un racismo criollo de matriz marcadamente hispánica y cuyas pistas nos remiten complejamente al racismo organicista estamental de origen colonial que dará paso, con la república, a un racismo más o menos ambiguo frente a lo indígena, a su vez, sustentado en el eurocentrismo de los estratos dominantes oligárquicos.

[ 247 ]

Con ello, la ideología del «mestizaje» supondrá todo un oscilante desprecio a los estilos de vida, las lenguas y las identidades colectivas indígenas. Identidades percibidas en algunos casos, y dependiendo de los contextos de relaciones sociales, como «salvajes», «bárbaras», y en otros, eufemísticamente, como «atrasadas»; así, para Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, se fue consolidando toda una mentalidad oligárquica, que desde la violencia, el paternalismo y desde los afanes educacionales de integración/sometimiento va imponiendo su dominio sobre la sociedad (Burga y Flores, 1981).

Y frente a todos esos discursos, miradas y actitudes criollocéntricas, en las primeras décadas del siglo XX en el Perú, desde las cuales se percibía culturalmente al indígena como «el otro», «el diferente», «el inferior», etc. (Todorov, 1987), estalla de pronto la revolución mexicana, la cual resulta más



que un terremoto para aquellos que, y en toda «nuestra América», de alguna manera inferiorizaban a esas multitudes oprimidas, social y culturalmente, a esas multitudes oprimidas que resultaban ser, en buena medida, indígenas.

Y en ese contexto, la propia irrupción de la corriente intelectual «indigenista», y en particular la «literatura Indigenista», se fortalece con aquel estallido revolucionario en México.

Así y para el enfoque de todo ese conflictivo devenir, el libro del sociólogo Braulio Muñoz, *Huairapamushcas (hijos del viento). La búsqueda de la identidad en la novela indigenista hispanoamericana*, resulta ser de especial importancia (Muñoz, 1996). Para este autor, desde la «literatura indigenista», paradójicamente, se reproduce toda una ideología de lo indígena pero fuera de la vivencia de lo indígena, en donde la base es, precisamente, la reivindicación del indio-campesino frente a la estructura del poder latifundista. En lo esencial, para Muñoz la «literatura indigenista», supondría una suerte de mirada solidaria y, a su vez, paternalista de intelectuales que sienten la obligación ética de denunciar la injusticia social que afecta al indígena, reivindicando todo lo que ellos entendían como «lo indígena», pero desde una mirada externa y, a su vez, reificando tal «cultura indígena», desde la perspectiva culturalmente externa de esa intelectualidad solidaria e imaginativa. Con la corriente indigenista esa reificación alcanzó bastante intensidad en el Perú.

[ 248 ]

Y precisamente ahí radica la importancia de los planteamientos de Partha Chatterjee que podemos usar para la crítica a tal solidaridad paternalista: es que los intelectuales «indigenistas» o las ONGs contemporáneas, etc., no expresan lo subalterno porque no han vivenciado la subalternidad (Chatterjee, 1991).

Con este panorama nos ubicamos, entonces, en la cresta de la ola de una problemática que en relación a las condiciones estructurales de estratificación y, no obstante, bajo nuevas y muy plásticas características, sigue gravemente presente en el Perú: el etnocentrismo, el desconocimiento del otro y el desprecio a su subjetividad, el culto hegemónico, primero al eurocentrismo y luego, más prosaicamente, al «miamicentrismo», que con las formas oligopólicas-hegemónicas de «globalización» contemporánea tienden a reforzar en la vida cotidiana el racismo, la desigualdad, la pobreza y los conflictos. Así, la construcción social de la nación en el Perú mantiene uno de sus peores obstáculos, en su ya muy complejo y largo proceso.

De ahí que con sus especificidades, cambios, conquistas sociales, formas de construcción de ciudadanía popular y múltiples estrategias indígenas-ciudadanas frente al «otro», en cuanto a lo criollo-globalizado hegemónico, existen con densidad aun muchas formas de reproducción de características de mentalidad oligárquica, que en el último proceso electoral (2006) se evidenciaron en esa instrumentalización, principalmente mediática y criollo-centralista del miedo al «otro», al «diferente», al «emergente», ¿al «indio»?.

Al margen de las ilusiones «unitaristas-homogenizantes» y de las ideologías dominantes del «mestizaje», al margen del etnocentrismo racista de los paternalismos intelectuales, lo fundamental de lo indígena en América y en el Perú, es justamente su diversidad y la especificidad de su construcción social, cuyos estilos de vida, imaginarios, valores, símbolos y lenguas dependen de la mirada y de la significación de sus propios actores: de su intersubjetividad y de sus identidades construidas socialmente en el dinámico panorama del mundo de la vida. Y precisamente desde ahí, y solo desde ahí, se establece la lógica de sus reivindicaciones.

Históricamente, las estructuras socioculturales asimétricas y disfuncionales, la racionalidad instrumental de la modernización y las relaciones de poder entre lo occidental-criollo y lo indígena, suponen un terrible obstáculo pero, a su vez, un enorme reto para la vida cotidiana de los pueblos indígenas que culturalmente lejos de «morir» en vida están allí con toda su vitalidad, con toda su creatividad, con la altivez de los comuneros de la sierra sur que describe Arguedas en *Los ríos profundos*.

[ 249 ]

Pero están allí con todas sus grandezas y miserias, afirmándose en muchos casos, pero en muchos casos también en pleno y anómico desarraigo y, a su vez, en muchos casos deviniendo en nuevas e inéditas expresiones socioculturales. Es decir, históricamente en el Perú y como parte fundamental en cuanto construcción como nación, esos procesos son múltiples, diversos y complejos, tanto en el ámbito rural como en el ámbito migratorio ligado a los procesos de urbanización intensa, post décadas de 1950 y 1960.

Si bien la «cholificación» deviene, tal vez, en el eje de tal complejidad, no agota la problemática cultural de lo indígena en el Perú. Así, el énfasis aquí lo constituye precisamente tal afirmación cultural-indígena, expresada como una de esas tendencias sociales-múltiples señaladas. Afirmación que de ninguna manera puede concebirse, entonces, como una suerte de «pieza de museo»

o como reliquia del pasado o como cosificación esencialista de identidades colectivas. No, tal afirmación cultural-indígena se expresa en cuanto continuidad, pero fluyendo vitalmente desde sus cambios y sus múltiples estrategias, resignificaciones cotidianas y autorrepresentaciones de ciudadanía peruana.

Toda esa afirmación cultural-indígena supone un proceso de resignificación desde sus contextos, de lo moderno y lo occidental y de apropiación y adaptación, a sus contextos, de las tecnologías modernas, pero, a su vez, reproduciendo la medicina tradicional, resignificando sincréticamente el catolicismo e incluso el evangelismo, desde sus propias tradiciones mágico religiosas, resignificando, a su vez, el castellano, recreándolo desde sus propios contextos simbólicos-comunicativos, reproduciendo esa «utopía de la lengua» en sus interfectos, reproduciendo los diversos quechuas y aymaras, que según los contextos, según las correlaciones de poder social o simbólico, según las condiciones migratorias y sus derivaciones urbanas y según sus expectativas de movilidad social pueden, plásticamente, limitarse a la esfera de lo privado o manifestarse en la esfera de lo público.

[ 250 ]

En fin, los pueblos indígenas en el Perú están vital y creativamente presentes, resignificando y reproduciendo su música, sus danzas, sus fiestas y su imaginario (Escobar, 1987). Lo indígena, y particularmente lo etno-andino en el Perú, supone códigos normativos, valorativos y comunicativos paralelos y, a su vez, resignificados desde donde la continuidad y los cambios como que dependen más de un manejo activo y contextual que de un proceso mecánico y determinista de las presiones sociales. De esa manera, se puede interpretar la especificidad cultural de lo indígena (sin cosificarla o reducirla a un solo constructo de segundo orden) cuya significación, sentido y vitalidad depende, fundamentalmente, de ellos mismos (y de su dinámica visión del mundo).

Desde ahí, y en cuanto el histórico poder etno-criollo en el país, pero sin negar las formas más o menos plásticas de negociación, de protección y pactos con el Estado en sus especificidades y mediaciones, las aperturas interculturales han sido históricamente muy escasas. Así, las establecidas formalmente en el ámbito educativo-lingüístico, aunque parcialmente, y solo en las últimas décadas y básicamente desde el impacto de la reforma agraria, que impulsó el reformismo militar-autoritario, y que supuso una importante ruptura del poder material y simbólico del latifundismo, del gamonalismo y del poder económico oligárquico, pero no de su poder simbólico-excluyente.

Es decir, la interculturalidad más bien se ha venido estableciendo fácticamente, y solo parcialmente, desde aquella lógica compleja y diversa, desde la cual confluyen, de alguna manera, el proceso de afirmación indígena-cultural, que desde lo etno-tradicional resignifica y se apropia de lo moderno con la lógica, en sí, de la «cholificación», así de la autoconstrucción, autorrepresentación y autoexigencia de ciudadanía peruana. Es que la interculturalidad y su expansión en el Perú tanto como políticas de Estado y como actitud social es básicamente, una tarea pendiente e imprescindible para la construcción efectiva de la nación peruana y de la democracia en cuanto consolidación institucional y cotidiana.

## II. ¿DISCONTINUIDADES O CONTINUIDADES? ¿RUPTURAS O CONFLUENCIAS? LO INDÍGENA, «LA CHOLIFICACIÓN» Y LA CONDICIÓN DE ACTORES ACTIVOS

Para acercarnos a este tan problemático punto, la entrada arguediana, como referente comprensivo, resulta especialmente útil.

Así, descartando aquellas erróneas clasificaciones desde las cuales se ubica a Arguedas al interior de la «literatura indigenista», es imprescindible considerar que este autor asumía otra perspectiva y desde la cual no es posible separar al Arguedas literato del Arguedas antropólogo y del Arguedas vital. Además, la aproximación de Arguedas al mundo indígena no pretendió ser paternalista ni externa a sus complejas y dinámicas identidades.

[ 251 ]

Arguedas por su propia biografía, por el contacto temprano y por la empatía establecida desde niño con los indígenas andinos (autopercebidos como runas) logra compenetrarse culturalmente con ese mundo, oprimido, pero, a su vez, altivo.

Arguedas no solo llegó a escribir y publicar en quechua, Arguedas también, solía pensar en quechua y, sobre todo, como lo afirma agudamente W. Rowe, supo asumir, poéticamente, la sensibilidad musical de la dinámica cultura andina desde la vida social cotidiana, desde su interacción, desde sus vivencias con los indígenas de Apurímac, Ayacucho y Huancavelica, pero también con los indígenas que migraron a Chimbote.

Así, junto a su tesonera labor de promotor del quechua, de las artes populares andinas, del huayno y de otros géneros musicales vernaculares (bajo lo

cual establece una profunda amistad con Jaime Guardia y Máximo Damián) y desde sus investigaciones etnológicas, construye una literatura poniéndose en la perspectiva; en la sensibilidad de los indígenas peruanos de carne y hueso.

De ahí que Arguedas comprendió-interpretó, tal vez como nadie, ese proceso de dramática resignificación de la lengua, de los estilos de vida y de las identidades de los migrantes andinos en un ámbito como Chimbote de la década de los sesenta, preludio, a su escala, de la macrocefálica e hipercentralista Lima de hoy, ya apropiada y resignificada, desde varias décadas atrás por los indígenas migrantes de carne y hueso, que todavía, muchos de ellos, cantan y escuchan huaynos, santiagos, mulizas y danzan el huaylash y arman pasacalles en muchos sitios de Lima (Rowe, 1994).

[ 252 ]

De esa manera, asumiendo en lo básico la perspectiva de Golte y Adams en *Los caballos de Troya de los invasores*, y si bien la propuesta de la «cholificación», planteada pioneramente por Aníbal Quijano, sigue siendo un eje fundamental de enfoque y debate sobre aquel proceso ligado a la intensidad migratoria y a la urbanización (de tanta importancia en la redefinición socio-cultural del Perú a partir de las décadas de 1950 y 1960) es necesario considerar que, en relación con la población andina migrante y a sus derivaciones en cuanto construcción social de múltiples realidades, lo indígena-cultural no puede restringirse solo a los ámbitos rurales y etnotradicionales, pues estaríamos limitando determinista y casi geográficamente a toda una historia.

Así, no obstante el impacto moderno y la propia construcción social de toda esa «modernidad popular-urbana», lo indígena supone un sustrato cultural, supone un peso específico desde el cual, desde sus propios patrones culturales tradicionales, resignifica, y de alguna manera autorresignificando aquellos patrones, se apropia creativa y cotidianamente de lo urbano-moderno y dadas las históricas desventajas desde las más inverosímiles estrategias. Culturalmente, lo indígena en el Perú aún impone su impronta y desde esa suerte de parcial interculturalidad fáctica, básicamente expresada desde tales resignificaciones, difusionismos, estrategias, redes y apropiaciones. Se trata pues de esa inevitable dialéctica entre el pasado y el presente. Entonces, la «cholificación» nos indica un aspecto en el carácter de aquel proceso, pero ello no anula toda una historia, unas estructuras culturales y mentales, bastante profundas y complejas, como para diluir mecánicamente, desde la migración, la urbanización y el «desborde popular», la impronta cultural de lo indígena (Quijano, Franco y Matos Mar, entre otros).

Y tal problemática es lo suficientemente compleja como para encerrarla conceptualmente, dado que falta muchísimo por investigar sobre el devenir sociocultural, centralista y, a su vez, multidireccional de aquel proceso migratorio en el Perú y no obstante las muy valiosas pistas establecidas desde un conjunto de investigaciones imprescindibles realizadas en las dos últimas décadas (Degregori, Blondet y Lynch; Portocarrero; Adams y Valdivia; Nugent; Guzmán y Pinzas; Germaná).

Así pues, se requiere de mayores aproximaciones y desde la perspectiva del “mundo de la vida”, a toda esa construcción social urbano-popular, tan diversa y compleja, para ampliar nuestro panorama comprensivo y así ampliar interpretativamente lo que ya hoy consideramos heterogéneo y múltiple y donde lo indígena, culturalmente, se viene de alguna manera resignificando, desde sus propias resignificaciones interculturales, sin que esto suponga necesariamente su disolución cualitativa desde la lógica de la «cholificación». Es decir, todo eso es lo suficientemente diverso y de diferente intensidad, dado que en aquel proceso también se evidencian, culturalmente, disoluciones radicales, ruptura de lealtades generacionales y construcciones de identidades estrictamente nuevas. De ahí que la «cholificación» sea una importantísima tendencia pero no la única, pues el proceso es de tal complejidad que incluso va más allá del enfoque de Néstor García Canclini sobre las denominadas «culturas híbridas» (García, 1989).

[ 253 ]

Lo que me parece, entonces, de mayor importancia aquí es que lo indígena y la «cholificación» no necesariamente son expresiones contrapuestas. Es decir, y para no cerrar unilateralmente nuestros propios constructos de segundo orden, se requiere de mayor apertura comprensiva frente a esa diversidad y complejidad sociocultural derivada de aquellos procesos migratorios en el Perú, pues, si bien el impacto moderno, el impacto mediático, las resignificaciones y sus estrategias, las apropiaciones, los «desbordes», etc., básicamente nos remite a la lógica en sí de la «cholificación», con sus mezclas y expresiones culturales nuevas y específicas, también nos remite a la «cholificación» como capa, como apariencia, de un sustrato cultural profundo y dinámico, desde el cual los cambios no siempre impiden las continuidades y sobre todo el despliegue de muchas confluencias.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Adams, N. y valdivia, N. (1993). *Los otros empresarios*. Lima: IEP,
2. Balbi, C. R. (editora) (1998). *Lima Aspiraciones, reconocimientos y ciudadanía en los 90*. Lima: PUCP.
3. Belaúnde, V. A.s (1950). *La síntesis viviente*. Madrid: Editorial Cultura Hispánica.
4. ——— (1983). *Peruanidad*. Lima: Fondo Editorial del SIP.
5. Burga, M. y Flores Galindo, A. (1981). *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. Lima: Ediciones Rikchay Perú.
6. Callirgos, J. C. (1993). *El racismo. Cuestión del otro y de uno*. Lima: Desco.
7. Chatterjee, P. (1997) «El Estado nacional», en Silvia Rivera (compilador). *Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de los subalternidad*. La Paz: Editorial Historias
8. Degregori, C. I.; Blondet, C.; y Lynch, N. (1986). *Conquistadores de un nuevo mundo*. Lima: IEP.
9. De La Riva-Agüero, J. (1975). *Paisajes peruanos* (tomo IX). Lima: PUCP.
- [ 254 ] 10. ——— (1975). *Afirmación del Perú*(tomo I). Lima: PUCP.
11. Escobar, A. (1991). *La utopía de la lengua*. IEP. Lima.
12. Franco, C. (1991). «Exploraciones en otra modernidad: de la migración a la plebe urbana», en *Modernidad en los Andes*. H. Urbano (compilador). Cusco: Bartolomé de las Casas.
13. García Canclini, N. (1989) *Culturas híbridas, Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Editorial Grijalbo.
14. Germaná, C. (1996). «Transformaciones en el mundo del trabajo en el Perú (1980-1996)». *Informe de Investigación*. IIHS-UNMSM.
15. Golte, J. y Adams, N. (1987). *Los caballos de Troya de los invasores*. Lima: IEP.
16. Guzmán, V. y Pinzas, A. (1998). *Biografías compartidas. Redes sociales en Lima*. Lima: Flora Tristán Ediciones.
17. López, S. (1997). *Ciudadanos reales e imaginarios*. Lima: Ed. Instituto Diálogo y Propuesta.
18. ——— (1998). «Cultura y ciudadanía en el Perú». En *Revista de Sociología* N° 11.
19. Matos Mar, J. (1985). *Desborde popular y crisis del Estado*. Lima: IEP.
20. Montoya, R. (1998). *Multiculturalidad y política. Derechos humanos, ciudadanos e indígenas*. Lima: Ediciones Sur.

21. Muñoz, B. (1996). *Huairapumushcas. La búsqueda de la identidad en la novela indigenista hispanoamericana*. Temuco: Editorial Universidad de la Frontera.
22. Nugent, J. G. (1992). *El Laberinto de la choledad*. Lima: Fundación F. Ebert. 1992.
23. Pinilla, C. M. (1994). *Arguedas. Conocimiento y vida*. Lima: PUCP.
24. ——— (1999). «Tradicón y universalidad en José María Arguedas», en *Cultura y globalización*. Degregori y Portocarrero (editores). Lima: Red-CC.SS.
25. Portocarrero, G. (1995). «El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República aristocrática», en *Mundos interiores*, Panfichi y F. Portocarrero (editores). Lima: UP.
26. Portocarero, G. (compilador) (1993). *Los nuevos limeños*. Lima: Sur-Tafos.
27. Ollart, P. (1995). «Poniendo a cada quien en su lugar: estereotipos raciales y sexuales en la Lima del siglo XIX», en *Mundos interiores* N° 277.
28. Quijano, A. (1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
29. Remy, M. I. (1995). «Población indígena y democracia en el Perú», en *el Socialismo y participación*, N° 72.
30. Rowe, W. (1996). *Ensayos arguedianos*. Lima: Sur. [ 255 ]
31. Sánchez, R. «Evolución agraria y protagonismo indígena. Los casos del Perú y Ecuador». *Revista de Sociología* N° 10.
32. Taylor, C. (1992). *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. México: FCE.
33. Todorov, T. (1987). *La conquista de América y el problema del otro*. México D.F.: Editorial Siglo XXI.





## Interculturalismo y derechos indígenas: más allá de la consulta previa

FLAVIO ADOLFO REÁTEGUI APAZA

**Resumen:** En este texto nos preguntamos por los alcances del principio de interculturalidad que se ha reconocido en la Ley del derecho a la consulta previa, es decir, cómo debería actuar u operar el Estado frente a los pueblos indígenas bajo aquel principio. Para resolver lo planteado, primero se explica en qué consiste el interculturalismo crítico latinoamericano como proyecto ético-político (diferenciándolo del interculturalismo funcional), para luego conectar tal interculturalismo con las exigencias derivadas del diálogo intercultural, que forma parte del derecho de consulta. Asimismo, para determinar el ámbito normativo del principio de interculturalidad se recurre a la interpretación que ha efectuado el Tribunal Constitucional en materia derechos indígenas. Finalmente, se sostiene que el principio de interculturalidad demanda, entre otras cuestiones, que en los procesos de consulta el Estado interprete los derechos o bienes que se encuentren en juego asumiendo las diversas perspectivas culturales que los justifican.

**Palabras clave:** Consulta previa, principio de interculturalidad, interculturalismo latinoamericano, interculturalismo funcional, interculturalismo crítico, diálogo intercultural.

**Abstract:** *In this paper, we ask for the scope of the principle of multiculturalism, recognized in the law of the right to prior consultation, i.e., how the Government should act or operate towards indigenous peoples under that principle. To address this issue, this paper begins explaining what the Latin American critical interculturalism as an ethical-political project (distinguishing it from functional interculturalism), then connecting this interculturalism with the requirements needed for intercultural dialogue, as a part of the right of consultation. Also, to determine the regulatory scope of the principle of multiculturalism, the Constitutional Court's interpretation regarding indigenous rights is used. Finally, it is argued that the principle of interculturalism requires, among other issues, that during the consultation process the Government interprets the rights or property at stake taking into account the various cultural approaches that underpin them.*

**Key words:** *Consultation, principle of multiculturalism, Latin American interculturalism, functional interculturalism, critical interculturalism, intercultural dialogue.*

## I. LA INTERCULTURALIDAD COMO DISCURSO ESTATAL: EL CASO DE LA LEY DEL DERECHO A LA CONSULTA PREVIA

[ 258 ] Han transcurrido más de tres años desde la aprobación de la Ley N° 29785, Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios, reconocido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), lo que ha significado una serie de desafíos en su implementación, cumplimiento y consolidación (como por ejemplo, los debates surgidos sobre los alcances y la naturaleza de la misma consulta previa). Si nos concentramos solo en la Ley, advertiremos que presenta elementos complejos que deben resolverse, como son las exigencias de interculturalidad que contiene. Y es que, entre otros aspectos, estableció que la consulta se llevará a cabo a través de un “diálogo intercultural” (artículo 3) y que uno de los principios rectores del derecho a la consulta es el principio de “interculturalidad” (artículo 4.b). Mientras que en su reglamento, D. S. N° 001-2012-MC, se ha señalado que el proceso de consulta se desarrollará bajo una metodología con “enfoque intercultural” (artículo 13). Asimismo, el reglamento también reconoce los derechos colectivos a la salud y a la educación con enfoque “intercultural” (artículo 3.f)<sup>1</sup>. Así las cosas, creemos que corresponde preguntarse qué supone lo intercultural en el marco de la citada ley, o qué tipo de interculturalidad ha buscado promover el legislador en este ámbito<sup>2</sup>; y, habiendo sido considerado un principio rector, cuál es su alcance normativo, es decir, cómo deberían actuar u operar los poderes públicos frente a los pueblos indígenas bajo tal principio; en buena cuenta, qué obligaciones podría exigírsele al Estado en los procesos de consulta desde una perspectiva intercultural.

Para abordar las preguntas planteadas consideramos insoslayable conocer en qué consiste el interculturalismo latinoamericano y, para ser más precisos, qué nos propone como proyecto social ético-político y cuál es su proyección al caso de los derechos de los pueblos indígenas peruanos. Más aún, y como lo advertiremos más adelante, creemos que el derecho a la consulta previa puede

---

<sup>1</sup> De igual modo, el reglamento de la Ley pone el acento en que en el proceso de consulta deberá efectuarse “un verdadero” diálogo intercultural (artículo 5.g).

<sup>2</sup> Recordemos que esta expresión no es nueva en nuestro ordenamiento jurídico: por ejemplo, la actual Constitución de 1993 establece que el Estado “fomenta la educación bilingüe e intercultural” (artículo 17, cuarto párrafo); asimismo, el 2002 se publicó la Ley N° 27818, *Ley para la Educación Bilingüe Intercultural*, y el 2009 se aprobó la Ley N° 29421, que declara el día 12 de octubre como *Día de los Pueblos Originarios y del Diálogo Intercultural*.

concurrir en la consecución de los objetivos o pretensiones planteados por el interculturalismo en nuestro país, a saber, entre otros: el respeto y la asunción de la diversidad cultural preexistente; la búsqueda de un Estado que permita realmente la inclusión de la diversidad cultural en los espacios públicos, fomentándose la realización de una comunidad política pluricultural; la unidad social a partir de la reconciliación e integración de la cultura nacional y la cultura de los pueblos indígenas peruanos, lo que presupone la armonización de los derechos individuales universales con los derechos colectivos; equidad o paridad en la participación de las deliberaciones y consensos sobre las cuestiones públicas, a fin de no postergar injustamente ninguna aspiración o creencia cultural indígena legítima.

Iniciemos señalando que el concepto que nos ocupa ha encontrado su elaboración y formulación en diversos campos del pensamiento social<sup>3</sup>; por lo que, teniendo en cuenta el objeto de este trabajo, nos ocuparemos del *interculturalismo* latinoamericano entendido como un proyecto ético-político, formulado desde nuestra propia experiencia histórica latinoamericana postcolonial y, a su vez, como una alternativa frente a los cuestionamientos o insuficiencias observadas al *multiculturalismo* (o, en todo caso, frente a algunas de sus versiones interpretativas y plasmaciones políticas): a su forma de entender el pluralismo cultural latinoamericano o, dicho de otra forma, a su modo de abordar la problemática y conflicto cultural existente entre la sociedad mayor dominante (en general, mestiza y occidental) y la población indígena<sup>4</sup>.

[ 259 ]

El inicio del uso del término interculturalidad en este lado del hemisferio se suele ubicar en la educación bilingüe de los pueblos indígenas: “Aunque no hay evidencia sobre cuándo exactamente la interculturalidad entró en

---

<sup>3</sup> En el 2000, Malgesini y Giménez señalaban, sobre el concepto de interculturalidad, lo siguiente: “Al menos desde cuatro campos del pensamiento social proceden elaboraciones conducentes a la formulación de este nuevo concepto. Son como afluentes que confluyen. Nos referimos a la educación, comunicación y mediación interculturales, por un lado, y en un plano más general, a algunas formulaciones de la interculturalidad como proyecto sociopolítico e incluso como ideal societario” (s/p). Asimismo, sostenían que era un término “en gestación, un concepto del que no podemos saber cuáles van a ser en el futuro próximo sus acepciones y contenidos principales y distintivos. Surgido en el campo educativo y expandiéndose paulatinamente a otros ámbitos (procesos comunicacionales, nuevos ámbitos de la mediación, modelos de integración y convivencia social, etc.), estamos ante un término poco sistematizado en su significado, aunque muy usado en Europa. Procedamos pues con cautela, indicando en qué momento nos encontramos respecto a este concepto” (s/p).

<sup>4</sup> Con relación al interculturalismo europeo, Tubino (2009) afirma que “tiene otra génesis y surge ligado directamente al problema de la integración de los migrantes del norte de África” (p. 27).

el léxico latinoamericano, sabemos que empezó a tener utilidad dentro del campo educativo, específicamente de la educación indígena bilingüe al principio de los años 80” (Walsh, 2000, p. 123). Así, tal término habría aparecido como “discurso crítico” a la educación oficial y como “alternativa” a la educación bilingüe bicultural, ya que esta última, entre otras cuestiones, ignoraba la existencia de “relaciones de poder y prestigio social entre las lenguas indígenas y las lenguas nacionales” (Tubino, 2005, p. 22), el término bicultural hacía referencia a una “relación entre culturas de alto y bajo prestigio social en un contexto determinado, en la cual solo una forma de expresión cultural y lingüística es aceptable” (Aikam, 2003, p. 52, citada por Tubino, 2005). Entonces, qué nos propone el discurso del interculturalismo para los pueblos indígenas del Perú, especialmente en relación con sus derechos fundamentales. Para dar cuenta de ello recurrimos, pues, al concepto de interculturalismo crítico como proyecto ético-político.

## II. EL INTERCULTURALISMO CRÍTICO COMO PROYECTO ÉTICO-POLÍTICO Y LA BÚSQUEDA DE UNA CONVIVENCIA JUSTA ENTRE CULTURAS DIVERSAS

[ 260 ]

Un ideal de la interculturalidad en América Latina, como propuesta ético-política, es *integrar* las diversas culturas que conforman los Estados, principalmente de aquellos con población indígena, de ahí que una cuestión clave del proyecto intercultural consista en cómo se debería “replantear los términos de la relación entre la cultura nacional y las culturas de los pueblos indígenas en los Estados republicanos postcoloniales latinoamericanos” (Alfaro, 2008, p. 209). La interculturalidad busca ir más allá de aquellas políticas culturales que se fundan únicamente en un multiculturalismo que promueve una mera revalorización de los pueblos originarios o en el simple respeto o tolerancia entre las diversas culturas.

En tal sentido, se ha formulado una distinción entre interculturalismo crítico, de un lado, e interculturalismo funcional, por otro. El interculturalismo funcional (también denominado neo-liberal) postula la necesidad del reconocimiento y del diálogo intercultural, pero “sin darle el debido peso” (Tubino, 2011a, p. 5) a las situaciones de discriminación estructural, de asimetría social y cultural o a las desigualdades económicas en las que se encuentran las personas que conforman las culturas consideradas subalternas por la sociedad dominante. Ello ocurre así porque tal interculturalismo no toma en cuenta,

en su comprensión de las relaciones interculturales, la injusticia distributiva, las estructuras de poder y control, la falta de paridad de participación y representación política, entre otros factores relevantes que permitirían explicar las causas de la exclusión estructural de la que han sido objeto los pueblos indígenas a lo largo de su historia: “Cuando el discurso sobre la interculturalidad sirve —directa o indirectamente— para invisibilizar las crecientes asimetrías sociales, los grandes desniveles culturales internos y todos aquellos problemas que se derivan de una estructura económica y social que excluye sistemáticamente a los sectores subalternizados de nuestras sociedades, entonces es posible decir que se esté usando un concepto funcional de interculturalidad pues no cuestiona el sistema post-colonial vigente y facilita su reproducción” (Tubino, 2011a, p. 5).

Por ejemplo, se señalaba que los programas multiculturalistas auspiciados por el Banco Mundial en América Latina promovían acciones de discriminación positiva y de educación compensatoria, es decir, se auspiciaba la equidad de oportunidades “sin necesidad de hacer cambios en la estructura distributiva resultante de las políticas de ajuste estructural que el mismo Banco promueve”. Con relación a los programas de educación, se acusaba la mejora de la calidad educativa en “algunos pocos privilegiados de los sectores periféricos de la sociedad”, pero “sin atacar las causas de fondo del problema”. Así, a los programas multiculturalistas se les atribuye ser solo paliativos de problemas porque “no generan ciudadanía”; promoverían una equidad “pero desde arriba”, serían, pues, “profundamente paternalistas” (Tubino, 2011a, p. 6).

[ 261 ]

Sobre las pretensiones del interculturalismo crítico latinoamericano se ha explicado lo siguiente: “El interculturalismo crítico es sobre todo un proyecto ético-político de transformación sustantiva [gradual], en democracia, del marco general implícito que origina las inequidades económicas y culturales. A diferencia del multiculturalismo anglosajón o del interculturalismo neo-liberal busca modificar, no los efectos o los resultados finales, sino los procesos que los originan [...] Hay que subrayar lo que implica lo democrático del proyecto y lo que ello implica. Optar por métodos democráticos de transformación social es optar por impulsar los cambios que la sociedad requiere desde los espacios públicos de deliberación política que en muchas democracias liberales existen solo en apariencia, es decir, en el plano jurídico-formal. Hay que empezar por ello a democratizar los espacios públicos, es decir, a descolonizarlos de las leyes del mercado y a hacerlos inclusivos de la diversidad cultural. Este es el punto de partida” (Tubino, 2011a, p. 8) [énfasis agregado].

Siendo el interculturalismo crítico un proyecto de transformación social en *democracia*, resulta especialmente trascendente el diálogo intercultural entre las culturas en conflicto, así como el contexto en el que se lleven a cabo las deliberaciones o consensos buscados. Para que tal diálogo sea una realidad es necesario empezar por construir las condiciones que lo hagan posible, y es que un diálogo “auténtico”, es decir, un encuentro fructífero de culturas “no es posible en espacios sociales signados por la estigmatización y el conflicto”. Es que, como ya se ha expresado, mientras que el interculturalismo funcional busca promover el diálogo sin tocar las causas de la discriminación y la asimetría cultural el interculturalismo crítico busca suprimirlas para generar las condiciones que hagan posible el diálogo: “[...] hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos [...], etc., que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería solo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría de poder que reina hoy en el mundo. Para hacer que el diálogo intercultural sea un acontecimiento y no solo un concepto hay que empezar por visibilizar las causas reales del no-diálogo” (Tubino, 2008, p. 171).

[ 262 ]

El interculturalismo crítico propone, pues, cambios de “grandes proporciones”, ya que busca intervenir en la “organización política, social, educativa, en la promoción del conocimiento en su sentido más amplio y, principalmente, porque nos lleva a reformularlos en la búsqueda de la igualdad de derechos”; el interculturalismo crítico exige “que haya una gran reflexión social con la finalidad de promover un ancho movimiento de decolonización. Decolonización de culturas, mentes y actitudes” (Conceição, 2014, p. 122).

Hasta aquí, podemos señalar que el interculturalismo crítico, sobre el que venimos dando cuenta, propugna un cambio o transformación sustantiva de la actual comunidad política, que vendría exigido por principios como el de pluralismo cultural, de igualdad y de no discriminación y bajo un marco democrático. De ahí, la importancia del rol y aptitud autocrítica que le corresponderá asumir al Estado en su relación con los pueblos indígenas, especialmente si desea establecer un “verdadero” diálogo intercultural, sobre todo si la *integración nacional*<sup>5</sup> demanda un Estado imparcial (no neutral)

---

<sup>5</sup> Constitución, artículo 17, último párrafo: “El Estado (...) fomenta la educación bilingüe e intercultural (...). Preserva las diversas manifestaciones culturales y lingüísticas del país. Promueve la

frente a las culturas que coexisten en su interior; es decir, un Estado que no imponga ninguna perspectiva cultural absoluta sobre sus ciudadanos, sino, que los trate como iguales y armonice o equilibre los derechos, necesidades y aspiraciones legítimas de la sociedad mayor y de las diversas culturas del país.

### III. EL DERECHO A LA CONSULTA PREVIA COMO UN ESPACIO PARA EL DIÁLOGO INTERCULTURAL

Creemos que el derecho a la consulta previa puede coadyuvar en la concretización de las pretensiones ético-políticas del interculturalismo crítico latinoamericano, especialmente de aquellas que se encuentren relacionadas con los derechos fundamentales de los pueblos indígenas. Recordemos que el Convenio 169 busca, como se expresa en su preámbulo, *eliminar la orientación hacia la asimilación*<sup>6</sup> y que los pueblos indígenas asuman el *control* de sus propias instituciones, formas de vida, de su desarrollo económico y, de tal modo, puedan *mantener y fortalecer sus identidades*<sup>7</sup>, que han sufrido una *erosión*<sup>8 9</sup>. En tal sentido, la Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones de la OIT, con relación al derecho a la consulta, ha señalado que teniendo en cuenta “los grandes retos” a los que tienen que hacer frente los pueblos indígenas y tribales (regularización de la propiedad de la tierra, aumento de la explotación de los recursos naturales, etc.), su participación en los ámbitos que les afectan directamente “es un elemento fundamental para

[ 263 ]

---

integración nacional”.

<sup>6</sup> Párrafo 4 del Preámbulo.

<sup>7</sup> Párrafo 5 del Preámbulo.

<sup>8</sup> Párrafo 6 del Preámbulo.

<sup>9</sup> En similar sentido, el Preámbulo de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas* –instrumento también suscrito por el Estado peruano en su Párrafo 6 destaca que los pueblos indígenas han “sufrido injusticias históricas como resultado, entre otras cosas, de la colonización y enajenación de sus tierras, territorios y recursos, lo que les ha impedido ejercer, en particular, su derecho al desarrollo de conformidad con sus propias necesidades e intereses”. En el Párrafo 10 de la citada declaración también se expresa que “el control por los pueblos indígenas de los acontecimientos que los afecten a ellos y a sus tierras, territorios y recursos les permitirá mantener y reforzar sus instituciones, culturas y tradiciones y promover su desarrollo de acuerdo con sus aspiraciones y necesidades”; y en el Párrafo 18 del Preámbulo se ha señalado que la Declaración “fomentará relaciones armoniosas y de cooperación entre los Estados y los pueblos indígenas, basadas en los principios de la justicia, la democracia, el respeto de los derechos humanos, la no discriminación y la buena fe”.



garantizar la equidad y la paz social a través de la inclusión y el diálogo”, las consultas pueden ser “un instrumento de diálogo auténtico, de cohesión social y desempeñar un papel decisivo en la prevención y resolución de conflictos” (2009, p. 60). En el mismo sentido, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos ha tenido oportunidad de recomendar al Estado peruano que “ayude a potencializar el papel de las poblaciones indígenas para que tengan opciones y puedan retener su identidad cultural, al tiempo que participan en la vida económica y social del país, con respeto a sus valores culturales, idiomas, tradiciones y formas de organización social” (2000, s/p).

Así, resulta claro que el derecho a la consulta “amplía la participación de los pueblos indígenas en las políticas gubernamentales” (Ballón, 2004, p. 91), lográndose, de tal modo, el fortalecimiento de sus demás derechos. Pero no solo ello, pues en los procesos de consulta las comunidades indígenas también tienen la oportunidad de evidenciar o denunciar aquellas situaciones concretas de injusticia, discriminación, entornos de desigualdad o situaciones de afectación grave de derechos que padezcan. Por su parte, los poderes públicos, a partir de las concretas realidades que afronten los pueblos indígenas, también tendrán la oportunidad de generar condiciones de equidad, prevenir y resolver conflictos y garantizar la paz social.

[ 264 ]

También estimamos que resulta relevante aludir a la jurisprudencia del Tribunal Constitucional peruano en materia de derechos indígenas, dado el carácter vinculante de sus decisiones sobre los demás poderes públicos. Así, ha puesto de relieve que no caben los modelos asimilacionistas o que coloquen a la población indígena en una posición de subordinación respecto de la llamada sociedad “dominante”, por lo que al Estado, en su relación con los pueblos indígenas, le corresponde fomentar políticas de inclusión que respeten las diferencias culturales y su condición de ciudadanos:

- Con el Convenio N.º 169 de la OIT se pretende erradicar modelos de desarrollo que pretendían la asimilación de los pueblos indígenas a la cultura dominante [...], los pueblos indígenas han existido desde antes de la aparición del Estado peruano, sin embargo, su presencia no ha significado su visibilidad o *inclusión efectiva en las políticas de desarrollo*. Debe tenerse presente entonces el olvido histórico que estas poblaciones han padecido a fin de poder comprender no solo a los pueblos indígenas en sí, sino también a la normativa elaborada a fin de tutelar su

particular realidad sociológica, cultural, política y económica. Así, la protección otorgada por el Convenio se centra en elementos necesarios e indispensables para la conservación y *garantía de la existencia de los pueblos indígenas*, sin perjuicio de su desarrollo y voluntaria participación en la economía global [...] <sup>10</sup> [énfasis agregado].

- [...] el reconocimiento de otras culturas o identidades no debe ser confundido con políticas de asimilación. El concepto de asimilación está construido sobre percepciones que observan que otras culturas minoritarias son “menos avanzadas”, y como consecuencia de ello estarían irremediablemente destinadas a perder su identidad en un proceso de “superación cultural”, al ser absorbidas por la sociedad dominante. Por el contrario, una visión que pretenda la *integración considerando las diferencias culturales* o que plantee estrategias de tolerancia por ciudadanías diferenciadas, es más respetuosa de las realidades e identidad cultural y étnica de los pueblos indígenas. La premisa de la que se parte es que deben dejarse atrás perspectivas que situaban a los pueblos indígenas como culturas de menor desarrollo y valía, y pasar a *reconocerlas como iguales, con el mismo valor y legitimidad que la llamada cultura dominante*. Ello es un proceso que requerirá un cambio progresivo de las instituciones democráticas del Estado y la sociedad <sup>11</sup>.
- [...] [L]a historia de los pueblos indígenas en nuestro país, y en otras latitudes, ha estado marcada por la exclusión. Siendo grupos minoritarios, en diversas ocasiones han sido ignorados y violentados [...] por el propio Estado. En tal sentido, con el reconocimiento de su identidad, la inclusión pretende la *integración de los pueblos indígenas de una manera más justa, respetando la singularidad de su manera de expresar y demostrar su ciudadanía*. Esta pretensión no se enmarca dentro de perspectivas de desintegración de lo desigual o atomización, sino más bien de la integración de lo pluricultural. Así, reconociendo la herencia cultural de los pueblos indígenas, *el Convenio pretende que estos puedan desarrollarse no solo como miembros de un pueblo indígena sino también como miembros de la nación peruana*. En suma, el diálogo intercultural que es exigido por este Convenio es el elemento que atraviesa dicho

[ 265 ]

---

<sup>10</sup> STC 022-2009-PI, fundamento 14.

<sup>11</sup> STC 01126-2011-PHC, fundamento 15.

cuerpo normativo, persiguiendo con ello ya no la subordinación de una identidad dentro de otra, sino el respeto de las diversas manifestaciones culturales<sup>12</sup> [énfasis agregado].

- “[...] [el derecho a la consulta previa] tiene como finalidad incluir a un grupo humano históricamente postergado en el proceso de toma de decisiones públicas, y simultáneamente, *busca otorgarle al Estado (o, eventualmente, al particular) aquella legitimidad que sus decisiones requieren para gozar de sostenibilidad en el tiempo.* De esta forma, se garantiza que el desarrollo económico impulsado legítimamente desde el Estado, no se contraponga, sino antes bien, se armonice con el derecho de los pueblos indígenas a su bienestar y desarrollo [...]”<sup>13</sup> [énfasis agregado].

[ 266 ]

Hasta aquí, podemos afirmar que las obligaciones exigibles al Estado o a los poderes públicos en materia de derechos indígenas pueden coincidir con algunas de las pretensiones propuestas por el interculturalismo crítico latinoamericano, como sería el caso, por ejemplo, de asumir el pluralismo cultural de nuestro país en sus diferentes aspectos (social, político, etc.), relacionarse y tratar a los miembros de la población indígena como ciudadanos e integrantes de una comunidad política en la que aquellos pueden ver realizadas sus demandas, eliminar los obstáculos que les impiden ejercer sus derechos y generar las respectivas condiciones sociales, económicas y políticas que les permitan gozar de sus derechos.

#### **IV. EL RECONOCIMIENTO DEL PRINCIPIO DE INTERCULTURALIDAD EN LA LEY DEL DERECHO A LA CONSULTA PREVIA Y LA NECESIDAD DE UNA INTERPRETACIÓN PLURAL DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES.**

Llegados a este punto, corresponde absolver nuestra pregunta inicial desde una perspectiva de derechos humanos: qué debemos entender por la expresión *intercultural*, para luego conocer qué le añade ésta a la regulación del derecho a la consulta previa.

<sup>12</sup> STC 022-2009-PI, fundamentos 17 y 18.

<sup>13</sup> STC 05427-2009-PC, fundamento 57.

La misma Ley nos proporciona una respuesta inicial, al señalar que conforme con el principio de interculturalidad, el proceso de consulta “se desarrolla reconociendo, respetando y adaptándose a las diferencias existentes entre las culturas y contribuyendo al reconocimiento y valor de cada una de ellas” (artículo 4, literal b). En el mismo sentido, el reglamento de la Ley define la expresión enfoque intercultural, entendiendo que se trata del “Reconocimiento de la diversidad cultural y la existencia de diferentes perspectivas culturales, expresadas en distintas formas de organización, sistemas de relación y visiones del mundo. Implica reconocimiento y valoración del otro” (artículo 3, literal h).

La delimitación del ámbito normativo o lo que resulte exigible de las disposiciones precitadas, especialmente sobre lo referido al principio de interculturalidad —qué significa *adaptarse* a las diferentes perspectivas culturales, qué significa la valoración del otro—, exige una interpretación pluralista de los derechos y valores fundamentales que se encuentren en juego. De Sousa Santos, considerando que todas las culturas tienen versiones diferentes de la dignidad humana, sostiene que a partir de un diálogo intercultural puede establecerse una concepción mestiza de los derechos humanos:

[ 267 ]

[...] todas las culturas tienen concepciones de dignidad humana, pero no todas ellas las conciben como derechos humanos. Es, por tanto, importante aprehender las preocupaciones isomórficas entre diferentes culturas. Nombres, conceptos y visiones de mundo diferentes pueden transmitir preocupaciones y aspiraciones similares y mutuamente inteligibles. [...] [T]odas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana. Esta incompletitud deriva precisamente del hecho de que hay una pluralidad de culturas [...] Para elevar el nivel de consciencia sobre la incompletitud cultural a su máximo posible, la tarea de la construcción de una concepción multicultural de los derechos humanos es una de las tareas más cruciales. [...] [T]odas las culturas tienen versiones diferentes de la dignidad humana, algunas más amplias que otras, algunas con un mayor compás de reciprocidad que otras, algunas más abiertas a otras culturas que otras. Por ejemplo, la modernidad occidental se ha desdoblado en dos concepciones y prácticas altamente divergentes de los derechos humanos, la liberal y la marxista, la una priorizando los derechos civiles y políticos, la otra los derechos sociales y económicos. (2012, p. 356).

Por ejemplo, en la misma línea de lo anotado precedentemente, Tubino afirma que en la lengua quechua no hay una expresión que traduzca «el concepto ilustrado de “derechos humanos”»; sin embargo, esto no quiere decir que

en la cultura quechua no haya una concepción propia de la dignidad humana; lo que sucede es que dicha concepción no está tematizada en el lenguaje de los derechos»; por lo que corresponde buscar «una noción que cumpla en la cultura quechua una función análoga a la que cumple la noción de “derechos humanos” en la cultura Occidental. Para poder encontrar este tipo de equivalencias hay que haber penetrado empáticamente en ambos universos culturales». No obstante, advierte el autor, «la conmensurabilidad —es decir, las equivalencias que es posible establecer— son finitas. Es bueno reconocer que, ya que no podemos desenraizarnos de nuestro lugar cultural de interpretación, nuestras aproximaciones son siempre parciales y falibles» (2011b, p.3).

[ 268 ]

Entonces, resulta claro el valor y la trascendencia de los procesos de consulta y diálogo intercultural que se lleven a cabo, los cuales nos permitirán conocer las necesidades, demandas y aspiraciones de los pueblos indígenas, sobre todo las que se fundan en los derechos humanos. El principio de interculturalidad vendría a exigir un Estado dispuesto a adaptarse a las diferencias culturales existentes, unos poderes públicos que en su relación con los pueblos indígenas, acepten y valoren la coexistencia de otras “visiones del mundo”, pero de un modo real o efectivamente, no solo nominal, pues nos encontramos frente a una problemática que no puede ser solucionada con la sola expedición de normas jurídicas. Por ende, a partir de la confrontación de las diversas concepciones de la dignidad, el Estado podrá cumplir del modo más idóneo con sus obligaciones de respeto, protección, garantía y promoción de los derechos indígenas; así, el Estado no puede arribar a decisiones que, sin más o arbitrariamente, desconozcan los legítimos intereses de tales poblaciones, sobre todo los de naturaleza política<sup>14</sup>.

## V. UNA REFLEXIÓN FINAL.

Las exigencias del principio de interculturalidad nos llevan a pensar que los derechos humanos no pueden ser pensados *como si fueran cartas ganadoras*, sino a verlos como las *bases para la deliberación* (Ignatieff, 2003, p. 112) en la disputa moral y política entre las distintas culturas originarias del país y la cultura que expresa la sociedad mayoritaria dominante, a lo que se suma un

---

<sup>14</sup> Taylor señala que “si el hombre es un ser cultural, y hay diferencias significativas entre culturas, y si las culturas se expresan también en costumbres políticas diferentes, cada pueblo debe disponer de su propio destino político para poder expresarse integralmente” (1985, p. 60).

Estado que suele ignorar las demandas de los pueblos indígenas. Claro, no es una disputa fácil, pues conlleva toda una problemática. Por ejemplo, y para ir concluyendo, Tubino ha expresado que la ciudadanía indígena implica el reconocimiento del “derecho a ejercer los derechos y deberes que emanan de la pertenencia a la comunidad nacional y de los derechos y deberes que emanan de la pertenencia a la comunidad étnica de origen”; pero, además, anota que la complicación que surge de tal reconocimiento de derechos consiste en ponerse de acuerdo en “cómo resolver los problemas que inevitablemente surgen cuando hay colisión entre los derechos y deberes que emanan de la pertenencia simultánea a comunidades diferenciadas que no comparten las mismas jerarquías de valores, los mismos modelos de vida buena, las mismas normativas, las mismas éticas” (2008, p. 174).

## BIBLIOGRAFÍA

1. Alfaro, S. (2008). “Diferencia para la igualdad: repensando la ciudadanía y la interculturalidad en el Perú”. *Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina*. Fondo Editorial PUCP, Primera edición, abril de 2008.
2. Conceição, V. (2014). “Ciudadanía y decolonialidad en la educación brasileña”. *Número monográfico África con eñe*, Vol. 4, N° 2, Cátedra Unesco. Recuperado el 9 de marzo de 2015 de: <http://journals.sfu.ca/indexcomunicacion/index.php/indexcomunicacion/article/view/145/136>
3. Ballón, F. (2004). *Manual del Derecho de los Pueblos Indígenas. Doctrina, principios y normas*. Defensoría del Pueblo, Segunda edición, Lima, septiembre.
4. Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2000). *Segundo Informe sobre la situación de los derechos humanos en el Perú* [OEA/Ser.L/V/II.106, 2 junio de 2000]. Recuperado el 9 de marzo de 2015 de: <http://www.cidh.org/countryrep/Peru2000sp/capitulo10.htm>
5. De Sousa Santos, B. (2012). *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la posmodernidad*, Traductor: Bernal, Consuelo, Siglo del Hombre Editores.
6. Ignatieff, M. (2003). *Los derechos humanos como política e idolatría*. Paidós, Barcelona.
7. Malgesini, G. y Giménez, C. (2000). *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Recuperado el 9 de marzo de 2015 de la base de datos FONDGCAM-Coordinadora de ONG de Desarrollo de la Comunidad de Madrid.

8. Organización Internacional del Trabajo-OIT (2009), *Los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales en la práctica. Una guía sobre el Convenio núm. 169 de la OIT*. Departamento de Normas Internacionales del Trabajo, OIT. Recuperado el 9 de marzo de 2015 de [http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed\\_norm/---normes/documents/publication/wcms\\_113014.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_113014.pdf).
9. Taylor, C. (1985). “Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Complemento a la relación del profesor Mathieu”. AA.VV., *Los fundamentos de los derechos humanos*, Serbal-Unesco, Barcelona.
10. Tubino, F. (2005). “El interculturalismo latinoamericano y los Estados nacionales”. Miguel Ángel Rodríguez (compilador), *Foro de Educación, ciudadanía e interculturalidad*, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe-Secretaría de Educación Pública, México.
11. ——— (2008). “No una sino muchas ciudadanías: una reflexión desde el Perú y América Latina” [versión electrónica]. *Cuadernos Interculturales*, N° 10, Centro de Estudios Interculturales y del Patrimonio (CEIP), Universidad de Valparaíso, Chile.
12. ——— (2009). “Los desafíos de las políticas y las culturas: ¿interculturalismo o multiculturalismo?” [versión electrónica]. *Memoria*, N° 6, Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú-IDEHPUCP.
13. ——— (2011a). “Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico”. Recuperado el 9 de marzo de 2015 de la base de datos Red Internacional de Estudios Interculturales-RIDEI-PUCP.
14. ——— (2011b). “El trasfondo epistémico de los conflictos interculturales”. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, N° 11. Recuperado el 9 de marzo de 2015 de: [http://contextualizacioneslatinoamericanas.com.mx/pdf/Eltrasfondoepist%C3%A9micodelosconflictosinterculturales\\_11.pdf](http://contextualizacioneslatinoamericanas.com.mx/pdf/Eltrasfondoepist%C3%A9micodelosconflictosinterculturales_11.pdf).
15. Walsh, C. (2000). “Políticas y significados conflictivos” [versión electrónica]. *Nueva Sociedad* N° 165, enero/febrero.



---

GÉNERO







## Género, justicia e interculturalidad. Una relación problemática\*

NORMA FULLER

**Resumen:** Uno de los rasgos más saltantes del escenario político del siglo XXI es la centralidad de las diferencias culturales y de género. Ambas se fundan en la constatación de que las mujeres y los pueblos originarios que conviven en los Estados-nación han sido discriminados en base a su género o a su adscripción cultural. Sin embargo, los reclamos fundados en el género y la diferencia cultural entrañan contradicciones y paradojas ya que se fundan en el principio del derecho a la diferencia para reclamar su acceso a la ciudadanía que se funda, a su vez, en el principio de la igualdad. En esta ponencia discutiré algunos de estos *impasses* y sus consecuencias para los movimientos de mujeres de las regiones andina y amazónica en Sudamérica.

[ 273 ]

**Palabras Clave:** género, interculturalidad, derechos de las mujeres, derechos culturales

**Abstract:** *One of the salient features of the political scene in the 21st century is the centrality of cultural and gender differences. Both come from the fact that women and indigenous peoples who live within nation-states have been discriminated against because of their gender or cultural affiliation. However, demands founded on gender and cultural differences involve contradictions and paradoxes, due to being based on the principle of the right to difference to reclaim their access to citizenship which is based, in turn, on the principle of equality. In this paper I will discuss some of these impasses and their implications for women's movements of the Andean and Amazonian regions in South America.*

**Key Words:** *Gender, multiculturalism, women's rights, cultural rights.*

---

\* Publicado en: Strobele-Gregor Julianna y Dorte Wollrad (editoras) (2013). *Espacios de Género, Nueva sociedad*. Fundación Friedrich Ebert, ADLAF, pp. 57-70.

Uno de los rasgos más saltantes del escenario político del siglo XXI es la centralidad de las luchas en nombre de los derechos de las mujeres y de las minorías étnicas y naciones originarias. Estos temas se han vuelto más urgentes en las últimas décadas debido a la intensificación de las interacciones entre diferentes culturas (globalización), a la emergencia de movimientos sociales fundados en el reclamo de la igualdad de género y al surgimiento de un nuevo consenso en torno a la legitimidad de las llamadas políticas de identidad, de la diferencia y/o de reconocimiento. Estas se traducen en la lucha por la equidad de género y en la propuesta intercultural.

Ambas propuestas, la intercultural y la de equidad de género, pueden ser consideradas como intentos de perfeccionar los derechos ciudadanos y de avanzar en la lucha contra toda forma de discriminación. La perspectiva de género se funda en la denuncia de la opresión femenina, a las mujeres les habrían sido negados derechos y acceso a la ciudadanía por el hecho de serlo. Por ello, sostiene, es fundamental que los Estados asuman el compromiso de luchar contra la discriminación de la mujer y que se implementen políticas públicas destinadas a impulsar su empoderamiento.

[ 274 ]

Como consecuencia de estos debates y movimientos que buscan perfeccionar la democracia, en la actualidad la mayoría de los Estados se definen como pluriculturales y han asumido la interculturalidad y la equidad de género como ejes en el diseño de políticas públicas. Sin embargo, los reclamos fundados en el género y la diferencia cultural entrañan contradicciones que es preciso discutir de manera que estos proyectos puedan seguir adelante. Pienso que visibilizar sus desencuentros nos permitirá identificar algunos escollos que dificultan su efectiva implementación y nos llevaría a tomar en cuenta que la paradoja y la heterogeneidad son parte constitutiva de cualquier proyecto efectivamente intercultural y de género porque se trata, precisamente, de dar lugar a voces diversas y de cuestionar principios que son parte de nuestras herencias culturales.

A fin de evidenciar la condición paradójica de los proyectos intercultural y de género haré una breve descripción de cada una de estas propuestas y trataré de algunos de sus *impasses*: equidad *vs.* reconocimiento; identidad *vs.* esencialización; y derechos culturales *vs.* derechos de género. Mi intención es mostrar que se trata de procesos complejos porque enfrentan a dos principios fundamentales en la construcción de la democracia: la universalidad de los derechos ciudadanos y el respeto a la diferencia.

## EQUIDAD DE GÉNERO

En este párrafo revisaré brevemente la relación entre la noción de derechos humanos, base de la ciudadanía moderna y la perspectiva de género. Mi intención es enfatizar la estrecha relación que existe entre ambos conceptos tanto a nivel analítico como en su dimensión práctica. Los derechos humanos son la expresión jurídica de los principios centrales de la ética humanista o racional: la libertad, la igualdad, la equidad y el respeto a la diferencia. Esta tesis que en su momento se llamó *moderna, nueva, revolucionaria* sostiene que cada sujeto tiene derecho a la libertad, la autonomía, la justicia y la igualdad política, no porque ocupe un lugar privilegiado en la vida local sino simplemente en función de su humanidad. Estos ideales se traducen en normas concretas que obligan al Estado y a los particulares a permitir y facilitar el desarrollo integral de todos los seres humanos, y a garantizar el derecho de todos los miembros de una sociedad y de participar en su gestión y dirección, es decir, en la democracia política (Velásquez Toro, 1997).

Este modelo se funda en la separación entre el ámbito público y el privado que supone que la exigencia de vivir en sociedad obliga a los individuos a renunciar a parte de sus derechos individuales para constituir un conjunto de intereses comunes: la *res publica*. Ello genera una escisión entre el ámbito público frente a la cual cada sujeto está sometido a las mismas regulaciones que los demás y el ámbito privado, íntimo, que corresponde a sus cualidades únicas, no compartidas con sus conciudadanos. De este modo, al diferenciarse la esfera pública, se suponía que no todos los aspectos de la persona forman parte del bien común, hay áreas de su vida que no están incluidas en ella, bien porque se consideren propias de su “naturaleza”, de su dimensión sagrada o lo que fuere que se definiese como no regulable por las leyes humanas. Como consecuencia, emerge la concepción de una esfera pública contrapuesta a una privada. Ello porque al definirse la esfera pública como aquella que atañe a los intereses generales y concernientes a los intereses comunes de los miembros de una comunidad, aquellas esferas de la vida definidas como privadas (la familia) y aquellos rasgos catalogados como biológicos, tales como la raza, el sexo o la edad, no podían ser regulados por principios jurídicos, ya que pertenecían al orden de lo personal o lo natural. Así, que sujetos tales como los esclavos, los niños y las mujeres no podían acceder al estatuto de ciudadanos debido a que ciertas características biológicas les impedían acceder a la esfera pública.

Los derechos universales se referían a cualidades que podían hacer abstracción de las diferencias, aquellas que todos los seres humanos compartían. Ahora bien, teniendo en cuenta que las diferencias sexuales se consideraban como esenciales y naturales, se suponía que las relaciones entre los géneros estaban reguladas por leyes naturales y, por tanto, se trataba de una esfera de la vida que debía ser excluida de la esfera pública. De este modo, el camino de las mujeres al estatuto de ciudadanas estuvo particularmente dificultado porque, por el hecho de estar identificadas con la esfera doméstica, se las adscribió al orden de lo natural y de lo privado. Podríamos decir que la familia y las relaciones de género eran uno de los últimos reductos del modelo tradicional y jerárquico. Dos esferas separadas pero conformando un cuerpo único, en el que una de ellas era la cabeza, la autoridad y el representante frente al mundo exterior, y su contraparte doméstica, la responsable del bienestar interno.

[ 276 ]

Pero la lógica moderna pretende ser racional y universal, no deja lugar para las diferencias. A pesar de que los *padres* de la democracia en el mundo occidental, tanto en Inglaterra y Europa continental como en los Estados Unidos, fueron incapaces de vislumbrar y aceptar la calidad humana de las mujeres, fue la entronización de estos principios filosóficos y políticos lo que dio fundamento y legitimidad política a la protesta femenina frente al monopolio masculino de la vida económica y social.

En esa medida el movimiento de liberación de la mujer nace como una crítica profunda a la herencia de formas tradicionales de dominio y se coloca como exterior al orden político. Se trata por definición de una postura profundamente ética que se asume como la contraparte de toda forma de autoritarismo o exclusión.

En suma, gracias a que las sociedades modernas se basan en los principios de libertad e igualdad que el movimiento por la liberación de la mujer denuncia la exclusión de la mitad de la población humana de los puestos de poder y les retira derechos de decidir sobre sus propias vidas, que este movimiento se coloca como un potente factor de cambio y adquiere legitimidad. El control de los varones, que antes se concebía como parte del orden natural de las cosas, se vuelve un escándalo moral y el movimiento por los derechos de las mujeres se erige contra el patriarcado, toda vez que se funda sobre una voluntad de exclusión que es éticamente inadmisibles desde el punto de vista de la filosofía política moderna.

El cuadro actual es que las mujeres, como todas las fuerzas políticas actuantes en las sociedades republicanas modernas, se han convertido en actores políticos que reclaman su legitimidad de los principios en que se fundan (bien común y lucha contra la marginación). Sin embargo, ellas reclaman que por el hecho de sufrir de una discriminación específica, deben recibir un trato diferente al de los varones, a fin de atender las distorsiones derivadas del sexismo. Para ello se apoyan en el principio de la equidad según el cual se debe proporcionar oportunidades a todos. No obstante, esta argumentación contiene una ambigüedad porque al definirse en base a cierta diferencia, en este caso el género, están negando el principio de la igualdad.

En conclusión, la crítica surgida a partir de la propuesta moderna vuelve ilegítimo el modelo de estratificación social fundado en la diferencia. Ello supone que los criterios a partir de los cuales se fundamentó la exclusión de las mujeres pierdan sustento y se conviertan en tema de debate.

## LA PROPUESTA INTERCULTURAL

La propuesta ético-política intercultural busca perfeccionar el concepto de ciudadanía a fin de añadir a los principios ya consagrados de libertad e igualdad ante la ley, el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos originarios, culturas y grupos étnicos que conviven en las naciones-Estado. Se trataría, pues, de garantizar que todos los pueblos originarios, culturas o grupos étnicos<sup>1</sup> que conforman una sociedad vean reconocidos, de manera efectiva, sus derechos culturales. Es decir, a transmitir y reproducir su lenguaje, tradiciones, formas de organización, etc. Implica también que el Estado garantice el acceso de todos los grupos a la toma de decisiones y que se eliminen las formas de discriminación étnica o cultural.

[ 277 ]

---

<sup>1</sup> Dentro del marco de este artículo defino a los pueblos originarios como aquellas poblaciones que comparten ciertos rasgos culturales y habitan dentro de una nación-Estado desde una época previa a su fundación pero que ocupan una posición subalterna dentro de ella. Este es el caso de los campesinos quechua y aymara hablantes y de los indígenas amazónicos en América Latina. Los grupos étnicos serían aquellos colectivos que migraron a una nación-Estado cuando esta ya estaba constituida pero conservan sus tradiciones e identidades. Este sería el caso de las comunidades chinas o japonesas en el Perú y otros países de la región. El término cultura es más difícil de precisar porque se asocia tanto a las naciones-Estado como a los pueblos originarios, grupos étnicos y asociaciones. Designa a los rasgos culturales compartidos por grupos o colectividades tales como lengua, religión, origen, tradiciones, etc. Estos pueden diferenciar a ciertos grupos de otros y conducir a conflictos que deben ser negociados dentro del marco del respeto a la diferencia. Un ejemplo es el caso de comunidades religiosas que reclaman que el calendario cívico les abra un espacio para reproducir sus rituales.

Ello supone el diálogo intercultural. Este último puede resumirse en una postura que busca colocarse en el lugar del otro, entenderlo desde su visión del mundo y su jerarquía de valoraciones y, especialmente, aceptar que las diferentes culturas y etnias están interrelacionadas, se influyen mutuamente y tienen un proyecto conjunto. Se trata, pues, de asumir positivamente la diversidad cultural, de generar formas y canales para entablar un diálogo horizontal que permita negociar las diferencias, aun cuando ello suponga, en ocasiones, poner de lado las convicciones heredadas para aceptar el punto de vista y dar lugar a los intereses de los otros.

[ 278 ] Uno de los argumentos más potentes para sostener esta posición se fundan en la constatación de que la noción de ciudadanía consagrada en los sistemas políticos modernos se basa en la identificación de la cultura occidental con lo universal, la razón y el saber. En esta dicotomía las otras culturas ocupan el lugar de “otros”, cuyas definiciones de ser humano, justicia o verdad pueden ser cuidadosamente estudiados y codificados como manifestaciones de la variedad humana posible, pero nunca tomados como principios desde los cuales se legisla o se produce “leyes o verdades” generales. Sin embargo, en la práctica, estos supuestos universales implican la imposición de las nociones de justicia, saber, verdad, etc., de los grupos hegemónicos sobre los subalternos. En suma, se trata de un problema enraizado en relaciones de poder.

Consecuentemente, según propone Kymlicka (2002), una sociedad multicultural supone que se avance en la consolidación de tres requisitos mínimos: dejar de lado definitivamente la noción según la cual el Estado es la expresión jurídica de una identidad nacional y aceptar que contiene diferentes culturas tradiciones y naciones y debe representar a todas ellas. En segundo lugar, debe suprimir todas las políticas que, en nombre de la construcción de la unidad nacional, buscaban asimilar o excluir a los miembros de las minorías culturales o étnicas. Por el contrario, debe asegurarse de que todos los individuos accedan a las instituciones estatales y actúen como ciudadanos plenos e iguales en la vida política sin tener que esconder o negar su identidad cultural. Por su lado, el Estado aceptaría la obligación de acordar el mismo reconocimiento a la historia, la lengua y la cultura de los grupos no dominantes que le fue concedido a las culturas o grupos hegemónicos. En tercer lugar, reconoce la injusticia histórica sufrida por los grupos étnicos y culturas subalternos debido a las políticas de asimilación y/o de exclusión. Además, busca rectificarlas a través de políticas compensatorias y de discriminación positiva que conceda ciertas ventajas a los grupos que han sufrido discriminación a fin de que puedan superarla.

Sin embargo, implementar un proyecto intercultural que consagre la ciudadanía diferenciada no es una tarea fácil, no solo porque implica introducir cambios sustantivos en la manera en que están organizados nuestros sistemas jurídicos, económicos, educativos y así seguidamente, sino porque se trata de responder a demandas que son contradictorias entre ellas mismas y que nos conducen a ciertos *impasses*.

El problema descansa, por lo menos en parte, en el hecho de que, aun cuando la interculturalidad aparece crecientemente en el discurso, esta no tiene una base de significados estables ni, menos aún, compartidos. Por el contrario, expresa una variedad de posiciones, tanto individuales como colectivas que son muy dinámicas, y a veces se genera conflicto entre ellas. Estas posiciones construyen discursos e imaginarios diversos sobre lo propio y lo diferente, sobre la democracia, la nación y la ciudadanía. Pueden también enfrentar a culturas que tienen concepciones diferentes sobre ciertas áreas significativas tales como la fe religiosa, el estatus de las mujeres, los sistemas de herencia y así sucesivamente.

En suma, la propuesta intercultural, nos enfrenta a dificultades teóricas y prácticas de difícil solución. Por ello, visibilizar sus desencuentros y paradojas nos permitirá comprender cuáles son los escollos que dificultan su efectiva implementación y tomar en cuentas el hecho de que la paradoja y la heterogeneidad son parte constitutiva de cualquier proyecto efectivamente intercultural porque se trata, precisamente, de dar lugar a voces diversas.

[ 279 ]

### ¿RECONOCIMIENTO O EQUIDAD?

Uno de los dilemas a los que nos enfrentan los proyectos intercultural y de género es la disyuntiva entre avanzar hacia la igualdad, para superar la exclusión social y económica de los grupos subalternos, a fin de que accedan efectivamente a todas las instancias sociales que les corresponde como ciudadanos y ciudadanas; o, corregir la discriminación cultural que ha conducido a que sus tradiciones fueran subalternizadas, descalificadas y subordinadas a los principios y regulaciones de las culturas hegemónicas.

Es decir, nuestra pregunta sería ¿debemos privilegiar la equidad o el reconocimiento? (Fraser, 1997). La solución no es fácil y cada una nos enfrenta a su propia paradoja. De acuerdo con el principio de equidad, base de los



derechos ciudadanos, las mujeres y los grupos originarios, culturas y grupos étnicos que padecieron exclusión son categorías distinguibles por las secuelas negativas que dejó la historia de su subordinación y es necesario reconocer las bases de su exclusión para corregir este sesgo. Este es el caso de América Latina, donde las fronteras étnicas y culturales coinciden de manera casi exacta con los niveles de ingresos, el acceso a la salud, a la educación y las decisiones políticas. Por ello, la revisión de las raíces de las desigualdades sociales, y de una propuesta para superarla, sería un requisito indispensable para que las mujeres y las naciones y grupos étnicos que conforman un Estado puedan dialogar en pie de igualdad.

[ 280 ] Pero, si apelamos al derecho a la equidad (esto es, privilegiar las políticas sociales que buscan integrar a todos los pueblos, naciones y grupos étnicos dentro de los patrones de desarrollo económico y social del conjunto) corremos el riesgo de ignorar que los grupos culturales que padecieron de una subordinación específica en base a sus rasgos culturales (es decir que fueron privados de expresar sus creencias, practicar sus costumbres, vivir de acuerdo con su propio orden institucional) y esconderíamos debajo de factores socioeconómicos (universalizantes) la causa de su actual situación de pérdida cultural (Tubino 2002). De hecho, una política intercultural no se dirige únicamente a corregir problemas económicos, sino que busca ir más lejos y recuperar la capacidad de todas las culturas de producir verdades. Para ello es fundamental que se cuestionen radicalmente las bases estructurales de la supuesta democracia, que se rompa irreversiblemente con las concepciones falocéntricas, monoculturales y excluyentes y, que las naciones originarias y grupos étnicos presenten propuestas que interpelan a otros sectores de la sociedad (Walsh, 2002). Es decir, una política cultural radical que enfatice el derecho al reconocimiento de las diferencias culturales. Lo mismo puede decirse de las mujeres. Implementar una política que busque igualarlas a los hombres supondría ignorar que tienen ciertas necesidades propias derivadas de sus roles en la reproducción que deben ser atendidas.

Sin embargo, una aplicación estricta del derecho a la diferencia nos conduciría a tratar a las mujeres y a los grupos étnicos, culturas y pueblos originarios como categorías aparte. Caeríamos así en la misma falacia por la cual estuvieron marginados de la esfera pública. Es decir, sostener que tienen un estatuto jurídico diferente debido a sus diferencias. Más aún, si privilegiamos el derecho al reconocimiento de las diferencias culturales y de género corremos el riesgo de ignorar que, como grupos humanos, están entrecruzados por

otras determinaciones sociales, tales como la clase, la región y así sucesivamente. De este modo se los convertiría en entelequias ideales que se supone que actúan como bloques cuando, en la práctica, abrigan diferentes tendencias e intereses. Se trata de realidades muy dinámicas que cambian al ritmo de la globalización, la influencia de las organizaciones de cooperación internacional y los intereses (no necesariamente armoniosos) de sus miembros.

### ¿IDENTIDAD O ESENCIALISMO?

Uno de los debates más encendidos dentro del movimiento por los derechos de la mujer es el que divide a las llamadas feministas de la diferencia de las constructivistas. De acuerdo con las primeras, uno de los efectos más nocivos de la subordinación de las mujeres es que se ha invisibilizado su aporte y se las ha excluido de la producción de saberes y de los ámbitos de poder<sup>2</sup>. Por ello sería necesario reescribir la historia y reconstruir los saberes desde el punto de vista femenino para recuperar el lugar de las mujeres en ellos. Sin embargo, suponer que existe una manera de conocer o de actuar propia de las mujeres puede hacernos caer en el esencialismo contra el que lucha el movimiento por los derechos de la mujer precisamente porque el argumento más común para excluirla es aquel que sostiene que las mujeres son naturalmente débiles y necesitan la protección de los varones. La postura constructivista, de su lado enfatiza el hecho de que nuestras nociones sobre lo femenino y lo masculino no se derivan de la biología y, por lo tanto, la subordinación de la mujer no es consecuencia de su inferioridad congénita sino de circunstancias históricas que pueden ser revertidas. Según argumentan, lo importante en los sistemas de género no es cómo funciona la diferencia biológica, sino cómo los discursos acerca de la diferencia biológica se usan para legitimar la dominación masculina (Scott, 1988; De Lauretis, 1987). Por ejemplo ¿qué relación existe entre tener órganos sexuales femeninos y el derecho al voto? Pues bien, hasta muy entrado el siglo XX se argumentó que las mujeres no tenían capacidad para escoger a sus gobernantes porque habían nacido para ser madres y esposas. Sin embargo, el constructivismo extremo puede llevar a que se ignore la versión femenina de la historia y sus aportes a la cultura humana.

[ 281 ]

---

<sup>2</sup> Como dice Irigaray “El rechazo, la expulsión del imaginario femenino pone a la mujer en la posición de experimentarse solo fragmentariamente, en los márgenes de la ideología dominante, como desperdicio o exceso. Lo que sobra de un espejo que esta marcado por el (sujeto) masculino para reflejarse a si mismo, para copiarse a si mismo” (Irigaray, 1993: 30).

Cada posición ha aportado mucho al debate sobre los derechos de las mujeres. La postura de la diferencia permite deconstruir el falocentrismo implícito en nuestra visión del mundo y señala la importancia de recoger la versión femenina. La postura constructivista proporciona uno de los argumentos más potentes para deslegitimar la exclusión de las mujeres al demostrar que no se basa en la biología o en las necesidades de la reproducción. Una postura intermedia propone que aunque no se puede hablar de una esencia femenina, también es cierto que las mujeres han sido invisibilizadas. Por lo tanto es necesario recoger sus aportes para completar nuestra comprensión de la cultura humana, y para garantizar que ellas asuman el lugar que les corresponde en sus sociedades.

En lo tocante a los derechos culturales, a pesar de que en el lenguaje de sentido común es fácil referirse a las diferentes culturas o grupos étnicos como unidades compactas y claramente diferenciables, en la práctica no existen sistemas culturales que puedan ser entendidos como unidades coherentes y aisladas sin tener en cuenta sus interconexiones con otras culturas y sus ambigüedades y conflictos internos.

[ 282 ]

La identidad cultural, la historia que cada nación, cultura o grupo étnico reconoce como propia no es simplemente la expresión de la “verdadera historia” de cada grupo o nación, sino que puede ser entendida como el relato a través del cual cada comunidad construye su pasado a través de un ejercicio selectivo de memoria (Hall, 1995). De este modo, los conocimientos que se comparten y se construyen dentro de estos procesos no pueden ser simplemente caracterizados como ancestrales/tradicionales porque no están congelados en un pasado utópico/ideal, sino que se construyen desde el presente a partir de interpretaciones y reinenciones de una memoria histórica (Walsh, 2002).

Esta construcción se teje en un contexto en el cual el hecho mismo de determinar cuál es la auténtica expresión de cada grupo es también una forma de imponer la versión de quien lo expresa y de legitimar formas de dominio porque, el mismo hecho de decidir sobre la veracidad de un recuento, es una forma de violencia simbólica (Bourdieu, 1991). Así por ejemplo, diversos historiadores han denunciado que nuestra versión de la independencia nacional consagra la versión de la misma élite criolla mientras que ignora o coloca en posición pasiva (liberados por) a la amplia mayoría mestiza e indígena.

No obstante, los movimientos políticos que se colocan como portavoces de las poblaciones locales por lo general se fundan en la suposición de que comparten una opresión común, o son herederos de alguna tradición *auténtica*. Es decir, tienden a ignorar las diferencias y a esencializar su historia. De hecho, esta es una operación necesaria para poder avanzar sus propuestas políticas porque, para establecer los límites de la identidad de un grupo étnico o cultura, es necesario definir sus rasgos característicos y de quienes la componen. Esta operación supone inevitablemente crear límites arbitrarios y un cierto congelamiento de los rasgos culturales de cada grupo. Enfatizar lo propio es un paso necesario en los procesos de descolonización, por tanto, es central a la interculturalidad (Walsh, 2002). No obstante, una sobre-valoración de lo propio, puede alimentar el fundamentalismo e impulsar mayores divisiones y separaciones.

Paralelamente, la suposición de que existen *auténticas* tradiciones ignora el hecho de que cada actor está entrecruzado de manera diferente por diversas determinaciones de clase, raza, origen étnico o nacional y así sucesivamente. Por ejemplo, homogeneizar a sujetos que pueden tener intereses diferentes porque provienen del mismo grupo étnico o cultura puede ser una manera de ignorar sus derechos individuales. Así por ejemplo, en algunos Estados musulmanes se discrimina a las mujeres<sup>3</sup> en nombre del respeto a la tradición islámica. En consecuencia, los derechos culturales pueden abrir la puerta a nuevos conflictos entre identidad cultural y libertad individual. Esto nos lleva a la siguiente paradoja: derechos culturales *vs.* derechos de las mujeres

[ 283 ]

## DERECHOS CULTURALES VS. DERECHOS DE LAS MUJERES

La discriminación cultural y de género comparten el hecho de fundarse en ciertas diferencias para generar categorías excluidas de los derechos ciudadanos. Sin embargo, las luchas por los derechos culturales y los de género se contraponen en un punto crucial. La mayoría, si no todas las sociedades conocidas, son androcéntricas, es decir, niegan derechos a las mujeres y conceden privilegios a los varones por el hecho de serlo. Sus sistemas de creencias, políticos y jurídicos hunden sus raíces en el principio de la dominación mas-

---

<sup>3</sup> Un caso reciente fue el debate que se abrió en el ámbito mundial frente a la posibilidad de que una corte islámica en Nigeria condenase a muerte por lapidación a una mujer acusada de adulterio.

culina. Por ello existe una tensión cuando se trata de abordar el tema de los derechos de las mujeres, porque en muchos casos avanzar los derechos de la mujer vulnera costumbres muy arraigadas.

De hecho existe un fuerte debate entre quienes consideran que los derechos culturales deben tener preeminencia (Kymlicka) y quienes sostienen que los derechos de las mujeres deben primar, pues se trata de derechos humanos universales (Birgin, 2000; Moller Okinn). Los defensores de los derechos culturales pueden argumentar que los derechos universales son un producto de la cultura occidental e imponerlos es otra forma de reproducir su hegemonía (Grewal y Kaplan, 1994; Mohanty, 1994). Por otro lado, quienes abogan por los derechos de las mujeres sostienen que no es posible construir un sistema democrático si se vulneran los derechos de la mitad de la población.

[ 284 ]

Así por ejemplo, entre los awajún, un grupo indígena perteneciente a la familia lingüística de los jíbaros, caracterizados por su intenso androcentrismo, el derecho consuetudinario indígena no registra como delitos el rapto de mujeres ni la violencia doméstica porque se consideran como parte de las tradiciones familiares<sup>4</sup>. Si nos fuéramos a atener al principio de defensa de los derechos culturales tendríamos que aceptar estas prácticas. Se trata pues de una paradoja.

Sin embargo, existe una tercera vía que en primer lugar critica la suposición de que es la cultura occidental la que dio a la humanidad los criterios de razón, universalidad, experimentación y así sucesivamente. De hecho estas existen en muchas tradiciones. Por otro lado, como ya señalé, las culturas no son bloques monolíticos. En todas las sociedades existe lo que Amorós (2004) denomina “vetas de ilustración”, es decir, posturas críticas y reflexivas que ponen en cuestión las tradiciones como han sido entendidas y practicadas. Estas tendencias pueden ser el puente para el diálogo intercultural.

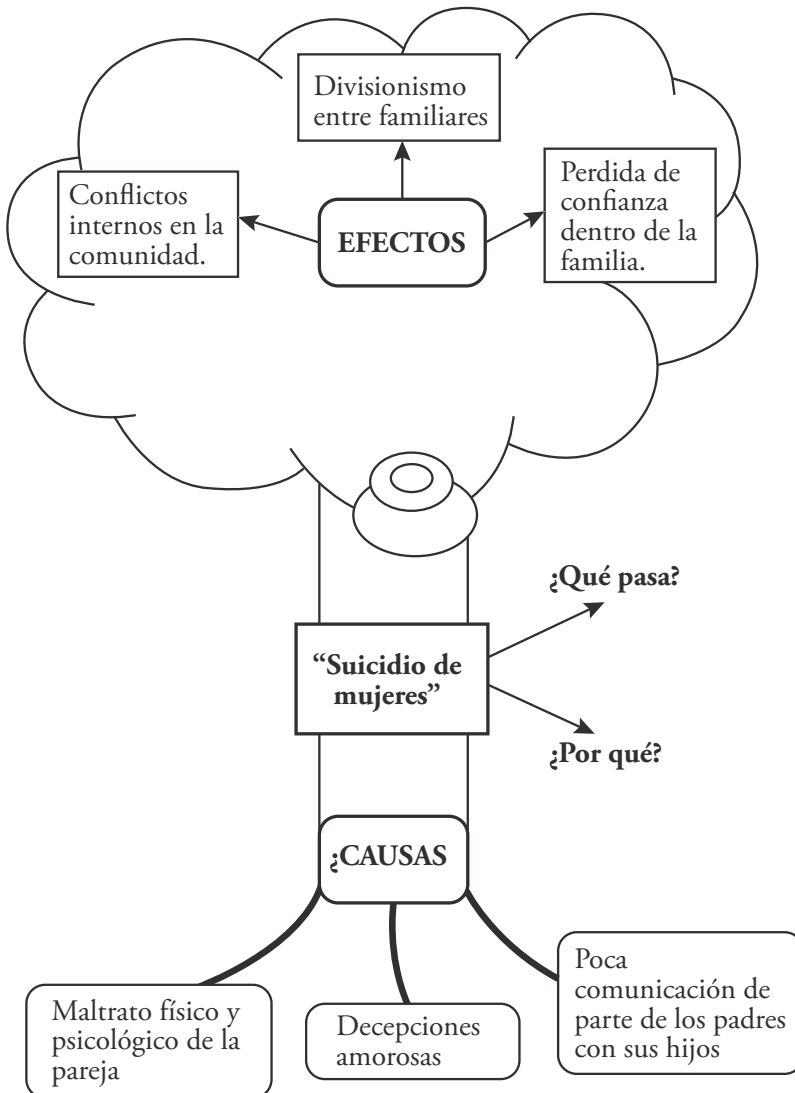
Así por ejemplo, en el año 2003, un grupo de mujeres awajún se organizó en la Federación de Mujeres Aguarunas del Alto Marañón (FEMAAM). Una de las principales líneas de acción de la Federación es el impulso a la

---

<sup>4</sup> Evidentemente tienen límites, por lo cual cuando un varón se “excede” en el maltrato a la mujer o no está “justificado”, sus parientes intervienen, en especial su padre.

reforma de los reglamentos internos de las comunidades para asegurar protección y sanción frente a situaciones que dañan a las mujeres. El tema de la violencia contra las mujeres es el punto central de sus agendas (Paredes, 2005; Fuller, 2009) y se ha convertido en un tema de debate en las asambleas comunales.

CUADRO DE DISCUSIÓN DE PROBLEMAS DE UNA COMUNIDAD AWAJÚN



Una interpretación esencialista de esta iniciativa podría argumentar que se trata de una intromisión de las ONGs feministas o del Estado peruano que viola el derecho consuetudinario. Sin embargo, ello supondría que la cultura awajún está cerrada a la interpelación y a la crítica. Una lectura más dinámica las interpretaría como movimientos contraculturales que surgen como respuesta al descontento frente a prácticas que generan inconformidad debido a que ocasionan “daños” a la vida de las mujeres.

## REFLEXIONES FINALES

La aplicación del diálogo intercultural y el avance en la dirección al empoderamiento de las mujeres más que hechos observables que se pueden alcanzar en un corto tiempo son procesos de largo alcance y de vía múltiple.

[ 286 ]

Ambos procesos implican contradicciones en la medida en que se fundan en dos principios igualmente potentes: la universalidad de los derechos ciudadanos y el derecho a la diferencia. Por un lado cabe preguntarse si es posible crear una pura cultura de la diferencia sin algún principio unitario a partir del cual se puedan construir consensos. Por el otro, es innegable que los principios universales sobre el cual se construyó el sistema político moderno fueron uno de los pilares de la dominación étnica y de género.

En consecuencia, uno de los pasos previos es aceptar que la construcción de comunidades políticas interculturales presupone que la heterogeneidad y la uniformidad coexistan como paradoja constitutiva y no como una contradicción que impide la puesta en marcha del proyecto intercultural. Supone también identificar aquellas tendencias críticas que existen en todas las tradiciones culturales para, a partir de allí, iniciar procesos de reflexión y debate.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Amorós, C. (2004). “Por una ilustración multicultural”. *Quaderns de filosofia i ciencia*, 34, pp. 67-79.
2. Birgin, H. (2000). “Identidad, diferencia y discurso feminista. Universalismo frente al particularismo”. En: Birgin, Haydée (compiladora). *El Derecho en el género y el género en el Derecho*. Buenos Aires: Biblos.

3. Bourdieu, P. (1991). "Description and Prescription, the conditions of possibility and the limits of political effectiveness". En: Bourdieu, Pierre: *Language and Symbolic Order*, pp. 127-136. Massachusetts: Harvard University Press, Cambridge.
4. De Lauretis, T. (1987). *Technologies of gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.
5. Fraser, N. (1997). *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad de Los Andes.
6. Fuller, N. (2009). *Relaciones de género en la sociedad awajún*. Lima: CARE Perú.
7. Grewal, Inderwal and Kaplan, C. (1994). "Introduction: Transnational Feminist Practices and Questions of Postmodernity". En: *Grewal Ingerwal and Kaplan, Caren (Edits: Scattered Hegemonies, Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. London: University of Minnesota Press, pp. 1-33.
8. Hall, S. (1995). "Negotiating Caribbean identities". En: *New Left review*, N° 209, pp. 3-14.
9. Irigaray, L. (1993). *An Ethics of Sexual Difference*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
10. Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Buenos Aires: Paidós.
11. Mohanty, C. T. (1988). "Under western eyes Feminist Scholarship and Colonial Discourses". En *Feminist Review*, N° 30, 1988, pp. 61-88.
12. Moller Okin, S. (1999). *Is multiculturalism bad for women?* Princeton University Press, Princeton.
13. Paredes Piqué, S. (2005). *Invisibles entre sus árboles*. Lima: Centro de la Mujer Peruana.
14. Scott, J. W. (1988). *Gender and the politics of history*. Nueva York: Columbia University Press.
15. Tubino, F. (2002). "Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva". En: *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico, pp. 51-76.
16. Velásquez Toro, M. (1997). "Participar para hacer reales nuestros derechos humanos. Mujeres, Ética y Participación Política". En: *En otras palabras. Grupo Mujer y Sociedad de la Universidad Nacional de Colombia*. Bogotá: Corporación Casa de la Mujer de Bogotá y Fundación Pro mujer, enero-junio.
17. Grupo Mujer y Sociedad de la Universidad Nacional de Colombia, Corporación Casa de la Mujer de Bogotá y Fundación Pro mujer. Bogotá.



- 18 Walsh, Elizabeth (2002). “Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”. En: Norma Fuller (editora): *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico, pp. 115-142.

## Género e injusticia intrafamiliar: aproximaciones biográficas a la violencia doméstica

JERJES LOAYZA JAVIER

**Resumen:** Pese a significar la principal manifestación de desestructuración familiar, la violencia doméstica tiende a reforzarse y multiplicarse debido a su condición intrafamiliar. El artículo busca reconocer y clasificar las manifestaciones de poderes latentes y manifiestos de este tipo de violencia, así como identificar su impacto en las mujeres adolescentes. Para ello se eligen diversos estudios de caso en la ciudad de Lima. Nos aproximamos a mujeres que oscilan entre los 13 y 16 años de edad. Se analiza su triple condición de subordinación: como mujeres, como hijas e incluso como menores de edad. Mediante testimonios, producto de entrevistas a profundidad e historias de vida, se busca identificar sus principales manifestaciones y cómo esta violencia reconfigura la vida de sus víctimas, quienes a su vez recrean en la sociedad el tipo de socialización que poseen.

**Palabras claves:** Adolescencia, amor, género y violencia doméstica.

**Abstract:** *Even if it is the main cause of family disintegration, domestic violence reinforces and multiplies itself given said domestic nature. The present article looks to recognize and classify latent power manifestations of this kind of violence, and also to identify its impact in teenage women. We will approach women between the ages of 13 and 16 to achieve these objectives, selecting various case studies. All of this within the city of Lima. Their triple condition of subordination will be analyzed: as women, as daughters and also as minors. By using testimonies acquired through in depth interviews, we seek to identify their main manifestations and how this violence reconfigures the lives of their victims, who at the same time, recreate this kind of socialization with the rest of their communities.*

**Key words:** *Adolescence, love, gender, sexuality, domestic violence.*

## 1. INTRODUCCIÓN

La violencia doméstica es la principal manifestación de la dominación masculina, así como la máxima expresión de la desestructuración familiar y la causal más saltante en la violencia juvenil; por ello, es de gran importancia ahondar en dicho fenómeno, por su naturaleza delictiva y debido a que sus principales actores son los integrantes de la propia familia, que permanecen en el anonimato y en el secreto familiar. La presente investigación busca reconocer y clasificar las manifestaciones de la violencia doméstica, identificando su impacto en las mujeres adolescentes.

[ 290 ]

Para ello, se analizan testimonios recolectados mediante instrumentos de investigación cualitativos, que se realizaron durante seis meses en la comunidad autogestionaria de Huaycán durante el año 2007. Debido a las condiciones patriarcales en las que se manifiesta dicho fenómeno en el Perú, se analizan los casos específicos de adolescentes menores de edad. Son estas las que se encuentran en mayor riesgo debido a su triple condición de subordinación, como mujeres a partir de un contexto patriarcal sumamente estructurado, como hijas a partir de un adultocentrismo segado hacia un rol protagónico del adulto, y como menores de edad a partir de un marco legal que desestima su función ciudadana debido a la edad que posee. Esta violencia no solo se limita a traumas individuales que degeneran la realización del individuo, sino que reconfiguraría la vida de sus víctimas, recreando dicho fenómeno en la sociedad.

## 2. MARCO TEÓRICO

Para hablar de violencia doméstica en el Perú es necesario contextualizar a la sociedad peruana. Tenemos, así, al autoritarismo que supone la negación de la comunicación en sentido ascendente en la familia (Mc Gregor y Rubio, 1993). Otra causa es el racismo, entendido como un código de conducta social que discrimina a las personas estableciendo reglas de superioridad e inferioridad (Mc Gregor y Rubio, 1993). Dicho racismo encuentra caldo de cultivo en un contexto en el cual los sujetos sociales recurren a un trato jerarquizador para defenderse de la discriminación, ante la carencia de instituciones y órganos del Estado (Santos, 1999). Precisamente, se señala de modo discriminatorio, que la violencia doméstica forma parte únicamente de un estilo de vida propio de identidades colectivas indígenas, identidades percibidas en algunos

casos y dependiendo de los contextos de relaciones sociales, como “salvajes”, “bárbaras” y en otros eufemísticamente como “atrasadas” (Molinari, 2008).

Otra causa la encontramos en la *socialización en el silencio* que impone callar cuando se supone habría que comunicar asuntos vinculados al propio ser (Mc Gregor y Rubio, 1993), esto se reproduce con más frecuencia en mujeres y niños. Por ejemplo en la mayoría de las familias en las que uno o los dos padres son adictos al alcohol, se realiza un encubrimiento sistemático de este hecho, con el cual los hijos deben tropezarse necesariamente, y que produce frecuentemente efectos mutilantes sobre su propio desarrollo personal (Giddens, 1992). El niño aprende a callar sus necesidades más elementales por temor a que los padres peleen y entre en crisis la unidad familiar por “su culpa” (Giesecke, 1993), esta situación se arrastra durante toda la niñez, llegando hasta la adolescencia, siendo latente un sentimiento de culpabilidad en el adolescente.

En efecto, la relación niño-adulto mínimamente empática acentúa la asimetría contribuyendo a producir en los niños un sentimiento de infravalorización y permutabilidad, donde cada niño es equivalente a otro, donde lo específicamente suyo no es reconocido y donde para hacerlo necesita someterse a las exigencias que los adultos imponen (Rodríguez, 1989). Ello produce una grave condición de subordinación por ser menor de edad y a su vez ser un adolescente inexperimentado. Este tipo de violencia se percibe aún más, cuando existe la llamada *ilegitimidad de la descendencia*, que contribuye a generar relaciones emocionales deterioradas en el hogar, particularmente en la relación entre padres e hijos, con la consecuente formación emotiva deficiente en los niños (Mc Gregor y Rubio, 1993).

[ 291 ]

La situación se agrava cuando es necesario sobrevivir en condiciones extremas de pobreza, lo cual significa no poder asumir la sobrecarga de tensión psíquica que ello implica (Rodríguez, 1989) frustrando en gran medida las posibilidades creativas en la vida cotidiana (Giesecke, 1993), generando un yo frágil, con tendencia a la depresión y a actitudes destructivas y auto-destructivas. Explica Rodríguez, que la indigencia material se transmuta en pobreza psíquica, en lacra social; forjando personalidades con estructuras yoi-cas débiles, poco diferenciales, con restricciones en el código lingüístico y en la capacidad de simbolización (Rodríguez, 1989). La pobreza no solo obliga a los hijos a trabajar, sino a callar las necesidades, porque los reclamos de los hijos pueden generar peleas de padres (Mc Gregor y Rubio, 1993). Todo ello fortalece la necesidad de una *socialización en el silencio*.

Si bien todos estos fenómenos tienen una función reproductora de la violencia en la vida cotidiana dentro de la familia (Giesecke, 1993), a todo esto se le añade la condición patriarcal en la que la mujer es postergada frente al varón, que va acompañada de violencia y represión (Mc Gregor y Rubio, 1993). La mujer es socializada con un grado de represión significativamente mayor que el varón, lo que tiende a ser una carga negativa para sus posibilidades posteriores de realización personal (Giesecke, 1993). Se trata de una dominación masculina en la cual se establecen relaciones de sentido, en donde los actos de sumisión, de obediencia, son actos de conocimiento y de reconocimiento, poniendo en juego una serie de estructuras cognitivas (Germaná, 1999). Estas relaciones de dominación se legitiman de manera que los dominados, las mujeres, se adhieren naturalmente, sin saberlo, al orden dominante (Germaná, 1999). Tendríamos una feminidad centrada en la pasividad, en la sumisión y bajo el aura de la virtud como signo de pureza y de gracia femenina. Y por otro lado tendríamos su contrario masculino centrado en la fuerza, en la sexualidad compulsiva, en la imposición y la dominación del “otro” (Álvarez, 2005).

[ 292 ]

Se encierra, explica Bourdieu (1996), a hombres y mujeres en un círculo de espejos que reflejan indefinidamente imágenes antagónicas, pero inclinadas a validarse mutuamente. Este autor explica cómo una serie de propiedades negativas que la visión dominante presta a las mujeres, como la astucia y la intuición, le son impuestas mediante una relación de fuerza que las une y enfrenta, por la misma razón que las virtudes, siempre negativas, que la moral les prescribe: como si lo curvo atrajera al engaño, la mujer que está simbólicamente consagrada a la sumisión y a la resignación no podrá obtener poder alguno en las luchas domésticas (Bourdieu, 1996). La masculinidad terminará imponiéndose por la fuerza y la verticalidad (Vich, 2001). Ser hombre en el Perú significará poder demostrar públicamente un ejercicio de poder, sin importar los extremos de violencia que tales ejercicios puedan traer consigo, cosificando pasivamente a la mujer (Vich, 2001). Esta situación hace que la mujer, como objeto discursivo, comparta las desconcertantes propiedades de toda frontera, que no está ni dentro ni fuera, que no es cultura ni naturaleza (Denegri, 1996).

En el libro *Juventud y clandestinidad en Lima* (2011), propongo una tipología que refleja una triple condición subyugante. Como hijo(a): en tanto posesión de los padres, quienes hacen cuanto desean con sus hijos e hijas. Nos referimos a un patrimonialismo perverso que repercute en el autoritarismo

como forma de imposición social. Como menores de edad: nos referimos a que al ser incapaces ante la ley, están compuestos por una inexperiencia estigmatizadora, careciendo de voz y voto en el seno familiar. Finalmente, como mujeres, debido a su género subyugado, son limitadas al trabajo servil hacia el varón, peor aún, pueden llegar a ser víctimas de violencia sexual.

En el caso del Perú, como indica el estudio de la Universidad de Piura y Navarra (2010), el 28,1% de los jóvenes viven en hogares monoparentales y el 12% carece de núcleo familiar. Se estima, además, que 8 de cada 10 casos de abuso sexual tienen como victimario a un miembro del entorno familiar de la víctima y que 6 de cada 10 embarazos en niñas de 11 a 14 años son producto de incesto o violación. Asimismo, el 33% de las mujeres entre 15 y 49 años cree que para educar a los hijos es necesario usar algunas veces el castigo físico.

Por ello es que a nivel nacional el 49% de niñas y niños reciben golpizas por parte de los padres, siendo considerada esta práctica por los propios niños y niñas como un método natural de disciplina y educación. Para el año 2010, en el Perú, de los 33 420 casos de víctimas del delito contra la honor sexual, 17 111 tienen entre 13 y 17 años, siendo 13 748 mujeres y 3 363 hombres<sup>1</sup>. Más que la estructura familiar, la calidad de la vida familiar —negligencia parental, estilos violentos de corregir o castigar, conflictos de pareja, alcoholismo y agresividad parental— está relacionada con la conducta violenta (Savenije, 2009: 39).

[ 293 ]

### 3. METODOLOGÍA

Se utilizó la teoría fundamentada, partiendo de la recolección de datos iniciales para construir los instrumentos necesarios en la búsqueda de biografías femeninas. Es mediante el análisis cualitativo, etnográfico o de narrativas donde los procesos más trágicos son capturados en forma más precisa y con mayor profundidad (Trajtenberg y Vigna, 2010). La investigación comprende datos recolectados en el año 2007 en el nivel escolar secundario, en el colegio con mayor alumnado del Cono Este de Lima, el cual, desde el punto de vista de los pobladores, era la institución educativa con mayor índice de pandillaje. Se partió de la observación participante entre los meses de marzo y diciembre

---

<sup>1</sup> Diario *El Comercio*, 22 de mayo de 2011.

del mismo año, tomando parte como actor de los acontecimientos estudiados. Se trató de una observación participante que buscaba crear la confianza necesaria para el acto confesional que representa toda técnica biográfica. A partir de dicha confianza, se construyó una relación empática, gracias a lo cual las adolescentes expresaron libremente sus motivaciones, creencias, sentimientos, estilos de pensamiento, imaginarios y concepciones ligadas a su vida cotidiana.

Las historias de vida fueron fundamentales para reflejar el impacto de la violencia doméstica en las representaciones sociales en las que se hallaban inmersas. Se eligió un total de 11 estudiantes entre 13 y 16 años, de acuerdo con su situación problemática estudiantil, ya sea en la conducta o en el aprovechamiento académico. La mayoría de casos pertenecía al turno tarde. Las entrevistas e historias de vida que se ofrecen como base a la investigación, son resultado de diversas conversaciones informales con dichas alumnas. A continuación presentamos las características etarias de las entrevistadas:

<b>Seudónimo</b>	<b>Edad</b>
Dora	14
Gianina	15
Jennifer	16
Albina	14
Pamela	14
China	16
Roxana	14
Layla	15
Reyna	14
Fanny	13
Patricia	14

[ 294 ]

El poblado elegido para la investigación fue la comunidad autogestionaria de Huaycán, que tiene más de 60 000 personas y está ubicada en el distrito de Ate, ciudad de Lima. Esta comunidad nació en medio de la violencia política, fue marcada en sus inicios (años 80) y en su constitución por el grupo terrorista Partido Comunista Peruano - Sendero Luminoso, que dejó un rastro de violencia estructural en la comunidad.

#### 4. REPRODUCCIÓN DE ESTEREOTIPOS DE GÉNERO

La violencia doméstica llega a magnitudes que socavan el interior de sus víctimas. Tal es el caso de Dora<sup>2</sup>, de catorce años de edad. En este caso se puede vislumbrar la complejidad de la violencia psicológica y física, y más aún, la forma en que este tipo de violencia reproduce discursos que se transforman en estigmas de poderosa magnitud, que dificultan un desarrollo femenino libre de prejuicios, imponiéndose a la larga un sesgo patriarcal. Dora, refiriéndose a su padre, sostiene:

*Llaman a mi casa y mi papá le dice “sueña conmigo” y mi mamá escucha. Le digo a mi mamá, mamá lo han llamado a mi papá, ella me dice sí pues será su enamorada (...) a veces mi papá no va a casa, y llega al día siguiente, porque dice que no tenía crédito y que por eso no llama para decir que no vendrá (...) supongo que tiene varias (amantes), son varias las que llaman a la casa.*

La infidelidad se convierte en una actitud propiamente masculina, casi naturalizada y soportada por una madre a cuya abnegación se suma esta tolerancia perversa. Son modelos que se viene reproduciendo en el patriarcado de nuestra sociedad, y tiene en estas escenas su caldo de cultivo. Los excesivos celos de su padre, quien le prohíbe todo tipo de amistades masculinas, van estructurando un comportamiento polígamo por parte del hombre. No se preocupará en ocultar sus relaciones extramatrimoniales, pues se siente protegido por un discurso social que lo ampara y fortalece:

[ 295 ]

*Es celoso, dice que no puedo pasear, no quiere, pero él si se va hasta el día siguiente (...) me dice “te veo con un chico y te saco la mierda, te voy a pegar todo lo que no te he pegado”.*

El dominio del padre sobre la hija rebasa el dominio de una simple paternidad. Refiere, además, el dominio del varón sobre la mujer, en este caso, un varón que insta a su hija en el comportamiento adecuado según su género. El dispositivo si bien resulta un mecanismo autoritario, estructura y asegura el servilismo femenino. En efecto, tal como observa la post estructuralista Judith Butler (2006: 29) las personas somos reguladas por el género, operando como

---

<sup>2</sup> Estudiante del segundo año de secundaria del turno tarde.



una condición de inteligibilidad cultural para cualquier persona. Para esta autora desviarse de la norma de género es producir el ejemplo aberrante que los poderes regulatorios (médico, psiquiátrico y legal, por mencionar unos cuantos) pueden explotar rápidamente para apuntalar la justificación de su propio celo regulador continuado. La coacción externa va siendo interiorizada gracias al rol estructurante de su padre. Dicho tormento tendrá en la violencia física un dispositivo acordado tanto por el padre como la madre:

*Una vez fui a la discoteca, había tomado y me agarró a golpes. Y en el suelo me pateaba, y mi mamá decía: “¡está bien, por callejera!”.*

[ 296 ]

La violencia actúa como medio para disciplinar a la hija. Ni la madre podrá representar un rol permisivo o piadoso: alentará al “jefe de la familia” para que la violencia sea aun más severa. Con “callejera” aludirá no solo al haber ingerido alcohol, sino a pertenecer a la calle antes que a su casa. Ello quebranta un valor típicamente femenino, el “ser de su casa”, es decir, comportarse de acuerdo con los valores del hogar, viviendo conforme a las necesidades del hogar. A pesar de ello, Dora desea vivir un proceso de descubrimiento a sus atribuciones femeninas libre de prejuicios, de amenazas y violencia familiar. Sin embargo, su padre en todo momento impedirá que dicho proceso exista. Él dirigirá todo el proceso a su antojo, lejos de la sociedad asediada por hombres que, como él, están dispuestos a aprovecharse de las mujeres. Analicemos cómo estigmatiza a los hombres en una clara repartición estereotipada de roles masculinos y femeninos:

*Me maquillo y me dice “pareces una puta” (Dora dice esta palabra con sumo rencor). “Y le respondo ¿seré tú?, no vienes a casa ni a dormir” y él me dice “soy hombre, y tú mujer, no compares, la mujer tiene que ser delicada, los hombres somos así”. Yo le creo en parte.*

Su padre le impone un discurso: la totalidad de hombres se reducen a su persona, en un *pendejo*, una *basura* que miente. Este discurso tiene un asidero objetivo, su comportamiento polígamo. Él se atribuye todos los derechos del engaño por ser hombre; las mujeres, en cambio, tienen la obligación de ser delicadas, increpa su padre. Ser delicada implica ser pasiva y sumisa, y mantenerse lejos de los hombres. El comportamiento es moldeado y preparado para tolerar la violencia masculina, ya que la sumisión la subordinará, convirtiendo el abuso en algo natural. Maquillarse se convierte en comportar un estigma, atraer las miradas masculinas, en alguien que busca hombres y está dispuesta a satisfacerlos. Recordemos que un atributo que estigmatiza a su poseedora

puede confirmar la normalidad de otro, y por consiguiente no es ni honroso ni deshonoroso en sí mismo (Goffman, 2003: 13). La normalidad, en nuestro caso, es el salvajismo masculino que simplifica el maquillaje como una actitud de una mujer en busca de satisfacer a los hombres.

Lo más preocupante es que, producto de los estereotipos enunciados e interpretados por su padre, Dora empieza a creer en tales discursos perversos. Dora, así, reproduce antagonismos de género, que a la larga distorsionan sus primeras nociones de la sexualidad. En efecto, nos damos cuenta que el género constituye —y no refleja— las relaciones sociales según las pautas culturales disponibles en un momento histórico determinado para significar los sexos, y es el campo primario por medio del cual se articula el poder (Golubov, 2012: 54). El género se transforma, entonces, en un conflicto de poder en donde los hombres sojuzgarán a las mujeres. Inclusive la violencia paterna será contra su madre y su familia entera, reforzando su autoridad y los estereotipos estigmatizantes:

*Más antes le pegaba (a su madre), le decía perra, basura, le contaban que había conversado con algún vecino. Ahora le grita nomás, como no alcanza la plata y mi papá no sabe, grita (...) Le dice a mi mamá, “seguro contarás cosas de mí” porque hablan mal de mi papá las vecinas. Cuando tomaba nos pegaba a todos (...) Tengo una hermanita de 4 años, otro de 11 y uno de 8 meses.*

[ 297 ]

La violencia propinada a su madre no solo era física. Insultos e injurias caían sobre ella, acusándola de engaños y de hablar mal de él, pues aquel hombre cuidaba mucho su valoración frente a los demás. Como hombre no podía estar a merced de las habladurías, de ser así, peligraba su posición preponderante sobre su familia. Los términos peyorativos como “perra” y otros alusivos se repiten constantemente para humillar a las mujeres. Vemos así el modo en que los desórdenes que se van produciendo debido a la violencia con que las adolescentes vienen siendo formadas, repercutirían seriamente en su sexualidad, elemento clave en la adolescencia. El amor es trastocado, se convierte en una amenaza en la vida de la adolescente violentada, tanto a través de violencia física y psicológica, como a través del reconocimiento de una relación tormentosa y violenta que proviene de sus propios padres. El primer acercamiento hacia los sentimientos de pertenencia familiar se convierten así en una constante amenaza a su propio yo, que se exteriorizará en los otros al momento de entablar relaciones sociales con sus pares.

La estigmatización producto de la regular interacción amorosa con diferentes hombres recae con total amonestación social sobre las mujeres, a diferencia del garbo con el que se acuña dicha actitud en los hombres. La violencia no solo podía provenir de su padre, la tía de Dora, al verla “coquetear”, cuando trabajaba ayudándola en la venta de emolientes, le pidió que no trabaje más con ella. Su padre enviaba al hermano menor a vigilarla mientras ella acudía al internet, con la obligación que le informe si conversaba con algún hombre. Los espacios privados de Dora se ven reducidos por la omnipresencia latente presta a castigarla si desobedece.

En las adolescentes este proceso se desarrolla con mayor crudeza, como era el caso de Dora, además de la violencia física que le propinaba ante actitudes que a su modo de ver quebrantaban la naturaleza correcta de toda mujer. Dora había pedido a su madre le permita tener un enamorado, y esta accedió convencer a su padre. Su padre se limitó a buscarlo para increparle una serie de amenazas. La violencia del padre, no solo se limita a su hija, amenaza contra la del enamorado, un adolescente de quince años:

[ 298 ]

*Papá fue a casa de Santiago (enamorado), y le dijo “¿qué tienes con mi hija?, ¿qué chucha te pasa? (...) Si te vuelvo a ver por mi casa, vengo y yo mismo te voy a sacar la mierda”.*

Otro caso radicalizado en que la violencia incide negativamente en la socialización de las adolescentes es el de Gianina, de 15 años de edad. Al igual que el padre de Dora, tendrá una actitud violenta hacia su hija:

*Nunca ha sido buen padre, ni para sus hijos (...) no es como un papá que te habla, ve lo material nomás (...) dice a quien sea puta, perra y todo lo demás (...) es bien insultón, se cree máxima persona y yo de chiquita he aprendido como él habla (...) pega con palo en la cara (...) cualquiera puede tener mil amigos, él piensa que todos son mis enamorados (...) él no ha sido una buena influencia para nadie.*

La actitud de su padre implica homogenizar a las mujeres bajo adjetivos que disminuyen su honra, las descalifican como seres humanos y las humillan. Tal como sostuvo Howard Becker, el proceso de rotulación o etiquetamiento es realizado por la sociedad, propiciando una especie de “profecía de autocumplimiento” (García, 1997). Los adjetivos que aminoran la

reputación de la mujer se repiten. Se trata de una ofensa que no solo establece la normalidad y *statu quo* del orden patriarcal de las cosas, además impone una etiqueta que ve su cumplimiento en el miedo de las mujeres a tener ciertos comportamientos por el miedo a lo que los demás puedan decir. De otro modo, la etiqueta dilapidará moralmente a las mujeres, siendo objeto de ofensas y todo tipo de acosos. La mujer no puede tener amigos, no puede interactuar porque ese sencillo acto social implicará un comportamiento inmoral. Es una profecía que se autocumple a partir del discurso masculino.

Una constante inseguridad se repiten en estos casos en donde existe una mezcla insana de una violencia masculina impuesta a la mujer objetivándola como medio de satisfacción y apropiación sexual y de alguna forma de impedir la impureza de una hija a la cual, a pesar de ello, el padre mancilla con el monopolio de la fuerza física. Volviendo al caso de Dora, analicemos el modo en que la odisea constante que amenaza contra toda su familia a manos de su padre, no es suficiente para que lo deje de admirar, legitimando la violencia que recae sobre ella. Reconocemos, entonces, la forma como se justifica perversamente la violencia contra la mujer-hija, la mujer-menor de edad, la mujer-niña:

[ 299 ]

*Yo no hago deportes, papá sí va, sale a correr, todo lo que hace lo hace bien eso sí (...) "son cochinas Uds." nos dice, porque se entra la mosca, "¡voy a comer esa porquería!" grita. Y todo se lo da al perro. Mi papá normal nos trata, no la trae a la enamorada, nos da lo que merecemos, pasajes para el colegio, normal, y propina (...) el año pasado cuando pinté mi mochila, me pegó, es que escribí tonterías.*

Al no poseer referentes a los cuales recurrir, ve en el padre un poder omnipotente, que todo lo puede hacer y ante el cual todos rinden pleitesía, una omnipotencia que legitima la violencia frente a los integrantes de su familia, quienes le otorgan este monopolio. Los golpes que propine, así como las ofensas que pronuncie, serán acciones justificadas, ya que sus subordinados han de "merecer" dichas penalidades. Inclusive su infidelidad es tolerada en la medida que cumpla económicamente con su familia. Si no lleva a dicha amante al hogar, todo estará bien, pues no entremezcla sus compromisos. El bien material restaría importancia a los bienes simbólicos, a la satisfacción colectiva e individual, así como al bienestar mental. El hombre es capaz de poseer ciertas atribuciones que contradicen la propia seguridad de la familia.

Al momento de explicar este proceso, podemos interpretar este modo de sentirse mujer a través de los ojos masculinos a partir del estigma. Éste genera sentimientos de vergüenza y de inferioridad entre quienes son estigmatizados. Funciona de tal forma que los estigmatizados (se) creen su condición de inferioridad ante el resto, “hacen carne la inferioridad” y aceptan la marginación como una condición “natural”. Esto contribuye al mantenimiento del “orden social” y a la reproducción de las desigualdades garantizando el lugar de privilegio del grupo que estigmatiza (Bottaro, 2012). Los hombres, ya sea con adjetivos humillantes o utilizando la fuerza física, se servirán de este dispositivo que impondrá un orden social propio del patriarcado en el que vivimos. Para Dora recibir agravios e improperios de aquel personaje al cual admira, será aún más doloroso:

*Entrevistador: ¿Cómo te sientes?*

*Dora: Normal, ya me acostumbre a los golpes, me duele más cuando me insulta, me aguanto cuando me pega, me da pena que papá nos insulte, me pone triste.*

*Entrevistador: ¿Lo peor que te ha dicho?*

*Dora: Me dice puta, perra.*

[ 300 ]

La ausencia de referentes le adjudica una visión de la sociedad inmersa en el oprobio y el poder de la violencia masculina legitimada. Carece de referentes, y está en la búsqueda de ellos. Cabe destacar que los deseos de conversar expresaban la necesidad de descargar una serie de problemas, que no podía relatar en su grupo de pares escolares, a los que denominaba “locazos” en un sentido positivo para ella, estos sirven para divertirse en una serie de manifestaciones lúdicas, más aún en una institución que ofrece grandes posibilidades para este tipo de comportamientos. A pesar de no tener interlocutores a quienes expresar su tristeza, la catarsis materializada en el tiempo compartido con sus amigos y amigas será un importante modo de aliviar las tensiones familiares. La alegría y el dinamismo caracterizaban a Dora, y demostraba sus deseos de tener a quien emular, preguntándome por alguna carrera profesional que podría seguir, o la mejor actitud que debe tomar frente a sus problemas.

## 5. EL ODIOS HACIA EL PADRE COMO HERENCIA

El conflicto familiar entre el padre y la hija puede producir un profundo rencor. Por ejemplo el caso de Jennifer, de dieciséis años de edad, odia tanto

a su padre como a su padrastro. Al primero es capaz de desearle la muerte, pues ni siquiera lleva su apellido. De igual modo, la existencia del padrastro no tiene ningún significado para ella “las cosas me rebotan, me da igual si se mueren... es más, me encantaría que se mueran, así estaría más tranquila”. La ilegitimidad de la descendencia cobra sentido, esta vez, desde la perspectiva de la adolescente, percibiéndose a sí misma como alguien ajena a toda comunión parental. Su padre nunca estuvo para ella ni para su familia, y su padrastro pelea constantemente con su madre. Se puede ver entonces, que no siempre el respeto hacia el padre permanecerá intacto.

Las violencias no son siempre las mismas, por lo cual no se les puede comparar tan fácilmente, y menos generalizar (Nateras, 2006). Posee diferentes rostros y texturas: autoinflingida (suicidio juvenil), interpersonal (familiar, de pareja, comunitaria) y colectiva (social, política y económica), además su naturaleza puede ser física, sexual y psíquica (o simbólica) (Nateras, 2006). En nuestro caso tenemos a la ausencia de los progenitores como una manifestación muy particular de violencia doméstica, en la medida que sus consecuencias llegan a potenciar los sentimientos de odio y de rencor hacia el padre ausente. Este rencor es capaz de disminuir las capacidades de amar y perdonar. Albina<sup>3</sup>, de catorce años de edad, sufrirá la ausencia del padre, quien se encuentra en la cárcel por el delito de terrorismo desde hace once años<sup>4</sup>. Ella lo extraña, pero el rencor que genera la insistencia de su padre por militar en el mismo grupo que lo llevó a la cárcel hace a Albina odiarlo:

[ 301 ]

*Me gustaría verlo, pero él no pone empeño... me duele que no quiera cambiar, he mentado he dicho que mi papá trabaja. Mi papá no está a mi lado, veo a mis compañeras y me siento mal cuando me preguntan por él. En el Perú hay muchas injusticias, yo haría lo que él hizo pero si no tuviera familia, para que no sufran por mí.*

En este caso, la hija excusa las acciones terroristas de su padre. Sin embargo antes que cualquier otro interés colectivo, colocará a la familia en un primer término, otorgándole un carácter sagrado frente al cual ningún compromiso social puede imponerse. El quebrantamiento familiar encuentra aquí su principal motivo: la ausencia del padre no se debe a una circunstancia

---

<sup>3</sup> Estudiante del segundo año de secundaria.

<sup>4</sup> Huacán fue durante los años ochentas, un importante bastión de Sendero Luminoso, considerado por ello, como zona roja. Hoy, vencido el terrorismo en el Perú, dicha comunidad ha superado dichas heridas.

inevitable, es producto de la irresponsabilidad y poco amor del padre hacia su familia, para quien es un factor secundario que interrumpe sus objetivos máximos. Los casos de ausencia de los padres, se repite constantemente, en algunas familias más que en otras. Tenemos así el caso de Pamela, de catorce años de edad, quien no sabe el paradero de su padre, por lo que no es capaz de extrañarlo: “nunca viví con él” replica.

[ 302 ] La “china” de dieciséis años de edad, tampoco es capaz de extrañar a su padre, quien murió atropellado cinco años atrás. No hubo puentes sentimentales que le permitan atesorar instantes familiares que reproduzcan un sentimiento de pertenencia. Roxana, de catorce años de edad no sabe mucho de su padre, y no sabe si es capaz de extrañarlo. El amor familiar es un bien que se construye a través de la experiencia compartida. No se hereda como un compromiso a priori, adviene al momento de convivir con aquel padre a quien se le reconoce en la medida que interviene en la socialización de las hijas y de los hijos. Más aún, su ausencia resquebraja el rol que debería cumplir como padre, lo cual conlleva a generar, por un lado, indiferencia, y por otro, un rencor que va transformándose, en algunos casos, en un odio visceral. El caso de Layla, de quince años de edad, nos permite comprender esa ausencia, que equivale a la nulidad de todo sentimiento de pertenencia familiar. Sus padres apenas la visitan una vez al mes. Inclusive durante la presencia de sus padres solía escaparse de su casa. No sabe nada de sus padres, y su hermano mayor es quien cumple el rol de darle algo de dinero.

Nuevamente el compromiso económico supone cumplir con lo que todo padre debería hacer. No se consideran los bienes simbólicos que se desprenden de la interrelación entre padre e hija, así como de la seguridad que permite la permanencia del padre en la familia como un hombre comprometido en todo sentido con su familia. Reyna, de catorce años de edad, no tiene padre y odia a su madre por la incapacidad de comunicación con ella. Ella desearía tener un padre que esté con ella, y una madre que no le replique “¡vete de la casa!”. Como estableció Callirgos, aun en las clases medias podría encontrarse esa deserción paterna, que se creía más en esos sectores con menor acceso al poder: ante las restricciones para afirmar la masculinidad mediante el acceso al poder “ante el mundo”, aún cabe la posibilidad de hacerlo en una esfera reducida (Callirgos, 1996: 49) recreándose así, el mito de la súper madre y del macho irresponsable (Callirgos, 1996: 57).

La ausencia del padre propiciará, entonces, un trastocamiento de la familia nuclear, lo cual incide en el mundo simbólico de la menor. Aunque aquel vacío sea suplido en algunas ocasiones por la madre o en otras por hermanos mayores o amigos, no puede ser reemplazado al vivir en un contexto social en donde el padre juega un rol preponderante en toda familia. La presión del concepto masificado de lo que debería ser una familia se impone y perjudica la seguridad de sí mismo.

## 6. VIOLENCIA DOMÉSTICA PRODUCIDA POR LA MADRE Y SOCIALIZACIÓN EN EL SILENCIO

La violencia doméstica tiene como principal figura al padre, quien manifiesta su rigor patriarcal ante la madre de los hijos y ante los hijos mismos. Asimismo, hemos analizado cómo ambos padres pueden compartir dicha violencia hacia los hijos. Sin embargo, ante la ausencia del padre, la presencia de la madre cobra aún mayor relevancia, más de la que representa, por ser la figura con la que más se puede identificar una hija. El caso de Fanny<sup>5</sup>, de trece años de edad, quien solo tiene a su madre, al haber sido abandonada por su padre, nos permite analizar, hasta qué punto se puede mutilar el amor filial en una adolescente y, más todavía, cómo esto puede producir una insalvable incapacidad para desarrollar una vida social plena. Fanny señala:

[ 303 ]

*Cuando mamá le pidió ayuda (a su padre), me despreció, (...) quería abrazarlo pero él no quiso, le dijo a mi mamá que no fuera su hija.*

Fanny había perdido la fe en el padre protector que quería para sí, encargándose este hombre de despreciarla como hija. Una vez más el macho irresponsable tomaba su lugar. Lo único que esta adolescente tenía era a su madre, último bastión de amor parental y, sobre todo, bastión sagrado femenino. Se reproduce, así, el mito de la súper madre. Sin embargo, lo único que recibía de su madre de cincuenta y siete años de edad eran gritos y golpes. Esta depositará sus propias frustraciones en su menor hija. Para ello se tomará como pretexto la difícil vida que ha tenido que atravesar, trabajando para sostener a sus siete hijos. Desamparada y olvidada por el padre de estos, no cesará en recriminar a sus hijos una serie de faltas, pidiéndoles en varias ocasiones, que

---

<sup>5</sup> Estudiante del segundo año de secundaria.



abandonen la casa. El mito de la súper madre no solo no tiene lugar, sino que produce un cuadro anómico muy profundo.

Para Merton hay frustraciones y tensiones, en particular en clases inferiores en las que el acceso a los medios institucionalmente permitidos es menor. Esta disparidad entre objetivos y medios, y las tensiones que produce conducen a un debilitamiento del compromiso de los hombres y de las mujeres con los objetivos culturalmente prescritos o con los medios institucionalizados, es decir una situación de anomia (Picca, 1993: 172). Producto de este cuadro su madre, en más de una ocasión, habría deseado, inclusive, la muerte de Fanny. Según comenta su hija:

*“Siempre mete la mano, tengo miedo... falta plata a veces, yo trabajo, le ayudo, le compro pantalón, un ceviche (...) dice “te voy a sacar la mierda, quiero verte lejos” dice que soy igual que una perra... Trato de hablarle pero siempre me pega (llora). Ella dice que uno aprende golpeando... vas a ser más mujercita me dice...”*

[ 304 ]

Savenije (2009: 85) concibe esta violencia como una especie de ley del gallinero, en donde unos se desquitan con aquellos(as) más vulnerables, sean mujeres, niños o ancianos, que no tienen nada que ver con la causa de la frustración. Para disfrazarla se le considerará un castigo o corrección pertinente de los padres hacia los niños o del hombre hacia su pareja. Sin embargo no es más que desquitarse mediante actitudes violentas hacia quienes esperan todo lo contrario. No hay formas de aminorar la ira de su madre. Ella vivirá siempre arrepintiéndose de la vida que tiene, la frustración combinada con un sentimiento constante de culpa, obligará a esta mujer a denominar a Fanny de diversas formas peyorativas.

Por desgracia mucha gente cree de verdad que la violencia es una herramienta imprescindible para proteger a sus hijos de los peligros que los amenazan, consideran su uso como un “mal necesario”. Para muchos padres, el castigo físico es uno de los pocos recursos que tienen para proteger a los niños contra la influencia de esos actores, aparte de ser una herramienta valorada (Savenije, 2009: 86). A la larga esta violencia se concatena con un proceso cuya magnitud es la de un círculo vicioso repetitivo.

A veces, Fanny legitima la violencia, *“ella quiere protegerme, dice que los hombres quieren tener relaciones rápido”*, interiorizando la naturaleza femenina

como “delicada” y que debe “hacerse respetar”. Paradójicamente, su madre le dice que mediante los golpes aprenderá a ser más “mujercita”, es decir, más sumisa. Su hermano es un joven delincuente, pero Fanny sostiene: “mi mamá no lo supo comprender, nunca le dijo vamos a hablar”. Aquel hermano solo recibió golpes de su madre. Ante la pregunta de por qué no denunciaba a su madre, ella respondió “porque la quiero”. En este mismo contexto, se puede reconocer la diferenciación que los auxiliares educativos, en una de las escuelas de Huayacán, hacen entre hombres y mujeres. A cada uno se le otorga un rol típicamente masculino o típicamente femenino. Por ejemplo, al momento de censurar un comportamiento femenino que causaba desorden en el aula de clases, el auxiliar recriminó:

*¿Cómo van a estar así? Ustedes son señoritas, damas y los otros, bueno... son varones...*

Para el auxiliar las mujeres son damas y no pueden encarnar comportamientos caóticos, no pueden emitir vulgaridades, ni tampoco pelearse. Todos estos comportamientos, para el auxiliar, son masculinos por naturaleza. Son estructuras prediseñadas e irrevocables. La masculinidad estaría siendo tipificada como irracional e indómita. Es un prejuicio que refuerza su actitud transgresora y recurrente; por su parte a las mujeres se les obliga a mantener una compostura “correcta” frente a los ojos del otro generalizado. Esta supuesta “delicadeza” que se repite constantemente en el discurso masculino, e incluso el femenino, incluye tolerar la violencia desatada del hombre contra sus pares y contra ellas mismas. De este modo los conceptos de género estructuran la percepción y la organización material y simbólica de toda la vida social, lo cual ya no es un poder vertical, de hombres a mujeres; sino difuso, porque se ejerce en distintos ámbitos de la vida social (Golubov, 2012: 55): la familia, la escuela, y el entorno social.

[ 305 ]

Ambos casos reflejan una rígida socialización vertical, que reproducirá un ciclo de venganza encarnada del padre o madre hacia los hijos, quienes absorberán esta presión, encontrando una serie de salidas en los amigos(as). A medida que estos tengan mayores niveles de integración, más a gusto se sentirán. Se puede identificar que los progenitores buscarán desquitarse en su propia sangre, plasmando un deseo de autodestrucción, que, lejos de reestructurar sus vidas, los llevará a reproducir su odio más profundo en la destrucción lenta y cruel de aquellos que le recuerdan constantemente sus errores, sus frustraciones y sus limitaciones: sus hijos. En nuestro caso, sus hijos.

El hogar es un lugar relativamente aislado dentro de la comunidad. Ninguno de los vecinos se metería cuando entre los miembros del hogar surgen conflictos, aunque todos lo saben perfectamente, siendo por ello una violencia aceptada por los demás (Savenije, 2009). Inclusive allí donde la policía quiere actuar, la propia familia encubrirá la falta, aludiendo al poder que tiene sobre la menor. Su minoría de edad la convierte en una víctima de su propia familia, al restarle responsabilidad a los actos en los que el menor pudiera incurrir. El caso de Patricia<sup>6</sup> nos demuestra este punto. La adolescente de 14 años fue encontrada ingiriendo alcohol, motivo por el cual fue llevada a la comisaría:

Patricia: *Si ooooo. Nos paró el toambo, pidió DNI, éramos tres jermas y un chico (...) nos llevaron pe, a la comisaría. Nos pidieron nuestros nombres, nuestra dirección, nos amenazaron, mi mamá fue a hacer chongo, le habrán contado huevadas, así dicen, qué chucha habrán dicho. Mi mamá dijo “¿qué chucha te importa, acaso tú la mantienes? Qué mierda, no te metas con mi hija”.*

Entrevistador: *¿y qué te dijo tu vieja?*

Patricia: *No me dijo ni mierda, ni hablamos.*

[ 306 ]

El caso de Patricia nos sugiere un paradigma materno capaz de convertir a la hija en una extensión de sí misma, así como en un signo de poder fortuito. No importará cuán corrompida pueda hallarse su hija en la medida que su autoridad se vea amenazada por alguna otra. Patricia es objetivada, de modo que cualquier tipo de violencia física o mental estará legitimada por la madre, dueña absoluta de su porvenir. Ni el Estado, amparado en el policía, podría ser, a modo de ver de la madre, una amenaza al intenso poder sobre sus hijos. Notamos en este punto el modo en que se incapacita a los menores de edad, dilapidando el deber categórico de reconocerles responsabilidad moral, arrancándosele el reconocimiento de la capacidad moral del sujeto de hacerse cargo de sus actos como alguien digno de derechos, y claro, de deberes (Honneth, 2010).

El autorrespeto se pierde en manos de una madre que deslegitima la autoridad del Estado y desprecia la responsabilidad de su menor hija, transformándola en un objeto incapaz de valerse por sí mismo, un objeto de su entera propiedad que, como vimos en otros casos, podrá despreciar y violen-

---

<sup>6</sup> Estudiante del primer año de secundaria.

tar. Podemos dilucidar, del mismo modo que Sennet (2003), que el contexto global capitalista nos revela a sujetos incapaces de implicarse en relaciones de respeto mutuo (en donde son capaces de mostrar una actividad propia y digna, de cuidar de sí mismos y de dar) ya que la sociedad no ha moldeado un carácter seguro en ellos. Solamente el “actor seguro” es capaz de “volverse hacia fuera” y ser más protagonista que objeto pasivo, más curioso que contemplativo. Más aun la desigualdad existente en las adolescentes mujeres menores de edad en su calidad de hijas, como extensión patrimonial de sus padres sin derecho a opinar o a ser moralmente conscientes de sus errores para convertirse en blanco de la violencia doméstica, les arranca el desarrollo de un carácter propio que alimente la autoestima y la estima social.

Además, su condición dependiente les otorga a los padres la idea de parcial o total incapacidad de la menor para cuidar de sí misma, más aun por el modelo patriarcal reinante que la subordina frente a los hermanos y hombres en general, lo que recrudece el estigma del parasitismo hacia la menor. Finalmente, para Sennet (2003) se suma a las dos anteriores una tercera condición para bloquear las formas fundamentales de ganar el respeto, la de ser víctima de piedad, lo que fácilmente puede interpretarse como desprecio. Aunque Sennet dilucida estos elementos en circunstancias de desigualdad, podemos utilizarlas en las relaciones de subordinación de las mujeres adolescentes que hemos estudiado. Abordar esta problemática genera, en muchos casos, la lástima por parte de aquellos que critican la violencia propinada contra las menores. Esta piedad torna en desprecio en la medida que es estigmatizada como algo privativo de los ámbitos más pobres de la sociedad, sin dar cuenta de que es un fenómeno que trasciende las circunstancias económicas, y refuerza el carácter transversal de la desigualdad de género en el Perú.

[ 307 ]

## CONCLUSIONES Y REFLEXIONES

La violencia doméstica analizada se manifiesta a través de un resentimiento cada vez mayor, a medida que la adolescente se aproxima a la juventud. Consideremos que se trata de un tipo de violencia que dista de cualquier otra a manos de personajes anónimos ya que rebasará las consecuencias en términos físicos para insertarse en el trauma individual de la adolescente, ya que reconocerá en sus propios familiares a sus victimarios. Ello también se concatenará socialmente, dando lugar a un orden social que, lejos de ser justo, tomará su lugar para diferenciar a las mujeres de los hombres.

La reproducción de ciertos estereotipos tanto masculinos y femeninos, que minimizan el papel de las mujeres, tienden a estructurarse en la mentalidad de las adolescentes, quienes a pesar de sentirse menospreciadas, se identificarán como tales. Como señalaría Elías (1989), producto de una psicogénesis (en el nivel psicológico) se interioriza lo que se les obliga a creer, y mediante una sociogénesis (en el nivel social) observaran que la sociedad, en buena medida, está estructurada de aquel modo. De esta manera la civilización se convierte en un proceso gradual de transición de una coacción externa a una coacción interna (Bottaro, 2012).

[ 308 ]

Los sentimientos de pertenencia familiar no solamente se corrompen debido a la violencia que dinamita la seguridad yoica de las adolescentes, además les imposibilita el vínculo con los hombres, quienes se convertirán en una amenaza constante al traslaparse el rol de aquel padre que no solo podría ser violento y autoritario, sino infiel y desleal. Estamos frente a formas de estigmatización múltiple en donde la desviación masculina es creada por la sociedad patriarcal que le otorga eminentes facilidades para corromper a las mujeres. Del mismo modo las mujeres sienten aquello como algo cotidiano, algo imposible de modificar, frente a lo cual hay que acostumbrarse estoicamente. Acatarían esta dimensión naturalizada de género asimilando su posición subalterna, potenciando una feminidad pasiva y tolerante frente a la injusticia de género.

Por otro lado, la violencia doméstica a manos de la madre, es capaz de crear desórdenes todavía mayores en las adolescentes debido a la expectativa que existe en torno al rol materno, a diferencia de la violencia propinada por el hombre hacia la mujer y la hija, debido a que es, de algún modo, digerida por una sociedad patriarcal, que tolera conductas de ese tipo. El comportamiento masculinizado en una madre tiende a recrudecer los traumas personales de las adolescentes, quienes procuran ver en la madre una garantía para su seguridad y vida futura.

Del mismo modo que es urgente crear soluciones a corto y mediano plazo para este tipo de delitos contra el cuerpo y la salud, lo es también ahondar mucho más en el pensar y sentir de las adolescentes en riesgo, las cuales pululan entre la niñez y la juventud en circunstancias riesgosas. Sin embargo hay que considerar que en algunos casos, más allá de la denuncia, vislumbran una lógica de actores estratégicos en la complejidad de sentimientos que abrigan, los cuales se convierten en una bisagra, que integra tanto violencia como

sentimientos filiales de amor por su familia, ambas situaciones se trastocan, se modifican y se reinventan. Las adolescentes no se limitan a un simple sufrimiento continuo y perenne. Son capaces de vislumbrar esperanzas y de reconfigurar sus vidas, enfrentando sus miedos, soportándolos y reciclándolos, detentando una constante reinención adolescente, junto con sus pares y en un ambiente que no deja de ser lúdico como el colegio, en la medida que este otorgue las condiciones mínimas de catarsis emocional.

Si bien el contexto familiar dinamitado por la violencia no es el más adecuado clima de convivencia, tampoco será capaz de sepultar las expectativas de estas adolescentes, que lejos de ser impasibles, abrigan lógicas de superación y de una socialización satisfactoria. Sin embargo las expectativas pueden quedar sepultadas como tales, en la medida que no haya un capital social que haga las veces de soporte emocional. Sus derechos civiles deben ser potenciados a través de un capital social que rebase las amistades etarias y le permita analizar su propia situación para comprenderla y transformarla. No creemos que ello se supere incrementando las penas y los castigos a los que incurrir en este tipo de falta. Son necesarias políticas de seguridad familiar que rebasen con creces los reduccionismos psicologistas (el individuo tiene la culpa) y sociologistas (la sociedad tiene la culpa). Hay que procurar dejar a un lado el formalismo para tener en cuenta que la fuerza invisible de la violencia inserta en la práctica implícita perversa de nuestra sociedad no se vencerá con leyes escuetas e interpretaciones escindidas de la problemática misma.

[ 309 ]

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Álvarez, R. (2005). *La masculinidad figurada*. Lima: UNMSM.
2. Bourdieu, P. (1996). "La dominación masculina". *La Ventana*, México. N° 3, pp. 1-95.
3. Bottaro, L. (2012). "El estigma en las relaciones sociales entre "grupos divergentes". Algunas reflexiones a partir de Norbert Elías y Erving Goffman". *Prácticas de oficio. Investigación y reflexión en Ciencias Sociales*, N° 9.
4. Butler, J. (2006). "Regulaciones de género". *Revista de estudios de género*, N° 26, pp. 7-35.
5. Callirgos, J. C. (1996). *De héroes y batallas, la construcción de identidades masculinas*. Lima: Demus.
6. Coulon, A. (1998). *La etnometodología*. Madrid: Ediciones Cátedra S.A.

[ 310 ]

6. Denegri, F. (1996). *El abanico y la cigarrera: la primera generación de mujeres ilustradas en el Perú, 1860-1895*. Lima: IEP.
7. Elías, N. (1989). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
8. García, G. (1997). “La Criminología en la modernidad y en la postmodernidad”. *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas*, N° 5.
9. Germaná, C. (1999). “Pierre Bourdieu: La sociología del poder y la violencia simbólica”. *Revista de Sociología*, Vol. XI, N° 12, Lima: UNMSM, pp.11-29.
10. Giddens, A. (1992). *La transformación de la intimidad*. Madrid: Cátedra.
11. Giesecke, M. (1993). “Vida cotidiana y violencia en el Perú”. En *Violencia en la región andina: Caso Perú*. Lima: APEP, pp.161-192.
12. Goffman, E. (1990). *Estigma o la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
13. Golubov, N. (2012). *La crítica literaria feminista. Una introducción práctica*. México D. F.: UNAM.
14. Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid: KATZ Editores.
15. Loayza, J. (2011). *Juventud y clandestinidad en Lima. Imaginarios y prácticas violentas*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional de San Marcos.
16. Mac Gregor, F. Rubio, M. (1993). “Síntesis sobre la violencia en el Perú y estrategias de pacificación”. En *Violencia en la región andina: Caso Perú*. Lima: APEP, pp. 256-283.
17. Molinari, T. (2008). “Sobre la invisibilización y las representaciones de lo indígena en el Perú”. *Investigaciones Sociales*, Año XII, N° 20. Lima: UNMSM, pp. 217-227.
18. Nateras, A. (2006). “Violencia simbólica y significaciones de los cuerpos: tatuajes en jóvenes”. *Revista Temas Sociológicos*, N° 11, pp. 71-101. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez.
19. Picca, G. (1993). “Una aproximación a la sociología criminal”. *Eguzkilore*, N° 7, pp. 169-175.
20. Rodríguez, C. (1989). *Cicatrices de la pobreza*. Caracas: Ediciones Nueva Sociedad.
21. Vich, V. (2001). *El discurso de la calle*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
22. Santos, M. (1999). *¿Sabes con quién estás hablando?* Lima: IDL.
23. Savenije, W. (2009). *Maras y barras*. El Salvador: FLACSO.

24. Sennet, R. (2003). *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama.
25. Trajtenberg, N. y Vigna, A. (2010). “Desistimiento: problemas conceptuales y metodológicos en la investigación del abandono del mundo criminal”. *Recso*, Nº 1, pp. 102-119.







JUSTICIA  
SOCIAL



## Justicia social, educación y desigualdad

RICARDO CUENCA

La vida de los niños y las niñas que crecen con la certeza de que irán a la universidad e incluso tendrán acceso a un posgrado es profundamente distinta de la vida que llevan los niños y las niñas que a veces ni siquiera pueden asistir a la escuela.

(Nussbaum, 2010: 31)

**Resumen:** Tradicionalmente, la educación ha sido entendida como el vehículo por excelencia para lograr que los individuos de una sociedad puedan contar con igualdad de oportunidades. No obstante, para el caso de América Latina, la región más desigual del planeta, no existe una estructura meritocrática fuerte y la “educación de calidad” está desigualmente distribuida, de modo que los factores sociales limitan o anulan los esfuerzos individuales de personas y grupos tradicionalmente excluidos. Por otro lado, la visión predominante y utilitarista de calidad educativa resulta poco efectiva para entender y atender las necesidades de poblaciones sumamente heterogéneas y desiguales. Por ello, las políticas educativas de hoy están ensayando diversas formas de lograr que el espacio educativo se transforme en un área más justa, pues justicia social y educación deben ir necesariamente de la mano en contextos sociales como el latinoamericano. En tal sentido, el presente artículo, a partir de una reflexión conceptual, busca plantear posibilidades y límites que presentan diversos enfoques sobre igualdad de oportunidades y calidad, planteando además posibles desafíos y sacrificios que los gobiernos deberán discutir para construir una educación con justicia social en nuestras sociedades.

**Palabras clave:** Justicia, calidad educativa, igualdad de oportunidades, desigualdad.

**Abstract:** *Education is considered to be one of the most important means to achieve equality of opportunity in any society. However, in the case of Latin*

*America, the most unequal region in the world, the lack of a meritocratic structure, as well as an unequally distributed education limit or even void the individual and educational efforts that entire social groups undertake, instead being socially valued by their origin, race or culture. Understanding educational quality merely in a utilitarian view has also undermined the effectiveness of educational policy and research to understand and attend the needs of heterogeneous and unequal societies. Therefore, educational policy is shifting its focus, trying to construct a socially fairer educational space, as the context suggests that social justice and education have to stay together. In that sense, this article aims to discuss the possibilities and limits that different conceptual approaches present for achieving a socially just education. It reflects on the meaning of equality of opportunity and educational quality in deeply unequal societies, and proposes challenges and sacrifices that governments will have to consider if they adopt social justice as the core of their educational systems.*

**Keywords:** *Justice, quality education, equal opportunities, inequality.*

## INTRODUCCIÓN

[ 316 ]

¿Por qué la búsqueda de vínculos entre la educación y la justicia social irrumpe en las actuales agendas de discusión, si muchos de los asuntos “propriamente educativos” no están aún solucionados del todo?

Porque el actual contexto social así lo exige y porque la finalidad educativa de construir mejores sociedades debiera mantenerse inalterable, aun cuando ciertos enfoques hayan buscado colocarse por encima de dicha finalidad. Tanto la educación para el trabajo, la educación científica o la educación para la vida, así como los enfoques constructivistas, socioemocionales, críticos, o de la pedagogía de la comprensión adquieren sentido solo cuando se orientan hacia el cumplimiento del histórico compromiso que tiene la educación en la construcción de mejores sociedades.

Es verdad que algunos países de la región no han alcanzado niveles universales de cobertura y que aquellos países que solucionaron los problemas de acceso presentan problemas de rendimiento académico de los estudiantes. Es también cierto que en los sistemas educativos latinoamericanos es posible encontrar simultáneamente prácticas pedagógicas *demodé* e intentos de cambio e innovación, y que muchos docentes aún deambulan entre los enfoques de enseñanza tradicionales y los intentos de enseñar de manera más “acorde con los tiempos”.

Estas situaciones, sin duda, deben merecer nuestra preocupación y, claro, nuestra atención. Pero es también prioritario atender a los problemas sociales de una región que crece económicamente bastante más rápido de lo que se consolida y se cohesionan como sociedad. El desafío fundamental de la educación latinoamericana está entonces en cómo educar para construir justicia social.

América Latina es la región más desigual del planeta. Con un coeficiente de Gini de 0.53<sup>1</sup>, la región latinoamericana es 19% más desigual que el África Subsahariana, 37% más desigual que el Este Asiático y 65% más desigual que los países desarrollados (Lustig, 2011). Así pues, las brechas económicas, sociales, culturales y políticas que aparecen entre ricos y pobres, entre urbanos y rurales, entre “indios” y “occidentales” se hacen cada vez más profundas, a pesar de los esfuerzos de muchos Estados, de los visibles reclamos de los movimientos sociales y de las alertas de la academia (CEPAL, 2010a, 2010b; López-Calva y Lustig, 2010; UNRISD, 2010).

Estas desigualdades son también educativas. Se reflejan, por ejemplo, en los resultados de aprendizaje de los estudiantes latinoamericanos. Según el reporte del Segundo Estudio Regional de Calidad Educativa (SERCE) producido por la Oficina Regional de Educación de la UNESCO para América Latina y el Caribe (OREALC) cuanto mayor es la desigualdad en la distribución del ingreso, menor es el rendimiento promedio de los estudiantes. Más aún, en América Latina se exhiben profundas diferencias entre los rendimientos de los estudiantes de quienes provienen de las zonas urbanas y de las rurales (LLECE, 2008).

[ 317 ]

En la actualidad, la desigualdad es un tema prioritario en las agendas de políticas públicas en la región, pues no combatirla ocasiona problemas que atentan contra la mínima cohesión social necesaria para la convivencia y el “funcionamiento” de un país. En efecto, Julio Cotler sostiene que:

Los agudos índices de desigualdad económica se acompañan con elevados niveles de pobreza y deterioro ambiental, y determinan que vastos sectores participen solo de manera restringida en el mercado y en los servicios calificados como “públicos”; que estas limitaciones bloqueen el desarrollo del

---

<sup>1</sup> El coeficiente de Gini es un valor entre 0 y 1, en donde 0 significa la igualdad perfecta y 1 corresponde a la desigualdad máxima.

“capital humano”, el crecimiento económico y la movilidad social; y, por otro lado, refuerzan las escisiones sociales y la fragmentación de lo que contribuye a consolidar la histórica segmentación y heterogeneidad de América Latina. (Cotler, 2011: 9-10).

Los Estados latinoamericanos han desarrollado múltiples estrategias para enfrentar el problema de la desigualdad, sin renunciar a modelos económicos que exhiben logros impactantes; los cuales, de otro lado, se encuentran ya instalados en el imaginario social de progreso que se tiene en la región. Estas estrategias convertidas, en la mayoría de los casos, en decisiones de políticas públicas van desde la instalación de fondos sociales de empresas extractivas para la ejecución de proyectos de desarrollo social (responsabilidad social empresarial) hasta la puesta en marcha de programas de protección social, como los de transferencias monetarias condicionadas para el alivio temporal de la pobreza.

[ 318 ]

A nivel educativo, se vienen implementando estrategias de acción afirmativa —que priorizan la atención en zonas rurales—, sistemas de cuotas en sistemas formales para estudiantes “desfavorecidos” y programas de educación intercultural bilingüe dirigidos a poblaciones indígenas.

En todas las estrategias mencionadas es un factor común que la búsqueda de calidad, la igualdad de oportunidades y la “meritocracia” sean las formas de enfrentar la desigualdad y, por lo tanto, alcanzar mayores y mejores niveles de justicia social. Este es, desde mi punto de vista, el ideal contrafáctico<sup>2</sup> de la desigualdad, incluso antes que cualquier tipo de igualdad o de formas de equidad (Cuenca, 2011).

En tal sentido, ¿es posible que bajo el marco de referencia que ofrece la muy extendida noción utilitarista de calidad, y a través de las ampliamente aceptadas estrategias de igualdad de oportunidades se pueda educar para la justicia social?

El objetivo de este artículo es identificar las posibilidades y las limitaciones que tienen estos enfoques para pensar en una educación que teleoló-

---

<sup>2</sup> Utilizo la noción de ideal contrafáctico desarrollada por Habermas (2000) y Apel (1998) en la que se define como la construcción de un parámetro regulativo con el cual pueden ser comparadas las condiciones fácticas de las sociedades para conocer, de esta manera, qué tan lejos se encuentran de ese ideal y qué tantas posibilidades se tiene de progresar hacia él.

gicamente reconozca la justicia social como una prioridad “no negociable”. Entonces, en este artículo no me ocuparé de reflexionar en sobre cómo debería ser una educación más justa o qué mecanismos debieran operar para que los sistemas educativos funcionen de manera más justa; sino que compartiré algunas ideas sobre qué caminos debiera seguir la educación para contribuir a la construcción de sociedades más justas. Y no es que no crea en la importancia y en la necesidad de desarrollar sistemas educativos más justos; por el contrario, estoy convencido de ello. Sin embargo, estoy convencido también que un sistema educativo más equitativo y justo no garantiza, necesariamente, una sociedad más justa. Se trata, pues, de un asunto de énfasis y prioridades y en ello, el papel que debiera jugar la educación en la reducción de las desigualdades es una urgencia impostergable.

Presentaré, en un primer momento, una breve noción de justicia social que servirá de marco para comprender de mejor manera la pregunta que guía este artículo. Seguidamente desarrollaré algunas ideas entorno a la calidad educativa y a la igualdad de oportunidades en educación. Lanzo después algunas reflexiones finales para animar la discusión.

Con estas primeras ideas espero contribuir a un debate que considero debe instalarse en la región de manera urgente, pues aún el 47% de niños y jóvenes latinoamericanos viven en extrema pobreza (CEPAL y UNICEF, 2010) y alrededor del 28% de los niños de la región no asisten a la escuela (PRIE, 2011).

[ 319 ]

## UNA NOCIÓN PLURAL DE JUSTICIA SOCIAL

[...] fundados en un modo de ordenación social específicamente político, solo pueden ser comprendidos por una teoría que conceptualice la representación, junto con la distribución y el reconocimiento, como una de las tres dimensiones fundamentales de la justicia.

(Fraser, 2008: 43)

En 1971, John Rawls reanimó el debate académico sobre la justicia con la publicación de su libro *Teoría de la justicia*. La construcción del concepto de justicia como equidad desarrollada por Rawls se inscribe dentro de una concepción de sociedad como un sistema equitativo de cooperación social. Por ello, es el principio de justicia el que define cuánta y qué tipo de desigual-



dad resulta socialmente legítima en un orden sociopolítico dado. Los sectores más liberales reaccionaron y Robert Nozick responde a los planteamientos de Rawls publicando, hacia 1974, *Anarquía, Estado y utopía*. Allí Nozick cuestiona la idea de sistema equitativo de cooperación bajo el argumento de que las búsquedas de igualdad social limitarían el libre ejercicio de la libertad.

Con este debate las preguntas sobre las causas y las consecuencias de la desigualdad, así como sus posibilidades de desaparición o la importancia de su existencia estuvieron (y aún están) en el centro de las preocupaciones de los más importantes filósofos políticos contemporáneos, quienes se preguntaron: ¿cuál es el problema de la desigualdad?, ¿cuál es la justicia que la debería enfrentar? Así Walzer (1993), Nussbaum (1997), Young (2000), Höffe (2003), Fraser (2008) y Sen (2010) desarrollaron —desde posiciones muchas veces opuestas entre sí— marcos teóricos de referencia sobre el significado de justicia, identificando los “nuevos” roles que juegan los actores, las nuevas formas de estructura social en la que se asienta dicha justicia y la relación de “lo moral” y “lo político” como partes constitutivas de esta.<sup>3</sup>

[ 320 ]

Las diferentes posturas de estos autores tiene un punto de encuentro: la necesidad de reconocer la pluralidad de la noción de justicia social. Esta pluralidad supone reconocer que la justicia social es una categoría que transita entre varias dimensiones, que es menos “objetiva” de lo que se pensaba y que acepta múltiples formas de ser tratada. Por lo tanto, la pluralidad de la justicia social renuncia en cierta forma al halo normativo-jurídico que la mantuvo contenida durante muchos años para cederle paso a un marco en el que los asuntos políticos se encuentran con los culturales y los económicos.

Nancy Fraser, en su libro *Escalas de la justicia* (2008), refiere esta complejidad de manera particular. Según la autora, actualmente, la justicia social se enfrenta a dos nuevos problemas: la búsqueda del equilibrio moral que debe encontrarse para respetar el valor de la heterogeneidad sin caer en el relativismo cultural, y los límites de las regulaciones de justicia para grupos sociales en proceso de desterritorialización. Que todas las personas sean sujetos de derechos que merecen la misma justicia no es solo una correcta afirmación,

---

<sup>3</sup> Para información detallada sobre la noción de justicia social recomiendo la lectura de la exhaustiva revisión bibliográfica con perspectiva histórica que Javier Murillo y Reyes Hernández (2011) desarrollan en su artículo “Hacia un concepto de justicia social”, publicado en la *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*.

sino que es el fruto de un sentido común instalado desde hace muchos siglos entre las sociedades modernas. No obstante, las actuales preguntas sobre la naturaleza de algunos colectivos sociales que buscan ser diferentes es justamente aquello que desafía a la vieja idea de ‘igualdad’ para todos los iguales. Iris Marion Young propone que el trato igual de la justicia (las leyes ciegas) perpetúan las ventajas de los grupos privilegiados (Young, 2000). Es necesario, por lo tanto, construir una noción plural de justicia, que parta del reconocimiento de las limitaciones de la tradicional balanza exacta en las medidas de justicia para pasar a una justicia reflexiva (Fraser, 2008) o una justicia particularista (Young, 2000).

El debate originado a inicios de los años setenta no solo continúa vigente, sino que se alimenta permanentemente a causa de la actual vorágine de cambios sociales. Como nunca antes, el carácter evanescente de nuestra época (Berman, 1988) reta, sin tregua, a pensar en formas de justicia social flexibles, plurales, críticas y complejas. De lo contrario, “[...] ¿en qué balanza de la justicia pueden sopesarse imparcialmente estas reivindicaciones tan heterogéneas?” (Fraser, 2008: 16).

El estado actual del debate sobre la noción de la justicia social ha incorporado nuevas dimensiones de análisis que vale la pena revisar, aunque muy someramente. A la dimensión económica, que tradicionalmente estuvo en la base de las reflexiones sobre la justicia social, se le sumaron la dimensión cultural y la dimensión política. A la redistribución de los ingresos, las rentas u otras condiciones económicas (Champernowne y Cowell, 1988) —considerado el camino más directo para combatir las desigualdades— se le sumó el reconocimiento de las identidades —y sus consecuentes diferencias— y posteriormente la representación de esas identidades (muchas veces pobres y minoritarias) en la vida política de las sociedades.

En efecto, a inicios de los noventa, la aparición del texto de Charles Taylor (1993), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, permitió que los conceptos de reconocimiento, diferencias e identidades sean incorporados en el debate sobre la justicia y la igualdad. Le siguieron a Taylor los estudios sobre ciudadanías multiculturales de Will Kymlicka (1996) y las reflexiones conceptuales de Axel Honneth (1997) sobre la dimensión política del concepto de reconocimiento.

En este rico proceso de producción académica participaron también un grupo importante de filósofas feministas como Iris Marion Young, Judith Butler y Nancy Fraser; y fue justamente con esta última con la que Axel Honneth inicia un debate que permitió reconocer, finalmente, que redistribución y reconocimiento son categorías constitutivas de la justicia social (Fraser y Honneth, 2006).

De manera casi previsible, las “luchas por la identidad” tuvieron una expresión complementaria a las luchas por la redistribución y el reconocimiento. La dimensión política entra en juego sumando una lucha más: la representación de dichas identidades en la vida social, económica, política y cultural. Supuso pues formar parte del proceso de toma de decisiones no como una “voz pasiva”, sino que, por el contrario, de una manera protagónica (Young, 2000).

[ 322 ]

Así pues, a modo de colofón, la noción de justicia social se asienta sobre la base de una tríada compuesta de manera “equitativamente proporcional” por la redistribución, el reconocimiento y la representación. Si algunos de estos procesos no logra desarrollarse o se ve limitado por decisiones de poder, entonces estaríamos asistiendo a formas de desigualdad o, mejor aún, de injusticia social. Por lo tanto, justicia social es mejor distribución económica, mejor reconocimiento del valor de las diferencias y mayor representación en la vida social.

## IGUALDAD DE OPORTUNIDADES

La igualdad de oportunidades reposa sobre una ficción y sobre un modelo estadístico que supone que, en cada generación, los individuos se distribuyen proporcionalmente en todos los niveles de la estructura social sean cuales fueren sus orígenes y sus condiciones iniciales.

(Dubet, 2011: 54)

Asentado en el núcleo mismo de las ideas liberales, la igualdad de oportunidades se constituye en uno de los discursos más extendidos y aceptados sobre las formas posibles de alcanzar justicia social. Su principal y más cautivante argumento es que todos tenemos las mismas posibilidades de progresar en la vida y, por lo tanto, todos somos fundamentalmente iguales. Así, la igualdad de oportunidades se constituye en una forma directa de

plasmar el ideal de igualdad de la modernidad: el uso de la razón (Habermas, 2008).

Analizar qué tanto la igualdad de oportunidades contribuye a la construcción de justicia social supone mirar con cierto detenimiento dos premisas que se ubican en las bases del concepto de igualdad de oportunidades: la convicción de que es posible moverse en el “espacio social” a partir de los esfuerzos individuales (Dubet, 2011); y que el talento, estimulado y desarrollado, es “premiado”, en el marco de un sistema meritocrático de ordenamiento social (Wallerstein, 2005).

Luego de los diagnósticos necesarios para ubicar a quienes no tienen “las oportunidades” (se trata siempre de los grupos tradicionalmente excluidos) es preciso diseñar un conjunto de estrategias que contribuyan a ofrecerles esas oportunidades que les faltan para llegar lo más preparados posibles a la línea de partida de la carrera por una vida mejor. Tal como lo afirmó Roemer (1998), existen variables individuales como el esfuerzo, la predisposición para asumir riesgos, el trabajo duro y el talento que juegan un papel fundamental en la consecución de esa “vida mejor”. Sin embargo, este constructo se enfrenta a un conjunto de evidencias que determinaban que ambas premisas: el esfuerzo individual y el orden meritocrático coexistían con asuntos estructurales que limitaban el éxito prometido. “En este modelo, la justicia ordena que los hijos de los obreros tengan el mismo derecho de convertirse en ejecutivos que los propios hijos de los ejecutivos, sin poner en cuestión la brecha que existen entre las posiciones [sociales] de los obreros y de los ejecutivos.” (Dubet, 2011: 12).

[ 323 ]

No es novedad que la educación es una de esas estrategias que más directamente aportan a que todos estemos en las mejores condiciones posibles en el momento de llegar a ese partidador. Así, la aparición de políticas compensatorias, programas de acción afirmativa, normas de erradicación del trabajo infantil, proyectos de educación para pueblos indígenas, estrategias de atención más universal y más temprana a los niños fueron las más importantes apuestas de los Estados latinoamericanos para ofrecer dichas oportunidades.

Uno de los aportes más importantes del polémico Informe Coleman (Coleman *et al.*, 1966) fue haber colocado en la discusión educativa el tema de la igualdad de oportunidades. Más allá de las críticas —muchas veces justificadas, sobre todo en lo relacionado con los asuntos metodológicos—, el

Informe Coleman puso de manifiesto que la educación y la escuela no son espacios “asépticos”, pues la presencia de variables socioeconómicas y culturales jugaba un papel importante (aunque no determinante) en el éxito educativo.

Las razones expuestas por Bourdieu y Passeron (2001) durante la década de los años setenta sobre la participación de la escuela es la reproducción de los privilegios culturales —que luego se transformarían en los distintos *capitales* (Bourdieu, 2000)— son argumentos vigentes que juegan en contra de la igualdad de oportunidades. Resultaba pues, que la educación para la justicia social requeriría, más allá de su sola existencia, acreditar el suficiente (y mejor) capital cultural; ese que permitiera distinguirse de entre los demás. La pregunta por si la educación y la escuela eran efectivamente factores de emancipación y promoción de las personas (Bourdieu y Passeron, 2003) se constituyó en un referente crítico que “contaminó” la asepsia educativa.

[ 324 ]

En el 2007, la publicación de los resultados de la Encuesta de Cohesión Social en América Latina (ECOSOCIAL) reveló que el esfuerzo y el trabajo son los recursos más importantes para aspirar a una mejor calidad de vida. Junto con esta valoración de tipo más individual, el papel de la familia y lo comunitario es resaltado con igual importancia. Sin embargo, a pesar de esta percepción positiva, todavía subsiste en el imaginario de la población un pesimismo respecto a las posibilidades de que una persona pobre abandone esa condición. Si bien la meritocracia es resaltada, tal parece que persiste la idea de que en realidad las oportunidades no son iguales para todos. Existe, pues, una relación entre el origen social y el éxito en el sistema escolar, que se traduce en la posibilidad de conseguir un título que posibilite acceder a un mejor trabajo (Bourdieu, 2000).

El asunto parece complejo. En un reciente reporte sobre la evaluación de uno de los más emblemáticos programas de igualdad de oportunidades educativas: el Programa de Becas de Oportunidades del Distrito de Columbia (OSP) en la capital de los Estados Unidos, Patrick Wolf (2011) concluye que el Programa de Becas ha logrado que los estudiantes menos favorecidos cuenten con mejores recursos educativos a su disposición. Sin embargo, “¿Quiere decir esto que el OSP del DC sirvió a la justicia? Me temo que inevitablemente habrá diferentes opiniones en respuesta a esta pregunta.” (Wolf, 2011: 23). Para el caso latinoamericano, Morduchowicz (2003) constató que la igualdad de oportunidades en el acceso no eliminaba las disparidades iniciales.

No obstante, el discurso de la igualdad de oportunidades permanece en las decisiones de políticas educativas. De esta manera, la escuela es por excelencia la institución que desarrolla de manera más sistemática, estrategias de igualdad de oportunidades; aun cuando la masificación educativa continua dejando como saldo brechas entre los aprendizajes de los estudiantes.

François Dubet (2011) sostiene categóricamente que el problema de la igualdad de oportunidades en educación proviene de una paradoja del propio modelo. “Más se cree en la igualdad de oportunidades, más se confía a la escuela la abrumadora misión de realizar en cada nueva generación. Pero más se adhiere a esta utopía, más se piensa que las jerarquías escolares son justa y se deben solo al mérito individual.” (Dubet, 2011: 84).

A partir de ello, ¿qué requerimos hacer para que, en nombre de la igualdad de oportunidades, no convirtamos la educación en un simple “mercado escolar”?, ¿qué alternativas debemos desarrollar para que el “individualismo” no desplace a la acción colectiva y sea, a la vez, “justo”?, ¿cuánta meritocracia estamos dispuestos a abandonar en nombre de una mejor justicia social?

[ 325 ]

#### **CALIDAD UTILITARISTA<sup>4</sup>**

[...] se obtiene un resultado social juntando datos a partir de vidas individuales, sin considerar los límites que dividen dichas vidas como de especial importancia para los propósitos de la elección.

(Nussbaum, 1997: 40)

A principios de la década de los años ochenta, la noción de calidad irrumpió en el discurso educativo como producto de los buenos resultados que había logrado en los campos de los negocios y la administración.<sup>5</sup> La carta de presentación con la que la noción de calidad se instaló en las bases de las decisiones de las políticas educativas fue su carácter ordenador en la

---

<sup>4</sup> El utilitarismo es una corriente filosófica cuya finalidad es desarrollar un marco teórico para la moralidad. *Grosso modo*, plantea como argumento teleológico que la sociedad debe buscar el máximo bienestar para el máximo número de personas. La utilidad o principio de la mayor felicidad es, entonces, concebido como un fundamento moral.

<sup>5</sup> El primer registro a nivel de acuerdos internacionales se encuentra en uno de los objetivos del Proyecto Principal de Educación para América Latina y el Caribe auspiciado por la OREALC-UNESCO y cuya primera reunión se realizó en Quito, Ecuador, hacia 1981.

identificación de aquello que está bien, así como de aquello que no lo está; su valor comparativo; y el “paquete tecnológico” que traía consigo y que incluía las formas “objetivas” para determinar (cuantificar) los niveles alcanzados de “eso que estaba bien”.

Esta potente noción se instaló así en las políticas públicas y en el imaginario social. ¿Es acaso posible estar en contra de calidad en educación? No obstante, la noción de calidad fue incorporada en el pensamiento educativo de manera automática; es decir, sin las suficientes reflexiones sobre cómo debería ser “adaptada” a las características del proceso educativo. “calidad de la Educación’ se produjo históricamente dentro de un contexto específico. Viene de un modelo de calidad de resultados, de calidad de producto final [...]” (Aguerrondo, 1993).

[ 326 ]

Emilio Gautier (2007) sostiene que la noción de calidad de la educación tiene un problema “de base”; en su núcleo se encuentran las ideas utilitaristas. Sobre la base de las reflexiones que Martha Nussbaum (1997) hace sobre el utilitarismo en su brillante texto “Justicia poética”, Gautier afirma que los problemas principales de la “calidad educativa utilitarista” son que, por un lado, los componentes básicos del utilitarismo: conmensurabilidad, adición, maximización y preferencias exógenas adquieren rango normativo dentro de los sistemas educativos y, por otro lado, que un modelo de educación de calidad debe promover que los seres humanos actuemos racionalmente ante los desafíos y las decisiones de la vida.

Las grandes virtudes de la noción de calidad, —factores fundamentales en el desarrollo productivo de muchos países europeos, asiáticos y de los Estados Unidos— se diluyeron en la complejidad de los asuntos educativos, y el propio concepto de calidad devino en un asunto impreciso y confuso (Edwards, 1991); aunque no por ello dejó de ser uno de los temas que más interés suscitó en el ámbito educativo, provocando esfuerzos políticos y académicos por definirlo y concretizarlo (Dussel, 2007).

De esta manera, el discurso de la calidad educativa fue el elemento fundamental en la formulación de las políticas educativas de las llamadas reformas neoliberales de los años noventa. Sea como el gran objetivo que se propuso lograr o como el orientador de acciones concretas, fue en nombre de la calidad que se tomaron las más importantes decisiones de política educativa. Esta situación permitió que los sistemas educativos ordenen y reorganicen

sus procesos, identifiquen de manera más clara sus metas, pero también que consideren —porque así lo requiere el modelo de calidad (utilitarista) de la educación— que la educación es un proceso igual para todos, sin importar el contexto en el que se da, ni las características de quienes participan en él.

En contraposición a esta extendida idea de calidad educativa —y a la luz de los resultados obtenidos de los indicadores calidad impuestos por el propio modelo— aparecieron perspectivas de corte más humanista que, partiendo del reconocimiento que la calidad educativa es un concepto complejo, sostienen, por ejemplo, la importancia del derecho y la diversidad (OREALC-UNESCO, 2007). Así, el enfoque de derechos y el enfoque intercultural se convierten en marcos alternativos para definir calidad educativa. En acuerdo con Bonifacio Barba, estos enfoques alternativos tienen la gran ventaja de que “la cuestión de la calidad de la educación tiene una virtud perenne: nos hace volver la atención a los individuos, a las personas en tanto poseedoras originarias del derecho a la educación y, por ello, a ocuparnos de las vicisitudes de tal derecho, del cual depende la vida de las sociedades.” (Barba, 2007: 22).

Sin embargo, las bondades que estos enfoques presentan no han logrado ser razones suficientes como para ocupar un espacio protagónico en las decisiones de política. De hecho, y tal como lo afirma la UNESCO, ambas maneras de entender calidad, la utilitarista y las alternativas, coexisten en muchos sistemas educativos de la región.

[ 327 ]

La primera concibe la educación como la base de la convivencia y la democracia, dando importancia a las dimensiones ciudadanas, cívicas y valóricas. La segunda se relaciona con los efectos socioeconómicos de la educación, en términos de limitaciones o aportes al crecimiento económico, el acceso a empleo y la integración social. (OREALC-UNESCO, 2007: 26).

Las discusiones sostenidas alrededor de las diversas formas de comprender calidad educativa abrieron la posibilidad de incorporar otros elementos, tal como el concepto de equidad. Reimers (2000) y López (2004) coinciden en señalar que la década de los 90 trae consigo una serie de cambios en la formulación de las políticas estatales y reformas en las organizaciones encargadas de estas. Las áreas sociales reciben especial atención y entre estas la educación es considerada central como motor del desarrollo social y factor de integración económica al agregar valor a los procesos productivos basados en el conocimiento. Al lado de conceptos como calidad o competitividad, la equidad



empieza a ser una idea importante en el desarrollo de las políticas educativas. Va dejando de asociarse a la igualdad de oportunidades con una medición de acceso, para enfocarse más en los resultados educativos, haciendo énfasis en la necesidad de atender específicamente las carencias desiguales. Esto en parte nace de la constatación de que el igualar la oferta de recursos educativos para grupos realmente heterogéneos derivaba en una mayor exclusión de los más vulnerables. “La noción de equidad renuncia a la idea de que todos somos iguales y es precisamente a partir de este reconocimiento de las diferencias que se propone una estrategia para lograr esa igualdad fundamental.” (López, 2005: 68).

Esta entrada, la del reconocimiento de la equidad como elemento clave en la definición de calidad educativa<sup>6</sup> me anima a concluir esta sección preguntando: ¿qué tan compatible es educar para la justicia social al amparo de una noción de calidad utilitarista?, ¿a cuánta estandarización, normalización, *benchmarking*—factores constitutivos de la calidad utilitarista— estamos dispuestos a renunciar en nombre de una plural justicia social?, ¿cuánto esfuerzo estamos dispuestos a realizar para buscar “formas de calidad” que, sin perder su esencia estructurante y ordenadora, reconozca que el *rational choice* no es la única forma de resolver los problemas de la vida?

[ 328 ]

## REFLEXIONES FINALES

A la luz de lo revisado, vuelvo a la pregunta inicial. ¿Es posible que bajo el marco de referencia que ofrece la muy extendida noción utilitarista de calidad y a través de las ampliamente aceptadas estrategias de igualdad de oportunidades se pueda educar para la justicia social?

Sin renunciar a la búsqueda de la calidad y al ofrecimiento de oportunidades, resulta fundamental contar con nuevos marcos de referencia que reconozcan que no siempre la calidad debiera ser utilitarista y que las oportunidades operan en un contexto imperfecto.

---

<sup>6</sup> En la actualidad, América Latina es un escenario particular en el que conviven, al menos, tres discursos que relacionan calidad y equidad. Basada en la educación como derecho, encontramos la propuesta de la OREALC-UNESCO (2007), que considera a la equidad como una característica fundamental de la calidad. De otro lado y considerando el ámbito socioeducativo, el IIPPE-UNESCO (López, 2005) ubica a la equidad como una condición fundamental para alcanzar calidad. Finalmente, la propuesta del Banco Mundial (Vegas y Petrow, 2008) persiste en entender la equidad como la aspiración o fin último que se alcanzaría, en tanto se obtenga calidad.

Colocar la justicia social en el centro de las preocupaciones teleológicas de la educación requiere de decisiones fundamentales que impacten en el “día a día” educativo. De lo contrario, se corre el riesgo de alimentar un discurso retórico que producirá una permanente frustración en los sistemas educativos.

En primer término, debe tenerse absoluta claridad que apostar por una educación para la justicia social es una decisión difícil que requiere de un trabajo interinstitucional. De un lado, la desigualdad es en América Latina un antiguo y pesado legado que ha venido determinando en cierta forma la persistencia de dichas desigualdades.

La desigualdad secular que padece América Latina y el Caribe está muy enraizada en la historia de la región y se remonta a los privilegios de las élites en los tiempos coloniales y la negación de derechos en función de categorías raciales y estamentales para la inmensa mayoría de la población. (CEPAL, 2010a: 45).

Por otro lado, la heterogeneidad que caracteriza a los grupos sociales (o clases o estamentos) genera nuevas dificultades en el combate de la desigualdad. Las metas a las que se prometía llegar de seguir una trayectoria preestablecida no son siempre posibles de ser alcanzadas, a pesar de cumplir con las condiciones que esas trayectorias exigen. Así por ejemplo, formar parte de la educación formal no determina igualdad intragrupal. Con ello han aparecido nuevas desigualdades de carácter dinámico, en donde el peso estructural pierde, de alguna manera, su protagónico sentido. “Así, hicieron su aparición nuevas desigualdades, que proceden de la recalificación de diferencias dentro de categorías a las que antes se juzgaban homogéneas.” (Fitoussi y Rosanvallon, 1997: 74).

[ 329 ]

En un plano directamente educativo, apostar por una educación para la justicia social es una tarea compleja que requerirá de los más altos niveles de decisión en cada país, pues supone revisar los fines mismos de la educación para posteriormente ajustar los sistemas educativos que implementen esas nuevas decisiones. Esta decisión supone cambios que permitan desarrollar pedagogías que rompan con la subordinación de los currículos a una noción de educación fundada en una tríada conformada por el trabajo, la acumulación y la renta. Pero también se requieren que los actores de la educación: docentes, estudiantes, directivos, funcionarios y familias reconozcan su responsabilidad

en estos cambios. El reto es, como sostiene Nussbaum (2010), pasar de una educación para la obtención de la renta a una educación para una ciudadanía más integradora que fortalezca la democracia.

Nos referimos a la capacidad de desarrollar un pensamiento crítico; la capacidad de trascender las lealtades nacionales y de afrontar los problemas internacionales “ciudadanos del mundo”; y por último, la capacidad de imaginar con compasión las dificultades del prójimo. (Nussbaum, 2010: 26).

El historiador peruano Alberto Flores Galindo sostuvo con enorme congoja y preocupación que “ser peruano (corro el riesgo de decir latinoamericano) es una abstracción que se diluye en cualquier calle, entre rostros contrapuestos y personas que caminan ‘abriéndose paso’”. (Flores Galindo, 1996: 26). Una educación para la justicia social es una forma posible de modificar esta situación y construir mejores sociedades.

## BIBLIOGRAFÍA

[ 330 ]

1. Aguerrondo, I. (1993). “La calidad de la educación: ejes para su definición y evaluación”. *Revista interamericana de desarrollo educativo*, 37 (116), 561-578.
2. Apel, K.O. (1998). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
3. Barba, B. (2007). “Entre las revoluciones y la burocracia: gobernar para la calidad de la educación”. *Revista Electrónica Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambios en Educación*, 5(3), pp. 22-25. Disponible en: <http://www.reice.net/arts/vil5num3/art3.pdf>. Consultado en junio de 2008.
4. Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI.
5. Bourdieu, P. (2000). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus
6. Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (2003). *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
7. ——— (2001). *Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid: Editorial Popular.
8. CEPAL y UNICEF (2010). *Pobreza infantil en América Latina y el Caribe*.

- Comisión Económica para América Latina y Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia.
9. CEPAL (2010a). *Estudio económico de América Latina y el Caribe 2009-2010. Impacto distributivo de las políticas públicas*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina.
  10. CEPAL (2010b). *La hora de la igualdad. Brechas por cerrar, caminos por abrir*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina.
  11. Champernowne, D. y Cowell, F. (1998). *Economic inequality and income distribution*. Cambridge: Cambridge University Press.
  12. Coleman, J. S.; Campbell, E. Q.; Hobson, C. J.; McPartland, J.; Mood, A. M.; Weinfeld, F. D. y York, R. L. (1966). *Equality of Educational Opportunity*. Washington: US Government Printing Office.
  13. Cotler, J. (2011). “Las desigualdades en el Perú”. Introducción. En, J. Cotler y R. Cuenca (editores), *Las desigualdades en el Perú: balances críticos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 9-30.
  14. Cuenca, R. (2011). “Argumentos filosóficos sobre la desigualdad. Balance crítico de la noción”. En J. Cotler y R. Cuenca (editores), *Las desigualdades en el Perú: balances críticos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 31-58.
  15. Dussel, I. (2007). “Comentarios al documento base”. *Revista Electrónica Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambios en Educación*. 5 (3), pp. 26-28. Disponible en: <http://www.reice.net/arts/vil5num3/art3.pdf>. Consultado en junio de 2008.
  16. Dubet, F. (2011). *Repensar la justicia social. Contra el mito de la igualdad de oportunidades*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
  17. Edwards, V. (1991). *El concepto de calidad de la educación*. Santiago de Chile: OREALC-UNESCO.
  18. Fitoussi, J. P. y Rosanvallon, P. (1997). *La nueva era de las desigualdades*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
  19. Flores Galindo, A. (1996). *La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú*. Lima: APRODEH-SUR.
  20. Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
  21. Fraser, N. y Honneth, A. (2003). *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. New York: Verso.
  22. Gautier, E. (2007). Educación de Calidad. Comentarios a la Nueva Propuesta de OREALC-UNESCO. *Revista Electrónica Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia*

y *Cambio en Educación*, 5 (3), pp. 29-35. Disponible en: <http://www.rinace.net/arts/vol5num3/art4.pdf>. Consultado el 15 de marzo de 2008.

[ 332 ]

23. Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz editores.
24. ——— (2000). *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
25. Höffe, O. (2003). *Justicia Política*. Barcelona: Paidós Ibérica y Editorial Paidós.
26. Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos*. Barcelona: Editorial Crítica.
27. Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
28. LLECE (2008). *Primer Reporte de Resultados del Segundo Estudio Regional Comparativo y Explicativo (SERCE)*. Santiago de Chile: OREALC-UNESCO.
29. López, N. (2005). *Equidad educativa y desigualdad social. Desafíos a la educación en el nuevo escenario latinoamericano*. Buenos Aires: IPE-UNESCO.
30. ——— (2004). *Educación y equidad. Algunos aportes desde la noción de educabilidad*. Buenos Aires: IPE – UNESCO.
31. López-Calva, L.F. y Lustig, N. (2010). *Declining Inequality in Latin America: A Decade of Progress?* Harrisonburg: Brookings Institution Press and the United Nations Development Programme.
32. Lustig, N. (2011). “América Latina: ¿menos desigual?” *Revista Nexos*, julio. Disponible en: <http://www.nexos.com.mx>. Consultado el 15 de agosto de 2011.
33. Morduchowicz, A. (2003). *Discursos de economía de la educación*. Buenos Aires: Losada
34. Murillo, F. J. y Hernández, R. (2011). “Hacia un concepto de justicia social. REICE. *Revista Electrónica Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, 9 (4), pp. 7-23. Disponible en: <http://www.rinace.net/reice/numeros/arts/vol9num2/art1.pdf>. Consultado el 28 de diciembre de 2011.
35. Nozick, R. (1991). *Anarquía, estado y utopía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
36. Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz.
37. ——— (1997). *Justicia poética*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
38. OREALC-UNESCO (2007). *Educación de calidad para todos: un asunto de derechos humanos*. Santiago de Chile: Oficina Regional de Educación de la UNESCO para América Latina y el Caribe.

39. PRIE (2011). *Panorama educativo 2010: desafíos pendientes*. Santiago de Chile: Secretaría de Educación Pública de México (SEP), la Organización de los Estados Americanos (OEA), Instituto de Estadística (UIS) y Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe (OREALC-UNESCO).
40. Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
41. Reimers, F. (2000). “¿Equidad en la educación?” *Revista Iberoamericana de Educación*, 23, pp. 21-50.
42. Roemer, J. (1998). *Equality of opportunity*. Cambridge: Harvard University Press.
43. Sen, A. (2010). *La idea de la justicia*. Buenos Aires: Taurus.
44. Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
45. UNRISD (2010). *Combating poverty and inequality: structural change, social policy and politics*. Ginebra: United Nations Research Institute for Social Development.
46. Vegas, E. y Petrow, J. (2008). *Incrementar el aprendizaje estudiantil en América Latina. El desafío para el siglo XXI*. Washington D.C.: Banco Mundial y Mayol Ediciones.
47. Walzer, M. (1993). *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
48. Wallerstein, I. (2005). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa.
49. Wolf, P. (2011). “¿Promueven la justicia social los vouchers escolares? Estudio de caso en Washington”. D.C. Santiago de Chile: PREAL.
50. Young, I. M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.



## Collective right to life and new social justice: the case of the Bolivian indigenous movement\*

PAULO HENRIQUE MARTINS

***Abstract:** To explore current interest in new collective and community rights that emerged through collective struggles, stripping the limits of liberalism perspective to solve systemic imbalances as current violence and inequality, we suggest Bolivia's case of political pluralism and community rights. For us, this case is important to reflect about the emergence of new collective rights focusing human aspects and inspired by the perspectives of good life and common goods based on social justice and egalitarianism. Bolivian's case helps us to reflect about the limits of capitalistic private rights to rule the current complexity of global societies.*

[ 335 ]

***Key words:** New social justice, common good, good life, global society.*

**Resumen:** Para explorar el interés actual en los nuevos derechos colectivos y comunitarios que surgieron gracias a las luchas colectivas, despojando a los límites de la perspectiva del liberalismo para resolver los desequilibrios sistémicos como la violencia y la desigualdad actual, sugerimos el caso de los derechos de la comunidad y el pluralismo político de Bolivia. Para nosotros, este caso es importante para reflexionar acerca de la aparición de nuevos derechos colectivos centrados en aspectos humanos e inspirados por las perspectivas del buen vivir y el bien común basados en la justicia social y el igualitarismo. El caso de Bolivia nos ayuda a reflexionar sobre los límites de los derechos privados capitalistas de gobernar la complejidad actual de las sociedades globales.

**Palabras clave:** Nueva justicia social, buen vivir, bien común, sociedad global.

---

\* This paper was presented at ISA Plenary Session *Conceptions of Justice from Different Historical and Cultural Traditions* organised by Goran Thelborn, Kalpana Kannabiran and José Esteban Castro at XVIII ISA World Congress of Sociology (Yokohama, Japan, 2014).



## INTRODUCTION: LIMITS OF LIBERALISM TO CREATE NEW RULES TO ASSOCIATIONAL LIFE

To explore current interest in new collective and community rights that emerged through collective struggles, stripping the limits of liberalism perspective to solve systemic imbalances as current violence and inequality, we suggest Bolivia's case of political pluralism and community rights. For us, this case is important to reflect about the emergence of new collective rights focusing human aspects and inspired by the perspectives of good life and common goods based on social justice and egalitarianism. Bolivian's case helps us to reflect about the limits of capitalistic private rights to rule the current complexity of global societies<sup>1</sup>.

[ 336 ]

In this sense, we must underline that the currently utopia of modernization of many societies in the world, particularly in Latin America, is marked by the failure of capitalism and private power ideology to inspire new social and cultural institutions marked by complexity and pluralism<sup>2</sup>. As M. Walzer stresses, "Liberalism in its standard contemporary version is an inadequate theory and a disabled political practice" (Walzer, 2004: xi). It is inadequate because autonomous individuals can only ensure a part of the story of democratic politics and liberalism is unable to deal with struggles produced by involuntary association. The failure of liberalism to rule complex societies and individual survival that necessarily belongs to diverse and complex networks and cultural communities express the shortcomings of liberal institutions and the dogma of individualism.

Deepening the understanding of limits of capitalism private rights, it is important to stress that the difference between private and community rights are not simply dualistic (individual versus community), revealing, instead, diverse possibilities to rule human institutions out of capitalist doctrine. On the one hand, the ideology of liberalism was founded on the illusion of market personal interest and voluntary association to rule life. On the other hand, the recognition of collective and community rights requires some affective, moral

---

<sup>1</sup> Bolivian's case could be also interesting to reflect about new normative concerns in what M. Burawoy calls subaltern global sociology (Burawoy, 2008).

<sup>2</sup> For a long time, the basis of capitalist power legitimation was the private power ideology revealed by the rights of the elite to privatize collective and natural resources. However, the current social and political recognition of the exhaustibility of resources and the increase of inequality is generating important reactions that question the privilege of private rights and the undermining of collective and community ones.

and aesthetic preconditions produced by the necessary “symbolic construction of community” in present days (Cohen, 1985).

Thus, as we move in this direction we realize the urgency to consider some successful experiences that succeeded in overcoming liberal doctrines and individualism to create new rules to associational life. This collective view, as we testify in present Bolivian experience, demonstrate the value of state and public policies aimed at recognizing individuals and groups from their cultural, religious, linguistic and ethnic particularities that cannot be reduced to one another.

This kind of recognition based on collective rights brings to mind A. Honneth’s recent book on the right to democracy, where the author suggests that an effective social justice must be founded on an ethics of democracy, that is, a social liberty mediated by mutual recognition inspiring intersubjectivity equality. Because, for him, individual autonomy only exists into social relationships (Sobottka, 2013: 165-166). This way, Honneth’s new understanding of recognition is confirmed by Bolivian’s social movements.

These new community rights contribute to show that liberalism’s opposition between interest and passion, particularly in the political field, is wrong because “passionate intensity has its legitimate place in the social world, not only when we are getting money but also when we are choosing allies and engaging opponents” (Walzer, 2004: 126). These community rights are also important to demonstrate that trivialization of rituals by individual rationality and by consumerism do not help to strengthen social links. Instead, rituals are very strategic to deepen individual and group consciousness about alliances and to define collective goals (Cohen, 1985: 15).

[ 337 ]

Bolivia’s case suggests a new hierarchy about social justice that underlines the priority given to collective and natural rights inspiring public policy management. To present this case we must point out some subjects: First of all, the importance of Bolivia’s case to transforms colonial peasant life to an original ethnic and social movement. Secondly, the reconstruction of territory meaning produced by a new grasp of political autonomy and legal pluralism. Thirdly, the contribution of Indigenous movement to enlarge the ecological understanding of right systems, releasing a postcolonial original criticism based on Pacha Mama (Mother-Earth) symbolism. Fourth, the renewal of politic and society from the symbolic approach. Fifthly, some elements to think modernity beyond market limits

## THE IMPORTANCE OF BOLIVIA'S CASE TO TRANSFORM COLONIAL PEASANT LIFE TO AN ORIGINAL ETHNIC AND SOCIAL MOVEMENT

The 1952 revolution in Bolivia produced the agrarian reform, nationalized mineral resources and extended the right to vote to peasants, contributing to progressively transforming the coloniality. Since then, the indigenous movement advanced and, as A. Guimarães notes (2011: 39) ethnic identity, built by anticolonial reaction, has overcome union class identity. In this context, attempts to integrate indigenous as citizens in a homogeneous national state failed. Instead, we observed a political change founded on affirmation of ethnic identity resulting in a major state reform taking place over the following decades.

From 1970s, these changes became more evident, particularly by the emergence of the Katarist movement<sup>3</sup>, reflecting new political mobilizations by nationalist movement that had emerged in the revolution from 1952. The Katarist movement contributed also to the emergence of a new generation of indigenous intellectuals who do not relate only to the workers movement but also to youth movements [Hashizume, 2010, p. 89].

[ 338 ]

Between 1980 and 1990, the social players enlarged the class identification to form new social movements organized from an ethnic and community identity. Manifestations such as “Dignity, territory and life” (a 600km march toward La Paz capital, in 1990) questioned seriously the Nation-State idea. The State was then obliged to consider, progressively, both the indigenous people rights and national multiculturalism program. Some people testify that the actions adopted by the State to solve these pressures had some unexpected consequences, helping political self-representation of indigenous communities. So, interethnic organizations managed to integrate State administration and the new local authorities imposed interethnic relationships as an objective condition of Bolivian political system. [Guimarães, 2011, p. 337]. This change in the power system gave rise to important collective rights (*derechos colectivos*). These new claims differ from traditional citizenship rights because collective and community property have more value than private property. The refounding of National State into a Plurinational State resulted also from the rupture of traditional oligarchic power and considering indigenous

---

<sup>3</sup> The term katarist is inspired on indigenous martyr Tupac Katari, killed by the Spaniards in 1781.

“altersystemic” reaction in favour of autonomy and differentiation. It is a novelty when we consider that struggles against colonial national systems failed in diverse countries before Bolivia because social movements did not clearly realised the role of collective rights in a new democratic order. This conclusion is offered by the reading of R. Stavenhagen’s “Conflictos étnicos y estado nacional” (Stavenhagen, 2000).

Along the last decades, particularly after Evo Morales’ election, in 2002, Bolivian interethnic movements advanced significant political and institutional reforms turning *de facto* autonomy into legal autonomy, that was enshrined in the 2009 Bolivian Constitution. Nowadays, for example, when someone asks supporters of ethnic movements to clarify the meaning of Well Living (Buen Vivir), they answer that “the constitution must be respected” (*hay que aplicar la constitución*) [Stefanoni, 2012, p. 16]. This means that epistemological dispute over collective meaning of “development” must be shifted from the linguistic field to the political one.

Thus, Bolivia’s experiences are the expression of a new postcolonial consciousness emerging on the borders of the world system, leading social movements to deal with modernization programs founded on the privatization of collective and natural resources and on the destruction of memories and traditional knowledge, a practice that B.S. Santos correctly defined as an epistemicide (Santos e Meneses, 2009).

[ 339 ]

Postcolonial Bolivian consciousness progressively took the form of a social and intellectual movement directed at new collective rights that legitimate State and Nation reforms. These changed the nature of modern republican institutions marked by coloniality that influenced the separation between private and public rights to prioritize the former. This duality between private and public was replaced by a legal system that favours collective rights and participation in political decisions, particularly the right to life that inspires other rights, such as: ethnic recognition, republican citizenship, self-management. This helped strengthen participation at some levels of decision-making in political power. Private rights were not prohibited but reshaped to suit the new legal system inspired by collective rights<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> The renewed interest in the relationship between Human Beings and Nature curiously influence the idea of salary. While the *Bien Vivir* ideal helps to influence the reinsertion of economics into the community system, salary reacquires its old symbolic role as an important device to allow exchanges

## THE RECONSTRUCTION OF THE MEANING OF TERRITORY PRODUCED BY A NEW GRASP OF POLITICAL AUTONOMY AND LEGAL PLURALISM

In Aymara's philosophy two notions are worth of attention: territory and autonomy. Both of them played important roles to new indigenous utopia and to rethink the system of rights. Then, after the colonizer insisted to refuse Amerindian identity for centuries, reducing them only to poor peasants, we testify a rebirth of old local memories that were updated through new tactics of struggles. The current requests for autonomy emerge as an anticolonial reaction that underlines indigenous movements in its new political manifestation. Autonomy means that the demands of local communities for self-government and to express their rights to elect representatives that have legal powers and capabilities to legislate. [Rivera, 2010, p. 59].

[ 340 ]

On the other hand, the notion of territory has also a special meaning for local communities, particularly with respect to the role of colonial State that traditionally denied the indigenous right to manage their own lands. So, the deconstruction of the Western notion of territory that inspired the formation of National State, helped indigenous communities to look for their archaic collective meanings to face new political challenges. This redefinition of territory lays on an understanding of space and time relationship anchored not on centralized colonial power, but, rather on social and local power which favours the strengthening of Aymara's autonomy. In parallel, there are also other definitions of territory contributing to reinforce the invention of politics. We can stress the symbolic definition of territory based on the old meaning of the links between society and nature (that enlarge the meaning of society) and the animist one, from Andean tradition, that focuses the Earth as a living being. Here, the Earth is known as "Pacha Mama", "madre Tierra" or mother-Earth which is considered the only legitimate entity to create the collective belief of well-living (*Bien vivir*).

There is yet a definition of territory that is related to the idea of control and power, according to which the indigenous organization consider local assemblies to be the most important decision-making instance when it comes

---

centered on value in use. Therefore, work and salary must be adapted to a heterotopic dynamics capable of ensuring individual and family access to vital resources such as water and land as well as to organic and mineral resources that are necessary to human life. In this logic, market interests remains important but it is not the number one priority.

to the common good [Rivera, 2010, p. 53-57]. This last definition contribute for complexify the political decisions as central governments are obliged to lead negotiations at different levels of power, making it necessarily more difficult for central and local powers to reach agreements on public policies.

Deconstruction and reconstruction of territory meanings produced by a new grasp of political autonomy in Bolivia, led interethnic Bolivian movements to recognize the role of legal pluralism in ensuring the diversity of rationalities and knowledge. Some concepts such as interculturality, diversity, recognition and inclusion became central to ensure pluralism [Rivero, 2011, p. 372]. Further, although power decisions became more complex and uncertain, it is true that Bolivian political system had made progress last decades as confirm the moving from a monolithic State to an original pluralistic State, impacting on the management of territory. Consequently, the Constitution of 2009 recognizes Original Peasant Indigenous Autonomy (AIOC) as one of the four kinds of autonomy besides departmental, regional and municipal autonomies, helping to advance the debate in indigenous organization field [*ibid.*, p. 51].

It seems, then, that the changes in Bolivian political imaginary do not represent an isolated event, expressing, instead, a significant epistemological revision of postcolonial system built by the Westernization of the world. This way, it is possible to state that the reasons for this indigenous imaginary shift are anchored on theoretical and practical, moral, ecological, economic and political claims.

[ 341 ]

The Western anti-utilitarian approach to solidarity contributes, furthermore, to enlarging the debate about development models and categories used to define material and symbolic wealth. This approach emerges precisely at a moment when territorial monopoly of the colonial State to manage the violence is challenged. For example, the creation of Plurinational State challenging homogeneous national identity, favours the decentralization and the local power authority. This change of the relationship between territory and power pose some difficulties to the central government, but it proves the role of political and social pressures in favour of a necessary power decentralization that ensures expanded participation. These pressures in favour of a new local and cosmopolitan power are spreading to other Latin American countries as we see currently in Brazil<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> In Recife, Brazil, Occupy Estelita is a local movement against irregular occupation of strategic areas of the city by private companies, which is directly linked to national and international networks

**THE CONTRIBUTION OF INDIGENOUS MOVEMENT TO ENLARGE  
THE ECOLOGICAL UNDERSTANDING OF RIGHT SYSTEMS,  
RELEASING A POSTCOLONIAL ORIGINAL CRITICISM BASED ON  
PACHA MAMA (MOTHER-EARTH) SYMBOLISM**

Pacha Mama (Pacha: Earth; Mama: mother or Mother-Earth) invite us to think postcoloniality from two approaches: one is symbolic; the other is political. The symbolic one emerged from an image of Human and Nature relationship that benefits the ritual interactivity between both elements. But, here, archaic and mythical representation of nature was replaced by a new postmodern representation that stresses the role of politics in setting a plural epistemology. Moreover, contemporary indigenous representation of life manifests an important ecological reflexion that must be seriously considered by social science to organize the moral and cultural criticism of capitalism.

[ 342 ]

The Pacha Mama symbolical approach lead us to rethink Nature not only as a physical element but as a symbolism filled of a pluralistic meaning whose ritualization is central to ensure the survival of community. Here, we could also define Nature as the practical and necessary condition to ensure the alliances between families and individuals. This Amerindian approach is far from the Cartesian representation of society founded on the ontological separation between Human and Nature. Colonization experience taught indigenous community about destructive effects of private property of natural resources and it must be considered as an important aspect to anticapitalist criticism.

The anthropological and symbolic importance of Pacha Mama lays on the impact of ecological and social representation of Nature to new forms of political and social change, breaking the modern understanding of Nature traditionally marked by a mechanical representation of life. The ecological understanding of Nature pointed out by Bolivian movement updates another factor: the importance of the notion of Gift, an old system of human exchange, observed by Marcel Mauss in old societies. Gift theory contributes to clarify Nature as a living being that is an active part together with human beings in the symbolical construction of community. Both Human Beings

---

contributing to a widespread dissemination of a movement that otherwise, could be restricted to a local event.

and Nature must play an equalitarian role to preserve by reciprocity the life and the environment<sup>6</sup>.

The Pacha Mama utopia is different from this one called “living well” that marks Western style of consumption and private appropriation of wealth. Rather, Pacha Mama points out a view legitimating collective well-being not as an abstract belief, but as a political purpose founded on a anti-utilitarian community experience that deny the reduction of society to market interests. About this, Bolivian sociologists I. Farah and M. Gil say:

“The Well Living must be thought in a market society context that integrate an ethical principle structuring another modernity and pointing out the plurality of reality and deepening the renewal of economic, cultural and political thinking, that is, advancing a broader understanding of life” [Farah, Gil, 2012, p. 105].

Further, Pacha Mama movement lays not only on a traditional myth. It seems preferable an altersystemic reaction and a historical innovation from the border of the world system. This myth seems very appropriate as we engage in a reflection on the relationship between material and symbolical wealth that is central to the emergence of Well Living heterotopy. Moreover, it could be also interesting to deepen the comparison between the Aymara heterotopy and the Western one that stresses anti-utilitarian solidarity to postcapitalist possibilities known as “convivialisme” in French thinking [Caillé *et al.*, 2011].

[ 343 ]

The *Pacha Mama* symbolism does not represent a novelty because the idea of Mother Earth is shared by many ancient cultures. However, Bolivian symbolism is particularly expressive in underlining the importance that this cultural element had in Bolivia to support a radical criticism against the colonial model based on economic growth. *Pacha Mama* is also of political relevance because its community foundations question private appropriation

---

<sup>6</sup> However, we must remark that this relational approach in the Aymara and Kechua cosmologies is not an anthropological novelty. Ethnography shows that this ecological understanding of life exists in all archaic societies and exists currently among the indigenous population in Amazonia, including the Tupi, Panos and Aruaques. For the Amazonian natives the relationship between Human and Nature continues to lay on a reciprocity logic inspired on gift that reveals a very important ecological and cultural understanding, as the anthropologist Viveiros de Castro remarked [2002, p. 327].



of vital resources such as water, land and others. In fact, Bolivians consider that nature resources were there before human presence, before indigenous and colonizers, before corporations, and, therefore, these resources continue to be the basis of material and spiritual collective survival. Here, the novelty is the Bolivian ethnic consciousness about the urgency to rethink territory managing the reciprocity between Human Beings and Nature. The old myth is updated by politics and culture. Therefore, we can observe that this linguistic construction is not arbitrary but results from a postmodern and communitarian reaction against capitalist strategies of appropriation and privatization of natural wealth in this area.

*Pacha Mama* is a metaphor that holds many meanings: it is the living memory of the indigenous tradition; it is the symbolism that gives meaning to collective movement; it is the argument against private appropriation of collective resources; finally, it is the way that politically differentiates ethnic movements from the other social movements when the debate revolves around the National State reform. This image helps to clarify the role of ethnic movements in the dispute that transformed the Bolivian State from a centralized apparatus into a Plurinational State which was validated by the 2009 Constitution.

[ 344 ]

*Pacha Mama* is then the symbolism that links tradition and modernity, rural and urban, the colonizers and the old servants, having become a key element indigenous population rely on to rethink society<sup>7</sup>. Thus, Farah and Gil [2012, p. 105] suggest that “the Well Living can be thought from the context of a market society that integrate an ethical principle structuring another modernity that values the plurality deepening the renewal of economic, cultural and political thinking”.

---

<sup>7</sup> *Pacha Mama* contributes to articulate both community and intellectual knowledge in a collective movement that progressively questioned utilitarian philosophy of economic progress founded over the market rationale. Thereby, social movements came to denounce colonial characteristic of mercantile development model founded over private appropriation of life resources and of social production and reproduction. It generates permanent inequalities and social injustices. To organize their altersystemic movements, the indigenous managed to gather from their imaginary the basic elements to value a policy aimed at refunding territory and legal system.

## THE RENEWAL OF POLITIC AND SOCIETY FROM THE SYMBOLIC APPROACH

Political approach of indigenous postcolonial thinking updates historical memories, to seriously challenge the neoliberal development model. This approach invites us to understand the limits of a domination model based on a private logic, legitimating private appropriation of material wealth by a minority. Indigenous movement contributes to enlarge the understanding of rights systems, showing the limits of coloniality and egoistic modern view of life. *Pacha Mama* releases a postcolonial original criticism that shifts the understanding of social struggles from a modern economic approach to a contemporary one that values ethnic community symbolism.

It must be also underlined that the current representation of Pacha Mama casts new lights on Bolivian archaic and spiritual representation of politics, contributing to problematizing the material and symbolical conditions of today's development models. In fact, the Well Living (Bien Vivir) idea systematized by Aymara's intellectuals represents an anti-utilitarian and anticapitalist reaction that prioritizes another meaning of common wealth that is different from individualistic and ethnocentric capitalist view, the Living Well [Farah et Gil, 2012, p. 100]. More precisely, indigenous reaction updates an old and complex community tradition to support an anticapitalist approach that does not deny the market system but claims the self-government right to construct a new common life. *Pacha Mama's* political meaning, particularly Aymara's one (the more representative ethnic group in this area), focuses on the struggle against the privatization of natural resources that are key to collective survival. Current events have contributed to reinforcing indigenous feeling mobilized to update cultural and mystic traditions thereby legitimating a new consensus to reconstruct the State and Nation. These movements do not claim a return to the past but, instead, seek to refresh the political system to face globalization struggles and to reorganize the relationship between local and global<sup>8</sup>.

[ 345 ]

It is worth stressing that the emergence of a particular conception of society as “symbolic economy of alterity” [*ibid.*, p. 335] update this archaic

---

<sup>8</sup> A special moment of this neo-community awareness is demonstrated through struggles around water distribution policies that were well presented in a movie from 2010 named Water Conflict (Also the rain). This movie clearly shows the recent abuse of power in Bolivia and the popular reaction against government policies in favor of privatization to benefit multinational corporations.

relationship between human beings and ecosystem shifting the hegemonic role from economics to the organization of society. Because, in this particular model, the ideology of economic growth must subject its linguistic recognition to a general system of beliefs and actions that value the active role of politics to the promotion of economic, cultural and legal plurality. That means that economic growth does not work as an isolated and preferential category into society, but must be related to other system of action, political, cultural and moral, whose importance remains current. The reactivation processes of Bolivian peasant imaginary shows, then, those traditional meanings are forever available to be used activating diverse identifications and models of political actions.

[ 346 ] This awareness suggests the emergence of a universal right to life and to have access to natural resources, having become the reason for the emergence of new community praxis and of a more active citizenship. For example, this new practice can be observed in everyday life when an individual looks for a government agency to request an identity card. Sometimes, in order to overcome bureaucratic hurdles, individuals come in organized groups (family, friends, and community) because as clarified by a leader of a community of neighbours, the simplest way to ensure equality in public service is through group pressure [Wanderley, 2009].

In this context, we can witness the change in the old representation of wealth that was previously linked to the possession of land and natural resources.

### **SOME ELEMENTS TO THINK ANOTHER MODERNITY BEYOND MARKET LIMITS**

We have tried to demonstrate that Bolivia's political experience does not represent a pre-modern or anti-modern reaction to postcolonial system. Instead, this experience is modern because ethnic movements deny neither republican rights nor civil and political rights, nor the State role as a development agent. The Bolivian experience is original because it reveals social movements that were born from a renewal of traditions, opening itself to a pluralism of identities.

The novelty here comes from the collective political decision to subject both modern rights –Liberal and Republican– to originary human ri-

ghts to life and survival. That is, the task is to review modern rights from a perspective offered by the symbolism of nature suggested by community traditions that highlight a larger understanding of collective rights as is illustrated by the idea of well living. This reflection is more significant when we grasp that behind the plurality of rights there is an ecosocial understanding and also a public right innovation founded on the strengthening of the bonds between humans and nature. Giving priority to the right to life innovates when we consider the following: a) that collective rights to life and to appropriate natural resources to human survival are universal and must be shared by everyone. b) that capitalist rights to accumulation and economic growth are private rights which are not universal and, therefore, less important when we consider the scope of the rights to life. Capitalist rights must be applied to regulate corporations and market activities but not general society.

Furthermore, private rights organized during modernity to enable appropriation of common goods are now required to be subjected to comprehensive universal rights emerging from a community view about public and private relationship. The deconstruction of market ideology by new collective rights favours the understanding that economic growth and accumulation impose a linear imaginary of time and space which is not natural, contributing solely to reinforce coloniality. This colonial imaginary contributed to release an illusion of national growth as a necessarily step linking developed and underdeveloped countries, and that was so clearly criticized by R. Grosfoguel (2013). This way, politics and democracy could be freed from economics constraints and thus open new horizons for debates over collective responsibilities and thereby reshape nationality and state apparatus. Only then, the legal form of colonial State and institutional regulation can be politically questioned.

[ 347 ]

Market economy was not rejected but reinserted into a broader legal system that subject private rationale to community and collective rationale. Someone does not reject material wealth but it must be considered as part of the collective values organized by community laws. Bolivia's case is very interesting to reflect about the economic element within the whole of non-economic institutions when we consider that Bolivia is a poor country, depending considerably on gas production to guarantee the majority of its public and social policies. However, for Bolivians, the economic importance of gas does not justify the priority given to private appropriation rights over

collective resources and the privilege enjoyed by corporations. For Bolivians, the most important is to ensure the collective rights to life and to preserve material and symbolic conditions of social life. The gas industry is seen as a priority to strengthen collective rights but it does not mean that national and international corporations can exist out of State control and, most importantly, of the social control.

[ 348 ] These experiences, which are poetically, expressed through the images of *Pacha Mama* and *Bien Vivir* favour, moreover, a fruitful criticism of capitalist hegemonic development models at a global level, contributing to shift the idea of unlimited economic growth. Bolivia's experience helps understanding that the Westernization of the world has become a chaotic project, mainly when large economic corporations tried to impose a system of market appropriation as an universal rights system that could be applied to all institutions and spheres of everyday life. Also, the Bolivian case favours the understanding that the solution to the crisis necessarily requires political mediation based on a new legal system capable of reorganizing individual rights in view of collective rights, particularly of community rights. This way, the State had to be redesigned so that it played a more complex role balancing ethnic and cultural differences and social pressures, integrating the notion of social struggles as an important ritual in favouring transparent alliances between the multiple social groups and the new public policies, leading popular claims that are undermined by concentration of power and wealth.

Finally, we acknowledge that the concrete answers suggested by Bolivians' reactions converge to Western critical and political reactions showed in the recent protests against finance policies and in favour of democracy in Europe, United States, Latin America, Africa and elsewhere. What is novel about these reactions are their transnational aspects simultaneously linking from different places, unique *intersubjectivities* renewing traditional political and social strategies, and drawing a post-geographic panorama.

## REFERENCES

1. Burawoy, M (2008). Rejoinder: For a Subaltern Global Sociology? In; *Current Sociology* 56, 3: pp. 435-444.
2. Caillé A., Humbert M., Latouche S., Viveret P., (2011). *De la convivialité : dialogue sur la société conviviale à venir*, La Découverte, Paris.

3. Cohen, A.P., 1985, *The symbolic construction of community*. London/New York: Routledge.
4. Descola P. 1986 *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris : Ed. de la Maison des sciences de l'homme.
5. Descola P., Pálsson G., 2001, *Naturaleza y sociedad : perspectivas antropológicas*, Siglo XXI Editores, México.
6. Farah I., Gil M., 2012, *Modernidades alternativas: una discusión desde Bolivia*, in MARTINS P. H. et RODRIGUES C. (Dir.), *Fronteiras abertas da América Latina*, Editora da UFPE, Recife.
7. Grosfoguel, R. 2013 *Desenvolvimentismo, Modernidade e Teoria da Dependência na América Latina* In. REALIS – Revista de Estudos Anti-Utilitaristas e Pos-Coloniais, vol. 3, n.2, PP.26-54. ISSN 2179-7501.
8. Guimarães A., 2011, “Pluralismo, cohesión social y ciudadanía en la modernidad: una reflexión desde la realidad boliviana”, in WANDERLEY F. (Dir.), *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, CIDES-OXFAM, La Paz.
9. Hashizume M., 2010, “A emergência do Katarismo. Tensões e combinações entre classe e cultura na Bolívia contemporânea”, *Anais do IV Simpósio Lutas Sociais na América Latina* (ISSN : 2177-9503), “Imperialismo, nacionalismo e militarismo no Século XXI”, 14 a 17 de setembro de 2010, UEL, Londrina.
10. *MANIFESTE CONVIVALISTE. Déclaration d'interdépendance*, 2013, Le Bord de l'eau, Lormont.
11. Rivera J. L. L., 2010, “El paso de la autonomía de hecho a la autonomía de derecho. Reflexiones desde el caso boliviano”, in UZEDA A. (Dir.), *Cultura y sociedad en Bolivia*, CISO-FACSO-UMSS, Cochabamba.
12. Rivero M. R., 2011, “El pluralismo jurídico en Bolivia: derecho indígena e interlegalidades”, in WANDERLEY F. (Dir.), óp. cit.
13. Santos B. e Meneses, M 2009 *Epistemologias do sul*. Coimbra: Editora Almedina.
14. Psobottka E. A. 2013 *Liberdade, reconhecimento e emancipação – raízes da teoria da justiça de Axel Honneth* In. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 15, no 33, mai./ago., p. 142-168.
15. Stavenhagen R. *Conflictos étnicos y estado nacional*. México: Siglo XXI.
16. Stefanoni P., 2012, “Y quién no querría ‘vivir bien?’”, *Critique et emancipación: revista latinoamericana de ciencias sociales*, Año IV, n° 7, (ISSN 1999-8104).
17. Viveiros de Castro E. , 2002, *A inconstância da alma selvagem*, Cosac & Naify, São Paulo.

18. Wanderley F., 2009, “Las prácticas estatales y la ciudadanía individual y colectiva. Una mirada etnográfica de los encuentros de la población con la burocracia estatal en Bolivia”, *ICONOS Revista de Ciencias Sociales*, n° 34, FLACSO, Ecuador.
19. Walzer, M., 2005, *Politics and passion. Toward a more egalitarian liberalism*. Yale/London: Yale University Press and New Haven & London.

## El espacio público y la visión de ciudad: recuperando el valor de la calle para la ciudadanía

PABLO VEGA CENTENO

**Resumen:** El presente ensayo se propone realizar una aproximación urbanística a la condición de ciudadanía. Por eso, considera al espacio público como escenario central de la vida social urbana, diferenciándolo del concepto de esfera pública. De acuerdo con este enfoque, señala al crecimiento urbano disperso y fragmentado, actual modelo implícito de urbanización dominante en el Perú, como uno de los factores explicativos de la restricción de calidades ciudadanas de la calle como espacio público, lo que se expresa en el recorte de derechos de aquellos que no circulan en automóvil, de quienes son considerados extraños, de quienes no se ajustan a los comportamientos sociales esperados por la gestión urbana y también en la enorme inseguridad que se percibe. Por ello, plantea la urgencia de debatir lo que se aspira como visión de ciudad a futuro, a fin de que se implementen instrumentos de planificación legítimos tanto para los responsables de la gestión urbana como para la ciudadanía en su conjunto.

**Palabras Clave:** Espacio público, ciudadanía, derecho a la ciudad, transeúnte

***Abstract:** This essay aims to carry out an urban development approximation to the condition of citizenship. Therefore, it considers the public space as the central scenario for social urban life, different from the concept of public sphere. According to this approach, it points out to a scattered and fragmented urban growth, currently the implicit dominant model of urbanization in Peru, as one of the factors that explains the restriction of citizen qualities for the street as a public space, expressed in the trimming of rights for those who do not travel by automobile, for those who are considered "strangers", for those who do not adjust to the social behavior expected by the urban management, and also expressed in the enormous perception of insecurity. Thus, it raises the urgency of debating what is expected as a long-term vision for the city, so that legitimate planning instruments are implemented both for those responsible of urban management and for the citizenship as a whole.*

**Key Words:** Public space, citizenship, right to the city, pedestrian.



## INTRODUCCIÓN

El Perú como sociedad tiene la aspiración de alcanzar un desarrollo que le permita contar con bienes, equipamientos, infraestructura y servicios suficientes para satisfacer las necesidades del conjunto de sus habitantes. Asimismo, se anhela que ese desarrollo permita construir una sociedad más justa en oportunidades de realización humana para todos los peruanos. Este deseo es legítimo, en la medida que todos los habitantes tenemos iguales deberes y derechos en la sociedad, los cuales están refrendados en la Constitución Política del Estado. Por ello, cuando reclamamos nuestros derechos, nos identificamos y reconocemos como ciudadanos, es decir como habitantes del país a los que nuestra Constitución debe proteger.

La noción de ciudadanía que utilizamos corrientemente tiene sus orígenes en la forma como se fue constituyendo la ciudad a través de la historia en la civilización occidental, donde hitos importantes fueron el reconocimiento del ciudadano libre en la polis griega —aunque allí mismo era aplicable solo a un segmento de sus habitantes— y la autonomía obtenida por la ciudad medieval con respecto al poder feudal (Mumford, 1966, p.100 y p.320).

[ 352 ]

En la actualidad el concepto de ciudadanía es utilizado de manera completamente independiente del concepto de ciudad y alude con frecuencia al conjunto de la población que habita un Estado o inclusive a la población mundial. No obstante, parece existir una paradoja: en las ciudades contemporáneas, en particular en las de nuestro país, la ciudadanía parece haber desaparecido de los escenarios cotidianos de la vida urbana, para dar paso a las nociones de residente y no residente.

En efecto, observamos con cierta frecuencia que se recortan los derechos ciudadanos de los no residentes, donde inclusive los propios políticos que asumen o aspiran asumir cargos de gestión pública urbana no plantean sus responsabilidades como deberes al servicio de la ciudadanía, sino que se circunscriben a la población residente de su jurisdicción. En un centro poblado o pueblo, es usual que la población residente y la población transeúnte sean la misma, pero en aglomeraciones de mayor magnitud como son las grandes ciudades, lo habitual es que mucha gente transite o trabaje en lugares distintos al de su espacio residencial. En consecuencia, todos los candidatos a alcalde que nos prometen trabajar “al servicio de los vecinos”, en realidad nos están ofreciendo garantizar prácticas discriminatorias hacia los no-residentes del distrito, vale decir, los desconocidos.

La ausencia del interés por la ciudadanía en la gestión urbana consolida las enormes brechas de desigualdad social que ocurren en las grandes urbes actuales, pues se expresan no solo en la falta de acceso a los recursos necesarios para una vida digna sino en la diferenciación social que ocurre en la calidad y gestión de los espacios de la ciudad destinados al uso de todos, es decir, los espacios públicos. El pobre tratamiento urbanístico y arquitectónico de estos últimos en determinadas zonas de la ciudad o el celo excesivo de las políticas urbanas de seguridad cuando el equipamiento es adecuado, no hacen sino agravar la experiencia de exclusión social para los habitantes pobres y para todo colectivo humano que escape al parámetro de “población deseable” de ciertas políticas de gestión urbana<sup>1</sup>.

Estas prácticas no ocurren por ignorancia o desatención de algunos políticos, sino que son el resultado coherente de un tipo de visión del desarrollo urbano. De acuerdo con este enfoque, se estimula la urbanización expandida, con zonas funcionalmente homogéneas y baja densidad residencial, articuladas con amplios espacios para la circulación vial, donde el automóvil es el medio de transporte privilegiado. Es lo que en urbanismo suele definirse como la “ciudad difusa, discontinua o dispersa o inclusive para algunos como la “anticiudad”<sup>2</sup>. Bajo este modelo de urbanización, aquellos espacios emblemáticos de la ciudad que nos unen o identifican como integrantes de un mismo colectivo urbano parecen difuminarse en etéreos referentes icónicos, muchas veces reificados al servicio del turismo internacional. De esta forma, una plaza mayor o una alameda dejan de ser valiosas como espacios de expresión o encuentro de los nativos para convertirse en destinos pintorescos para un turismo donde la atención prioritaria es otorgada al visitante solvente, al que, dicho sea de paso, se le evita el encuentro con habitantes pobres del lugar visitado.

[ 353 ]

Esta tendencia, sin embargo, no viene entregando resultados saludables. En primer lugar porque se construye sobre la base de la exclusión de las mayorías. La organización de los equipamientos y servicios urbanos es desigual, situación que se agrava con la estigmatización de poblaciones pobres, percibidas como peligrosas para la seguridad de la ciudad, acciones que a su vez alimentan una violencia urbana que, por lo tanto, adquiere una dimensión de indicador democrático (Borja, 2003, p. 206).

---

<sup>1</sup> La población “no deseable”, según las circunstancias, puede componerse de grupos raciales, jóvenes, niños, mujeres o personas con habilidades especiales.

<sup>2</sup> Entre los autores que proponen una visión crítica a este tipo de desarrollo urbano destacan Jacobs (2013), Gehl (2006), Borja (2013) y Rogers (2001).

En segundo lugar, porque tampoco constituye un modelo de socialización satisfactorio en el caso de los grupos sociales opulentos. Al construir una vida social en torno al espacio familiar y el restringido mundo de los conocidos, pierden posibilidad de experimentar la complejidad de la diversidad social que caracteriza una aglomeración urbana, produciendo una “simplificación del medio ambiente social” (Sennett, 1975, p.89).

Y en tercer lugar, el elevado consumo y despilfarro de recursos afecta negativamente al equilibrio ecológico del planeta. Los extensos territorios que ocupan, así como el dispendio de energía y la contaminación generada por los vehículos motorizados, hacen que este modelo urbano sea inviable para el futuro de la humanidad y en particular para un país como el Perú, donde de por sí su territorio ya es diverso, accidentado y complejo. Por ello, organismos internacionales como las Naciones Unidas han abierto programas que promueven la generación de ciudades sostenibles<sup>3</sup>.

[ 354 ]

En suma, el actual modelo de urbanización dominante en el mundo presenta serias limitaciones para garantizar calidad de vida para todos y tampoco resulta sostenible en el tiempo tanto en términos sociales como ambientales. Por ello, en el urbanismo contemporáneo existe un amplio debate sobre la necesidad de replantearse qué ciudad queremos, para lo cual se viene revalorando el carácter compacto que definió a través de la historia a las grandes ciudades.

En esta perspectiva, es necesario tener presente qué aporte ofrecen las ciudades a la sociedad y la importancia para la vida social que adquieren los espacios públicos en sus tejidos urbanos. De acuerdo con ello, podremos realizar un breve análisis de la condición en la cual se hallan los espacios públicos de las urbes en el Perú, prestando especial atención al caso de Lima Metropolitana, mayor fenómeno urbano del país y del que tenemos mayor información.

---

<sup>3</sup> En diciembre de 2014 tuvo lugar en Lima la cumbre mundial por el cambio climático COP20, donde las ciudades sostenibles fueron uno de los temas centrales. Inclusive, motivó una declaración de académicos del país, donde señalan, entre otros aspectos, “que las ciudades en el Perú han crecido sin planificación, en un proceso de urbanización que no ha respetado los ecosistemas del territorio que ocupan y donde una gran cantidad de la población vive en situación de pobreza y marginación o exclusión social”. (INTE, 2014, p.37).

La aproximación que haremos es de tipo urbanística a fin de explorar las potencialidades y limitaciones que ofrece la organización del espacio urbano para la vida social, sabiendo que existen otras variables, como la estructura social y económica que son fundamentales al momento de aproximarnos a la vida urbana. No obstante, nos parece necesario aportar partiendo del urbanismo pues muchas veces el debate sobre el nivel del respeto o defensa de los derechos ciudadanos en el país pierde de vista que una de sus dimensiones es la experiencia cotidiana que ocurre en espacios urbanos concretos.

## EL VALOR DE LAS CIUDADES PARA LA SOCIEDAD HUMANA

El surgimiento de las ciudades ha sido utilizado a través de la historia de la humanidad como indicador del grado de complejidad alcanzado por una civilización en la medida que la urbe es definida como “una estructura equipada especialmente para almacenar y transmitir los bienes de la civilización, suficientemente condensada para proporcionar la cantidad máxima de facilidades en un espacio mínimo, pero capaz también de un ensanche estructural que le permita encontrar lugar para las nuevas necesidades” (Mumford, 1966, p. 43). La ciudad surge como un espacio construido, albergando numerosas edificaciones que permiten acoger, además del alojamiento, equipamientos especializados de la actividad humana como también obras de ingeniería que permiten, por ejemplo, canales que aseguren abastecimientos de agua potable o la evacuación de aguas servidas.

[ 355 ]

Pero además de espacio construido, la ciudad es un espacio vivo porque en ella ocurren un conjunto de actividades humanas. Es en esta perspectiva que Henri Lefebvre alude a “lo urbano”, como aquella realidad social que ocurre en permanente interacción con la morfología de la urbe. Esto quiere decir que la vida social está en estrecha relación con las características de esta forma construida, que se erige como su “base práctico-sensible” (Lefebvre, 1978, p.67). Lo urbano es la referencia a la vida social que se desarrolla en la ciudad, experiencia condicionada y/o estimulada por las particularidades características morfológicas de cada urbe. De esta manera, no es posible entender lo urbano sin la ciudad y a la vez resulta vacío estudiar una ciudad sin relacionarla con la actividad humana que propicia y que a su vez la modifica constantemente.

Otro elemento a considerar como característica inherente a la vida urbana es la *densidad*, esto es la concentración de población que habita el espacio

[ 356 ]

de la urbe, que suele ser mucho mayor en las metrópolis que en centros urbanos menores. En el lenguaje corriente es usual asociar densidad con congestión, lo que le otorga una cierta connotación negativa. Es importante por ello aclarar que por densidad nos referimos a la presencia numerosa (pero no masiva) de personas en zonas compactas de la ciudad, hecho que, como señala Jacobs, antes que problema es más bien síntoma saludable, pues “una calle muy frecuentada tiene posibilidades de ser calle segura” (2013, p. 61). Las calles además, no sirven solo para la circulación, sino que, siguiendo a Jacobs, son el espacio central donde ocurren las experiencias urbanas. Al respecto, resultan pertinentes las reflexiones de Glaeser quien afirma que “el motivo primordial por el que existen las ciudades es la fuerza que emana de la colaboración humana” (2011, p. 32). En efecto, la riqueza de las ciudades se halla en la posibilidad del intercambio entre las personas, el cual permite, en una perspectiva económica, los estímulos necesarios para la generación de innovación. En esta misma dirección podemos situar trabajos como los de Florida, para quien ese contacto cara a cara entre gente especializada es la que consigue generar el “eureka” de los grandes inventos que han marcado el desarrollo de la humanidad (2009, p. 126). Florida advierte que estas relaciones no dependen de una estrecha intimidad entre quienes colaboran; todo lo contrario, son los vínculos débiles los que resultan claves en este tipo de interacciones, vínculos posibles en las grandes aglomeraciones urbanas (Florida, 2009, p. 127). Esta observación es muy importante, pues el placer de vivir en una gran ciudad no se circunscribe al hogar o a los encuentros familiares, donde los vínculos son fuertes; en la urbe uno aprende a disfrutar de la experiencia del anonimato y de la copresencia con extraños, como también de la posibilidad de descubrir gente interesante con la cual se pueden tener encuentros fructíferos sin necesidad de entablar lazos profundos.

Por otra parte, una aglomeración importante de personas en un territorio precisa de la formación de organizaciones sociales complejas, donde los individuos afirman sus adscripciones personales a determinados grupos, así como se afirman sus diferencias sociales. La vida en la gran urbe se instituye como gran campo de socialización, donde aprendemos e incorporamos normas, reglas y valores en nuestra constitución como personas.

Asimismo, en la ciudad se establecen espacios donde se forja la identidad del colectivo complejo y diverso que la habita. De esta forma, este hábitat denso permite una particular vida en sociedad, donde estamos constantemente estimulados por interacciones múltiples y donde aprendemos a afirmar

nuestra especificidad humana, como individuos únicos e irrepetibles. Por ello, es importante relacionar esta vida social con las formas específicas que adquieren los espacios urbanos en donde se cristaliza.

## LAS FORMAS ESPACIALES DE LO URBANO

En las urbes ciertas actividades humanas son predominantes respecto a otras en determinadas partes o zonas de la aglomeración. Esta relación entre el espacio y lo urbano se expresa también en formas específicas que el continuo edificado adquiere o va adquiriendo, las que a su vez también pueden incidir positiva o negativamente en las interacciones sociales que ahí se entablen. Por ello, la forma urbana constituye un reto que sobrepasa el dominio de la técnica para incluir aspectos económicos, culturales y sociales (Pannerai y Mangin, 2002 p. 23).

En la vida urbana, la gente cuenta con lugares de encuentro donde poder afirmar su condición de pertenencia a grupos humanos de gran envergadura. Pero del mismo modo en que se definen escenarios para las grandes colectividades, las personas también aspiran apropiarse de manera exclusiva de ciertos espacios que les permitan afirmar su individualidad o su pertenencia a grupos sociales de carácter primario como la familia. Sobre la base de estas necesidades, se han construido diferentes formas de organizar la separación entre los espacios destinados a diferentes actividades de carácter público de aquellos orientados a usos de tipo privado a lo largo de la historia.

[ 357 ]

Los espacios de una urbe, como realidad morfológica, se subdividen en sectores, estos en manzanas, las que a su vez reúnen un grupo de lotes, que constituyen las unidades sobre las cuales se realizan edificaciones tanto para uso privado como público. Por ejemplo, la necesidad de vivienda, una necesidad de orden privado, se plasma en diferentes formas de edificación sobre el área definida para cada lote. Del mismo modo ocurre con la habilitación de edificios destinados a usos colectivos, como pueden ser los hospitales, los centros educativos o también con la asignación de lotes, e inclusive manzanas, para la habilitación de parques, plazas o plazoletas.

Estos lotes se comunican con espacios de uso colectivo, que permiten conectarlos a cualquier otro lugar de la ciudad. Estos espacios son los *espacios públicos*, los que como forma urbana, se componen principalmente de calles,

la que a su vez pueden poseer diferentes dimensiones y formas, según el tipo de uso o importancia que tienen para la urbe. Esta importancia a su vez, invita a no prestar atención el espacio público exclusivamente por su carácter morfológico.

Para ello, es necesario relacionar las características formales que adoptan las calles con las actividades que en ella ocurren; es usual que identifiquemos la calle con vías de circulación vehicular, perdiendo de vista que una parte esencial de esta son sus veredas, que constituyen un espacio público esencial de la ciudad. Al respecto el aporte de Jacobs ha sido pionero, pues llamó la atención sobre la importancia que podía tener la vida social que ocurría en las aceras para la vitalidad de las grandes ciudades (Jacobs, 2013, p. 83). Para ello, supo relacionar la diversidad de usos que podían ocurrir en la calle, con la permanencia numerosa de personas en las aceras, donde la vida de vecindario puede muy bien convivir con otras actividades humanas. Gracias a su aporte, los espacios públicos se hicieron visibles al análisis urbano, no solo como grandes explanadas, plazas o parques, sino como calles, que eran sistemáticamente ignoradas por las corrientes del urbanismo moderno. El espacio público precisa, pues, ser entendido no solo en su dimensión morfológica sino también por la vida social que en este ocurre; esto es, su dimensión urbana.

[ 358 ]

### **LA DIMENSIÓN URBANA DEL ESPACIO PÚBLICO: MIRADAS DE LAS CIENCIAS SOCIALES**

El mayor aporte de la filosofía al estudio del espacio público ha sido su aproximación a este como expresión de un colectivo humano. Arendt, según Patrón, llama la atención que, conforme al pensamiento griego, cada ciudadano, además de poseer una vida privada, posee una segunda vida, a la que define como *bios politikos*, que alude a la esfera de la polis, o la ciudad (Patrón, 2000, p. 31). Esta vida pública, según Habermas, permite que el interés individual de cada persona se abra al bien común, haciendo posible que de las opiniones personales surja una opinión pública (Patrón, 2000, p.49). De esta forma, el espacio público se cristaliza como el espacio de la participación ciudadana.

Este espacio público político se expresaba, en términos urbanísticos, en el ágora o plaza pública de la Grecia antigua, donde los ciudadanos se reunían para debatir los asuntos concernientes al gobierno de la ciudad (Ferry, 1998,

p. 13). La experiencia del ágora les permitió a su vez construir un sentimiento de identidad colectiva con su ciudad. El espacio público político moderno, en cambio, no necesariamente se remite a un espacio físico en concreto, pues, como señala Ferry, los dispositivos institucionales y tecnológicos permiten que esta dimensión de lo público se manifieste en diferentes formas de la vida social (1998, p. 19). Así, la importancia que adquieren los foros virtuales es un hecho innegable en la actualidad.

La dimensión política del espacio público tiene entonces múltiples formas o canales de expresión, donde su dimensión urbana es tan solo una de ellas. Por ello, para evitar confusiones, el concepto de *esfera pública* que retoma Habermas será el que haga referencia a esta dimensión política del espacio público (Patrón, 2000, p. 15).

Partiendo de un enfoque sociológico, Borja establece la relación entre espacio público y espacio político pero atendiendo a su dimensión urbana. Por ello, afirma que los conceptos de ciudad, espacio público y ciudadanía “están relacionados dialécticamente, sin que ninguno pueda existir sin los otros dos y que nuestra vida depende en buena medida de esta relación (Borja, 2003, p. 22). De esta manera, el espacio público de la ciudad se cristaliza como el gran escenario en el que se puede ejercer la ciudadanía, entendiéndose esta como una conquista cotidiana. Borja retoma las raíces del sentido del ágora como plaza pública pero también está muy interesado en poner de relieve el rol que les compete a los espacios públicos en la ciudad contemporánea, donde las dinámicas globales contemporáneas nos pueden hacer suponer que los flujos económicos operan de manera independiente a los espacios urbanos concretos. Es por ello que Borja propone entender al espacio público de la ciudad contemporánea, como la gran síntesis entre el espacio de los lugares, que alude al territorio urbano concreto y al espacio de los flujos, que nos refiere a las redes que construyen las dinámicas de la economía global. De esta forma, busca encontrar una salida a la relación conflictiva que Castells encuentra en la sociedad actual entre el espacio de los flujos y el espacio de los lugares (1997). Sobre el particular, es también pertinente el análisis de Sassen, quien afirma que es necesario retomar la categoría de lugar, a fin de observar cómo se materializan los sistemas globales en las ciudades (2007, p. 126).

[ 359 ]

En síntesis, la dimensión física del espacio público destaca como el gran escenario para la práctica de ciudadanía, que a su vez permite integrar las diferentes formas urbanas que se tienden a producir en la era de la globalización.



En esta misma perspectiva, Carrión plantea concebir a los espacios públicos como el espacio que construye la pedagogía de la alteridad (2007). En estos contextos, la manera en que los proyectos urbanos se diseñen tendrá un rol crucial (Borja y Muxi, 2003 y Ghel, 2006). En ellos se podrá observar la capacidad de integrar el sistema global con el tejido urbano o, en su defecto, de producir rupturas espaciales que pueden materializar peligrosos efectos de exclusión social.

Siendo sugerente la comprensión del espacio público que propone Borja, existen un par de atinencias que es necesario plantear, a fin de enriquecerla. Por una parte, su definición supone un uso social colectivo y una multifuncionalidad (2003, p. 124). Esta referencia al uso social colectivo suele asociarse con la presencia de grandes aglomeraciones humanas ocupando espacios urbanos gestionados por autoridades públicas, por ejemplo en manifestaciones políticas, lo que nos acerca a la esfera pública de Habermas. Esta multifuncionalidad también alude a las festividades colectivas o a multiplicidad de actividades que ocurren de manera paralela, que aluden a la vida social de un colectivo humano, sin que necesariamente se expresen acciones políticas, tema que también es considerado por este autor<sup>4</sup>.

[ 360 ]

Borja mantiene la categoría de funcionalidad dentro de su definición, la cual será satisfactoria en la medida que supone que la vida humana pueda explicarse como un conjunto de operaciones vitales rutinarias y por tanto previsible. No obstante, las actividades y requerimientos sociales suelen ser cambiantes tanto en la historia de la humanidad como en las historias personales. Por ello, preferimos retomar la noción de *necesidades sociales* utilizada por Lefebvre, que permite orientarnos por la iniciativa humana antes que por la objetivación del significado de vivir en la ciudad (1978, p. 123).

Si hay algo que tiene de característico el comportamiento humano en sociedad es justamente su diversidad, donde lo repetitivo y lo imprevisible van de la mano. Es sugerente por ello la referencia que hace Bauman del espacio público, al asociar las calles a la espontaneidad, la flexibilidad, la capacidad para sorprender y la promesa de aventuras. Inclusive, advierte el peligro exis-

---

<sup>4</sup> En esta perspectiva, resulta más sugerente la definición previa que el mismo autor hace del espacio público al llamarlo “lugar de relación y de identificación, de contacto entre personas, animación y expresión comunitaria” (Borja, 2003, p.123). La noción de “lugar de animación” resulta más pertinente para acoger el carácter imprevisible y creativo que puede ofrecer la interacción humana en estos lugares.

tente en la sociedad actual que, en aras de obtener mayor seguridad, convierta la vida, no en el paraíso de la tranquilidad, sino en el infierno del aburrimiento (2006, p. 103).

Ello supone para el urbanismo la necesidad de planificar una ciudad con espacios públicos flexibles, que permitan o faciliten las múltiples iniciativas que las personas pueden tener. Resulta fundamental combatir la tentación de proyectistas y gestores urbanos por pretender reglamentar los tipos de actividades que pueden ocurrir en un espacio público determinado. Estas iniciativas, que privilegian labores de control social amparados en una demanda de seguridad, ponen en peligro no solo las libertades ciudadanas, sino también el potencial creativo de las personas, sustento esencial que se expresa en aquellas ciudades que son competitivas en la economía actual, como señalara Glaeser (2011).

Por otra parte, definir la naturaleza del espacio público por el uso merece algunas precisiones pues supone la existencia de una suerte de utilidad definida del espacio. En la medida que nos interesa aproximarnos a las formas en que el espacio tiene incidencia en las interacciones humanas, el concepto sociológico de *apropiación*, propuesto por Remy y Voyé nos parece más sugerente (1981). Estos autores entienden por *apropiación* a la forma en que la población al frecuentar cotidianamente un espacio perceptualmente lo hace suyo, imprimiéndole su sello vital. Esta noción nos permite poner mayor énfasis en la *capacidad de iniciativa* que tiene la persona al interactuar con otros en el espacio de la ciudad. Por ejemplo, uno puede suponer que una banca está destinada al uso exclusivo de sentarse, pero las personas pueden decidir utilizarlo como mesa para comer o jugar, o como mobiliario que les permite recostarse, etc. Interesa, pues, poner en relieve el potencial creativo que tienen las personas en su relación con el espacio edificado, el cual coexiste con las acciones repetitivas que también configuran la vida cotidiana.

[ 361 ]

Siguiendo este hilo conductor, se entenderá por espacio público a *todo espacio accesible, sin importar el momento o el tipo de persona, sin discriminación alguna de actividades, las cuales no necesariamente son determinadas explícitamente, a condición que ellas sigan un reglamento de uso establecido por la autoridad pública* (Remy y Voyé, 1981, pp. 92-93). Se trata entonces de un lugar donde existe entera libertad de circulación y de interacción en el tiempo o, en otras palabras, un espacio que ofrece como principal característica a la vez la *libertad de acción y el derecho a permanecer inactivo* (Kostof, 1999, p. 123).

Entonces, el centro de gravedad en la observación de los espacios públicos se orientará a las formas en que la población ocupa la ciudad y la domestica en su día a día, que a su vez tendrán incidencia fundamental en los procesos de socialización de los habitantes o urbanitas.

Una característica del espacio público que debemos tomar en consideración es esta multiplicidad de posibilidades de apropiación que las personas y grupos sociales pueden poner en práctica. Al momento de proyectar espacios urbanos, se tiende a suponer, en especial los planificadores y gestores urbanos, que el espacio público es sobre todo un lugar de encuentro o el destino de un itinerario cotidiano, para la realización de diferentes actividades, dejando de lado el flujo continuo de las personas por la ciudad.

### EL TRANSEÚNTE, EL CIUDADANO OLVIDADO

[ 362 ]

Las ciencias sociales se han ocupado menos de las dinámicas transitorias de los andares de la ciudad, que nos proponen un lenguaje particular de conocimiento de la urbe, entendiéndola como una suerte de gramática espacial que nos permite elaborar sintaxis personales, siguiendo la perspectiva de De Certeau (1996). El desplazamiento constante de las personas, ese habitual ir y venir de gente es, pues, la imagen más común que podemos apreciar desde un balcón, una ventana o una terraza cuando observamos las calles de la ciudad. Estas prácticas cotidianas, que pueden ser poco atractivas para una sociología que estudie la dimensión política del espacio público, resultan fundamentales para el urbanista, pues le permite identificar las formas en que los habitantes hacen uso cotidiano del espacio edificado, poniendo en evidencia fortalezas y debilidades de los diseños urbanos, y a través de ellos, la atención puesta al ciudadano de a pie.

El anonimato con que calificamos la experiencia de caminar entre la multitud no significa que seamos completamente ignorados, pues si así lo fuera, estaríamos tropezando irremediabilmente unos con otros en cada momento. Si prestamos algo de atención a las acciones cotidianas del caminar nos daremos cuenta que estamos constantemente observando a las demás personas concentrados en que no interfieran en nuestro desplazamiento.

Acciones tan simples como esta son también interacciones sociales, las cuales permiten reafirmar atributos simples pero importantes que ofrece la gente en

el espacio público. En primer lugar, la posibilidad de sentirse libre en un mar de extraños, sensación que ya advirtió Goethe en su diario de Italia, donde afirmaba que “en ningún sitio se puede estar más solo que en medio de una gran multitud en la que uno se abre camino” (Goethe, citado por Sennett, 1997, p. 293).

Goethe, como hombre moderno y uno de los principales exponentes del pensamiento modernista, como bien lo anota Berman (1989), busca el placer de la afirmación de la individualidad y para ello, paradójicamente, no busca poner distancias físicas con los otros, sino que puede hacerlo en copresencia con multitud de personas. Este tipo de comportamientos fueron originalmente advertidos por Simmel (1998) en sus observaciones de la vida social en la metrópoli de Berlín a principios del siglo XX. Este autor advierte que el ser humano que habita en la gran ciudad experimenta una suerte de embotamiento de los estímulos nerviosos que lo llevan necesariamente a seleccionar a cuáles prestarle atención y a cuáles ignorar. La acción de ignorarse unos a otros se convierte en una práctica proactiva en los espacios donde ocurre un flujo numeroso de personas, pues permite desarrollar una actitud de reserva, que permite a la persona caminar sin estar comprometido a vincularse con otros, lo que Goffman (1971) define como la *desatención cortés*.

[ 363 ]

En esta línea de análisis, Joseph realza la importancia que adquiere el espacio público justamente como el sitio “donde el intruso es aceptado, bien que no tenga un lugar o no haya abandonado su libertad de ir y venir” (1988, p. 41). De esta forma, el espacio público de las urbes contemporáneas permite recrear en la vida cotidiana uno de los valores sobre los que se asienta la noción de ciudadanía, que es la *libertad* individual.

Por otra parte, la condición de transeúntes permite establecer interacciones sociales fortuitas con desconocidos, donde el punto de partida del intercambio no dependerá de la posición social de los interlocutores, sino de las acciones o hechos concretos que han motivado dichos encuentros. En palabras de Delgado, las aceras nos abren la posibilidad de estar juntos sin jerarquías ni estructuras sociales, donde podemos aprender a tenernos en cuenta no en función de quiénes somos, sino de lo que nos ocurre (2007, p. 50). Ello permite, entonces, observar otro valor de la cultura ciudadana que es posible practicar en el día a día, el aprender a interactuar en *igualdad de condiciones*, sin importar posición social, credo o raza. Posiblemente por ello es que, por ejemplo, cuando ocurren discusiones en la calle entre desconocidos y una de las partes rehúsa la confrontación en situación de igualdad, esta

reclama un tratamiento distinto con la conocida frase “no sabes con quién te estás metiendo”. En estos casos, estamos ante la pretensión de que su posición social determine las consecuencias relacionadas con los comportamientos o acciones que lleve a cabo, lo cual es más propio de una sociedad estamental que de una sociedad de clases que se pretende democrática e igualitaria. Asimismo, Delgado resalta como una característica particular del espacio público en movimiento, que sería la de permitir a los sectores sociales inferiores de la sociedad a convivir, por lo menos transitoriamente, en condiciones de igualdad (2007, p. 190).

En esto consiste el *derecho a la indiferencia*, noción que se nutre del concepto de desatención cortés de Goffman antes mencionado. La igualdad de condiciones entre transeúntes, permite afirmarnos legítimamente como ciudadanos. Los espacios públicos ofrecen entonces la oportunidad de que los diferentes estratos sociales que conforman una ciudad aprendan, a través de la copresencia, a cultivar valores esenciales de la cultura ciudadana, como son, el ejercicio de la libertad y la igualdad. De este modo, situaciones tan ordinarias y poco llamativas como el ir y venir de viandantes, pueden encerrar la paradoja de convertirse en una importante escuela de formación ciudadana.

[ 364 ]

Sin embargo, no todo espacio público urbano reúne estas posibilidades. En muchas calles, parques o plazas existen prácticas restrictivas que atentan contra ese derecho a la indiferencia, estigmatizando a ciertos grupos humanos, a quienes se les niega el acceso o determinadas acciones en el espacio público. En nombre de la seguridad ciudadana y amparados por el miedo al extraño, muchas políticas de gestión urbana tienden a restringir la polivalencia del espacio público, para volverlos escenarios predeterminados y de visitantes socialmente homogéneos. Por ello, Bauman advierte que en los lugares públicos se juega el futuro de la vida urbana, ya que según él, “la exposición a la diferencia es la que, con el tiempo, se convierte en el factor principal de una convivencia feliz, porque hace que, en ese caso, sean las raíces urbanas del miedo las que se consuman y se sequen” (2006, p. 105). En la misma perspectiva, Delgado nos previene sobre los peligros que encierra una suerte de ideología del *ciudadanismo*, por la cual los responsables de la gestión urbana definen lo que son las buenas prácticas ciudadanas, a las cuales debe restringirse el uso del espacio público (2011, p. 21).

Las posibilidades de estímulo de una cultura ciudadana dependerán también de otros factores, entre los cuales el diseño urbano tendrá un im-

portante papel en la calidad de espacios públicos que se formen. Por ejemplo, ¿en qué medida podemos experimentar como Goethe la libertad de transitar entre la multitud si tenemos que caminar por veredas estrechas y en mal estado, al lado de vías de circulación donde los conductores de coche son poco respetuosos de los peatones? O, ¿cómo se puede esperar que aprendamos a ser iguales, cuando se discriminan los accesos a través de enrejados sobre las calles entre los vecinos residentes de aquellos ciudadanos que no lo son? Los quehaceres del urbanismo y del proyecto urbano guardan pues responsabilidades sociales importantes. No se pueden refugiar en eufemismos de la técnica, pues la propuesta que se haga contribuirá o no a que se facilite o limite el acceso y movimiento de la gente en el espacio público. No está en juego un espacio edificado para el placer visual, sobre todo del que lo diseñó y de algunos más, sino la posibilidad de que una intervención proyectual favorezca al espacio público como espacio abierto a multiplicidad de actividades opcionales, que son, como bien señala Gehl, aquellas que solo se ven estimuladas cuando los ambientes exteriores son de calidad, constituyendo los mejores indicadores de éxito de un proyecto urbano (2006, p. 19). La dimensión social enriquece, pues, la mirada del arquitecto al momento de enfrentar cualquier proyecto urbano, permitiéndole no perder de vista cuál es el fin último de la intervención urbanística en un espacio público.

[ 365 ]

Por otra parte, el espacio público se convierte en un escenario rico y desafiante para estudiar las prácticas cotidianas de la copresencia en una ciudad, a través de las cuales se puede entender cómo una sociedad construye o establece sus espacios sociales urbanos. Por ello, los espacios públicos se erigen como un gran objeto de estudio tanto para el urbanismo como para las ciencias sociales, pues permitirá descubrir en cada ciudad cómo se van estableciendo pautas de comportamiento y de constitución de las personas a través del uso compartido de espacios entre desconocidos.

No obstante, no es posible suponer que todo espacio público esté en capacidad de recibir prácticas cotidianas similares; existen lugares de la ciudad que atraen mayor afluencia de público que otros. Del mismo modo, la estructura urbana de una urbe distribuye sus actividades de forma diferenciada, existiendo algunas zonas donde el uso residencial es predominante, mientras que en otras las actividades públicas, comerciales o productivas suelen ser más importantes. Es necesario por ello observar lo que ocurre o puede ocurrir en esta relación dialéctica que se produce entre los espacios públicos y la vida social.

## LOS ESPACIOS PÚBLICOS EN EL PERÚ Y EL DERECHO A LA CIUDAD: SITUACIÓN ACTUAL

En el caso peruano la necesidad de investigar la dimensión urbana de los espacios públicos solo comienza a ser planteada a inicios del siglo XXI, siendo el trabajo sobre espacios públicos en el centro histórico, desarrollado por Ludeña y Chion, uno de los primeros (2005). Más adelante, destacaron los estudios llevados a cabo en el seno del programa urbano de DESCO, donde Takano y Tokeshi exploran las condiciones de los espacios públicos en la zona sur de Lima (2007), mientras que Cabrera y Villaseca investigan el rol de la mujer en los espacios públicos en Lima Sur (2007)<sup>5</sup>. Ambos estudios se aproximan a la dimensión social del espacio público poniendo especial preocupación por la condición de ciudadanía que en ellos se expresa o afirma en contextos de pobreza. El trabajo de Cabrera y Villaseca se concentra más en escenarios locales, mientras que el de Takano y Tokeshi intenta aproximarse a los espacios públicos tanto de escala barrial como de escalas meso como la distrital, examinando experiencias concretas como la Alameda de la Juventud en Villa el Salvador.

[ 366 ]

La investigación reciente más relevante ha sido desarrollada por el arquitecto urbanista Wiley Ludeña (2013), quien efectúa un minucioso levantamiento de información sobre las características morfológicas de los espacios públicos de Lima, proponiéndonos una clasificación de estos. Este trabajo deja latente la necesidad de estudios complementarios que se aproximen al escenario planteado por el autor, que presta atención a la vida social que en ellos ocurre, desafío que aún no ha sido tomado sino de manera fragmentada por trabajos de tesis sugerentes como los de Bensús (2012), Villanueva (2012), Burneo (2010) o Sandoval (2013), que se aproximan a los tipos de vida social que se experimentan en algunos parques, calles o plazas de Lima. Estos trabajos iniciales prestan especial atención a la forma en que se ejerce la gestión urbana, donde en nombre de la seguridad o tranquilidad de los vecinos, resultan legitimadas prácticas de exclusión social que atentan contra el derecho ciudadano de los no residentes a la libre circulación o disfrute de los espacios públicos de la ciudad.

Por ejemplo, un alcalde entendió que era legítimo restringir el acceso a ciertos espacios recreativos de su distrito a quienes no fueran residentes en

---

<sup>5</sup> Este autor escribió algunos ensayos al respecto confrontando la noción de espacio público a fenómenos que ocurren en Lima Metropolitana (2006; 2007)

este (Bensús, 2012, p. 92). Por otra parte, en nombre de estimular una “niñez productiva” (sic) los administradores de un parque público veían como algo positivo el hecho de que las actividades de los niños sean pautadas (Villanueva, 2012). Del mismo modo, una proporción significativa de zonas exclusivamente residenciales ha enrejado los accesos a sus calles, práctica considerada legítima entre los vecinos, pese a que en al menos del 90% de casos se trata de intervenciones ilegales que atentan contra el derecho ciudadano de circular libremente por las calles de la ciudad (Sandoval, 2013).

Otro espacio público donde se experimentan constantemente las prácticas de exclusión social son las playas de Lima. Espacios de encuentro y recreación fundamentales para los limeños durante el verano, que buscan constantemente ser apropiados por intereses particulares. Son parte de las tensiones que se viven todos los años en playas como Ancón o Naplo, donde los que tienen residencia ahí, asumen que tienen derechos prioritarios y excluyentes, generando intervenciones discriminatorias que impiden a todos los ciudadanos el disfrute de un bien público como son las playas, ante la pasividad de los gobiernos municipales. O que también se expresan en las prácticas discriminatorias hacia el personal de servicio que se detectaron hace unos años en las playas del distrito de Asia, en la provincia de Cañete.

[ 367 ]

Lo preocupante es que estas prácticas de exclusión no son casos aislados y una proporción significativa de la población hasta los encuentra legítimos. Los resultados obtenidos por la encuesta aplicada el 2014 por el observatorio ciudadano *Lima Cómo Vamos* indican que el 45% de los limeños estaría de acuerdo en enjear las calles si sus vecinos se ponen de acuerdo. ¿A qué se debe que una importante proporción de limeños estén a favor de reducir derechos ciudadanos como los del libre tránsito y disfrute de espacios públicos urbanos?

La primera explicación que surge alude inevitablemente a problemas de seguridad, en específico, al temor de ser asaltados en la calle. No obstante, pese a que los limeños perciben la seguridad como el mayor problema urbano, estudios como el que ha publicado recientemente la revista *The Economist* (2015, p. 34) relativizan esta percepción, pues no sitúan a Lima entre las ciudades con mayores problema de seguridad personal en América Latina<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Lima se sitúa en el puesto 15 de ciudades seguras en un estudio con 50 ciudades en el mundo según este estudio.



Existe pues una tendencia a sobredimensionar los problemas de seguridad. Si el aumento de hechos delictivos no resulta, como hemos visto, una respuesta plenamente satisfactoria, es necesario buscar otros factores explicativos. Por ello, partiendo de un enfoque urbanístico, es pertinente interrogarnos sobre el rol que le compete a la manera en que venimos produciendo la ciudad, es decir, el modelo de desarrollo urbano adoptado.

En la medida que los espacios residenciales formen parte de una urbanización dispersa y homogénea, existirán pocos estímulos para utilizar las aceras, como ya advirtiera Jacobs hace medio siglo. Si no hay personas en la calle, esto favorece la acción de delincuentes, pues pueden desenvolverse sin presencia de testigos. Por otra parte, al dejar de utilizar la calle, esta se convierte en territorio ajeno o espacio desconocido, con lo que consecuentemente nos generará inseguridad transitar por ella. Por último, al no interactuar con extraños tendemos a estigmatizarlos, pues los percibimos como potenciales agresores de nuestro universo conocido; al hacerlo, justificamos políticas de exclusión en nombre de nuestra seguridad personal. En otras palabras, no es que misteriosamente las calles se hayan vuelto peligrosas sino que, si lo son, esto se debe en parte a que las hemos estado abandonando en nuestra vida cotidiana.

[ 368 ]

Este modelo de urbanización disperso que abandona la calle es aplicable tanto a productos inmobiliarios, dirigidos a sectores sociales de renta alta o media, como a las urbanizaciones populares, que han sido producto del fenómeno de barriadas. En el primer caso se ofrecen residencias en urbanizaciones de condominio donde los extraños se identifican como el mayor peligro de la seguridad, motivo por el cual las calles de este lugar son inaccesibles a los no residentes. También podemos agregar el fenómeno frecuente que se observa en Lima de urbanizaciones que se adaptan a este modelo invadiendo calles, lo que Plöger ha definido como la producción de condominios ex post (2006).

En el caso de las ocupaciones populares, la habilitación de viviendas en contextos de pobreza está dominada por la urgencia antes que por la planificación. Por ello, a la carencia de acceso a servicios básicos, se debe agregar la pobreza de espacios destinados a calles y la poca diversidad de actividades, por lo que muchos de estos barrios son especies de ciudades dormitorio. En esta situación, la vulnerabilidad al robo es mayor.

Si retomamos los resultados mencionados de la encuesta de *Lima Cómo Vamos*, no es extraño observar que son los habitantes del área central de Lima,

que es la zona más compacta de la urbe, sean, con diferencia, los que proporcionalmente están más proclives a defender el libre derecho al tránsito de todos los habitantes por las calles, como se puede observar en el Cuadro 1.

CUADRO 1. Preferencia a una de las dos afirmaciones según área interdistrital donde residen los entrevistados

	LIMA CENTRO	LIMA ESTE	LIMA NORTE	LIMA SUR
Si los vecinos se ponen de acuerdo, tienen derecho a poner rejas o tranqueras y restringir el paso a extraños a la calle	35.1%	44.1%	44.4%	59%
Las calles y parques son públicos y todos los habitantes de la ciudad tienen derecho a transitar por ellos sin restricciones	60.7%	52.9%	53.4%	41.0%
NS / NR	4.2%	2.9%	2.2%	0%

Fuente: Encuesta Lima Cómo Vamos 2014

Llama la atención las respuestas obtenidas en la zona sur de Lima, donde cerca del 60% está de acuerdo con poner rejas o tranqueras sobre las calles. Esto invita a observar con mayor detenimiento las características del proceso de urbanización ocurrido en esta zona de expansión de la metrópoli. En un estudio reciente del CIAC, se ha encontrado que esta área interdistrital de la ciudad es aquella que concentra menores oportunidades de empleo<sup>7</sup>. Ello se expresa en la necesidad de muchos habitantes a tener que realizar largos desplazamientos por motivos laborales. Por lo tanto, muchos espacios urbanos en esta zona de Lima cumplen una función de “ciudad dormitorio”; es decir, de zona residencial que queda en buena parte deshabitada cuando muchos de sus residentes están fuera por motivos labores u otros. En estas circunstancias, las calles quedan más abandonadas y por ende se convierten en lugares amenazantes para el ciudadano que reside ahí.

Otra dimensión en la que el derecho ciudadano al espacio público viene siendo constantemente vulnerado o restringido en el país es aquella generada

[ 369 ]

<sup>7</sup> Centro de Investigación de la Arquitectura y la Ciudad (CIAC) de la PUCP. Estudio en curso sobre la densificación de Lima Metropolitana.

por las políticas urbanas que otorgan prioridad al automóvil como medio de circulación dentro de las urbes. En esta perspectiva, la calle se vuelve exclusivamente vía para autos y los peatones son entendidos como “transporte no motorizado”. En urbanizaciones residenciales para sectores sociales de mayor renta, es posible encontrar numerosos accesos exclusivos para medios motorizados tanto en Lima como en otras ciudades del país.

Pero el problema no solo lo encontramos en zonas periurbanas, sino que lo confrontamos día a día en el corazón de las ciudades, es decir en los propios espacios densos de nuestras urbes. Lo observamos por ejemplo en la estrechez de la mayor parte de las aceras dispuestas en las calles de nuestras ciudades, en su pobre mantenimiento o inexistencia en las zonas pobres, en la mala señalización del tránsito o en la prioridad política que se otorga a la infraestructura vial. El resultado es claro, caminar por las grandes ciudades peruanas se constituye en una experiencia hostil, por la cual nos acostumbramos a perder nuestra condición de ciudadanos.

[ 370 ]

Esta tendencia ha tenido su expresión extrema en la ley del año 2010 que decide sancionar con multa pecuniaria a los peatones imprudentes, que fueron señalados como los principales responsables de los accidentes fatales. En este caso, se ignoró el hecho de que el transeúnte no tiene territorios amables para caminar, lo que lo obliga a generar comportamientos a veces temerarios como única salida para lograr circular por la ciudad. En otras palabras, la imprudencia del peatón es un síntoma del problema y no su explicación<sup>8</sup>. Al enfocarlo como principal causante de los accidentes no solo estamos planteando mal el análisis, sino que como consecuencia de ello somos capaces de justificar políticas de discriminación en el uso de la calle, donde el usuario más vulnerable de la circulación termina siendo además vigilado como si fuera él el mayor problema del tráfico urbano. En suma, se trata de otra dimensión en la que el usuario de la calle, del espacio público, pierde su condición de ciudadanía o, en todo caso, aprende que su vida vale menos que la de aquel que va en coche propio.

Sobre esta temática, es valioso el enfoque de *movilidad sostenible* como aproximación alternativa a nuestra clásica mirada de la circulación urbana

---

<sup>8</sup> Sobre este tema, es sugerente el trabajo de Mariana Alegre (2010), quien desde una aproximación jurídica examina las condiciones de derecho a la ciudad que afronta el peatón en ciudades como Lima.

como territorio del transporte, que en el Perú ha sido recientemente difundido por Dextre y Avellaneda (2014). En efecto, estamos tan acostumbrados a identificar las calles como parte del sistema vial motorizado que olvidamos el derecho ciudadano a caminar por ellas. Las propias municipalidades prestan atención a la vía en sus gerencias de transporte urbano, mientras que las gerencias de desarrollo urbano a lo más se interesan por los espacios públicos de carácter recreativo —los parques— o turístico, como pueden ser plazas, alamedas o paseos. Inclusive el Plan Regional de Desarrollo Concertado de Lima (PRDC) cae en la misma omisión, relegando la noción de espacio público al ámbito de los parques y áreas verdes de la metrópoli y su entorno (IMP, 2013).

Esto se corrobora con los resultados de la encuesta de percepción ciudadana donde el 77.8% de limeños asocia el espacio público con parques o áreas verdes, mientras que solo el 25.2% es capaz de relacionarlo con las calles de la ciudad (Lima Cómo Vamos, 2014). Los limeños identifican el espacio público como espacio recreativo, pero además como espacio relativamente al margen del tejido urbano denso de la ciudad. Al no asumir la calle como parte del espacio público, no se hace otra cosa que aceptar que la ciudad es ajena, que nuestros derechos ciudadanos a disfrutarla desaparecen, pues la ciudad es la calle y, como afirma Borja, la ciudad es el espacio público.

[ 371 ]

Un enfoque de movilidad es sugerente en la medida que nos recuerda que antes que preocuparnos por la eficiencia y rapidez de la circulación vial, debemos interpellarnos por las distancias que existen entre el lugar de residencia y los diferentes destinos importantes para nuestra vida cotidiana. En otras palabras, se hace necesario evaluar primero cómo se organiza la urbe, cómo dispone la localización de sus diferentes actividades, en qué medida los espacios residenciales se integran o segregan con estas y, finalmente, cómo apuesta una ciudad por implementar sus espacios públicos, como aquellos espacios que articulan el conjunto de la ciudad al servicio de la ciudadanía. Se pone entonces en debate el modelo de urbanización, tema con el cual iniciamos el presente ensayo.

A ello debemos agregarle la preocupación por la sostenibilidad del desarrollo urbano, que busca interpellarnos por los efectos que la actual urbanización viene generando en la mayor parte de las urbes del mundo, donde la contaminación producida por los vehículos motorizados y el enorme consumo de territorio ponen en entredicho la posibilidad de que las generaciones futuras tengan los recursos necesarios para vivir en las próximas décadas. El problema

se hace mayor cuando observamos que el actual modelo acentúa las brechas sociales entre las poblaciones pobres residentes en barriadas con los suburbios periurbanos de alta renta, donde las distancias de los accesos a los lugares en que pueden cubrir necesidades cotidianas como trabajo o educación se tornan cada vez mayores.

Sobre esta base, un enfoque de movilidad sostenible articulado a una visión compacta de la urbe propone acentuar la generación de centralidades múltiples, donde en cada una de ellas exista diversidad de actividades, incluida la residencial, que permitan reducir las distancias para numerosos viajes cotidianos. Ello, sumado a buenos diseños urbanos, permitirá que la experiencia de estar en la calle se vuelva más acogedora e inclusiva para el ciudadano. Asimismo, plantea que estas centralidades se articulen a través de redes viales que otorguen prioridad a sistemas de transporte público que no generen polución ambiental. De esta manera, se invierte el orden de prioridades del sistema tradicional de transporte, dando preferencia al ciudadano usuario del espacio público, que puede o no ser transeúnte, luego a medios de desplazamiento no motorizados como la bicicleta y, por último, a un sistema integrado de transporte público. El coche particular queda relegado en este sistema, quedando como opción para viajes no ordinarios, así como para salir fuera de la ciudad.

[ 372 ]

En nuestro país ya existe una corriente de opinión que promueve la movilidad sostenible para enfrentar los problemas de circulación y organización de la ciudad. No obstante, todavía no ha sido cabalmente entendida y aplicada por las autoridades públicas responsables de la gestión urbana, quienes sin embargo buscan ofrecer, en algunos casos, mejoras en el sistema de transporte público o realizan actividades de promoción del uso de la bicicleta. Uno de los ejemplos más llamativos en el último lustro ha sido la forma en que se implementó el corredor segregado de buses “El Metropolitano”, que ha demostrado ser eficiente para transportar velozmente a un número elevado de pasajeros en su único tramo, pero que no ha sido habilitado como proyecto urbano, por lo que en lugar de integrarse a la ciudad, actúa como una especie de tajo o corte en la faz de la urbe, produciendo serios problemas a la vida cotidiana de las poblaciones residentes que tienen la mala suerte de localizarse en su ruta (Vega Centeno, 2014). Son flagrantes, por ejemplo, los problemas generados por el paso del Metropolitano en distritos densamente poblados como Barranco, porque no existe diálogo ni integración al espacio público de la ciudad. En su momento se justificaron las acciones realizadas como una suerte de sacrificio

menor en pro del beneficio de miles de limeños usuarios del sistema. No obstante, ejemplos de corredores viales como los implementados en Bogotá y Curitiba demuestran que sí es posible integrar el sistema al espacio público, siempre y cuando los proyectos de transporte público partan de un enfoque de movilidad sostenible, que suponen entender el transporte como parte de un proyecto urbano inclusivo para el conjunto de la ciudadanía.

### **PERSPECTIVAS DE LA CALLE COMO DERECHO: LA NECESIDAD DE UNA VISIÓN DE CIUDAD EN LA GESTIÓN URBANA**

Cada cuatro años se inauguran nuevas gestiones ediles en el país, con la renovada expectativa de la población de que cumplan con las promesas ofrecidas durante la campaña electoral. Sin embargo, es preocupante el tipo de contrato social que parece haberse establecido entre población y autoridades electas. Como ciudadanía, demandamos la ejecución de obras como imperativo categórico para los alcaldes, incluso demostrando cierta tolerancia a la falta de transparencia de los procedimientos por medio de los cuales se ejecutan los presupuestos de dichos trabajos, haciéndose popular la frase “roba pero hace obra”.

[ 373 ]

Hemos centrado tanto la atención en la urgencia de observar acciones específicas que se pierde de vista el fin último, que es el bienestar para el conjunto de la ciudadanía. Esta ansiedad por “hacer obras” no es un fenómeno único de nuestro país, sino que expresa una tendencia a nivel mundial, que ha sido la de sobrentender que toda nueva edificación u obra de ingeniería vial son sinónimo de progreso y por ende íconos de ciudades modernas.

Por ello es muy importante no perder de vista que toda transformación de la forma edificada tiene que ser observada en relación con la incidencia que esta tiene o puede generar en la vida social, vale decir, en las dinámicas de lo urbano de cada metrópoli. En un mundo que viene experimentando importantes transformaciones, donde las ciudades compiten por ser atractivas a la colaboración humana que favorece la innovación en distintos aspectos del desarrollo humano, pero donde, por otra parte, deben ofrecer posibilidades de calidad de vida al conjunto de ciudadanos y buscar una mejor relación con el medio ambiente a fin de asegurar su sostenibilidad futura, resulta urgente que la ciudadanía genere un amplio debate sobre el tipo de ciudad que se aspira producir.

En esta dirección Toni Puig, reconocido gurú de la “marca ciudad”, concepto con el que se identifica a las ciudades que han sabido posicionarse como exitosas y atractivas en el mundo global contemporáneo a través de rediseños potentes, recomienda a las autoridades municipales desterrar el activismo, afirmando que “antes de hacer, de gestionar, la ciudad debe invertir tiempo, energía y recursos en pensar”, pensar que debe estar recogido en el documento de visión de la ciudad (Puig, 2009, p. 37).

En la actualidad, la discusión sobre la visión de la urbe lamentablemente no parece trascender de la esfera de opinión de un segmento de profesionales del urbanismo. Un caso singular fue el esfuerzo del PRDC por elaborar una visión para Lima que recoja aspiraciones y expectativas de numerosos actores sociales. Se trata de un aporte valioso para la reflexión sobre la ciudad pero cuyo producto generado dista aún de constituir una apuesta colectiva coherente<sup>9</sup>, y no llegó a formar parte de una discusión más amplia a través de la opinión pública.

[ 374 ]

La visión de ciudad, que puede resumirse en una frase corta de veinte o treinta palabras, es una suerte de orientación del Plan de Desarrollo Urbano, piedra angular sobre la cual se debe planificar el futuro de una ciudad. Las ciudades más competitivas en el escenario contemporáneo invierten tiempo y dinero en discutir su visión y en elaborar sus planes de desarrollo. ¿Cuánto tiempo dedican nuestras autoridades a concebir, discutir y elaborar estos documentos?

Lamentablemente, en muchos casos nuestros líderes municipales no comprenden la importancia de este tipo de instrumentos de planificación. Si bien por ley toda municipalidad debe contar con un Plan de Desarrollo, es usual que las autoridades “revaliden” planes antiguos o contraten consultores externos para que los elaboren, más interesados en cumplir con la norma

---

<sup>9</sup> La visión del PRDC para Lima al 2025 propone a la metrópoli como “Ciudad milenaria y sostenible, que se reencuentra con sus diversas culturas y con su naturaleza, reconocida como centro turístico y de servicios especializados en la cuenca del Pacífico sur occidental; hogar ordenado, seguro y democrático de una ciudadanía inclusiva, productiva y emprendedora” (IMP, 2013, p. 344). Como se puede observar, el texto es extenso y conjuga demasiadas ideas, que no necesariamente se encadenan unas con otras. Por ejemplo, la aspiración al turismo puede ser contraproducente con la ciudadanía inclusiva si es que se le plantea como prioridad para la política urbana. Del mismo modo, la noción de hogar se refiere al espacio privado, por lo que asociar a la ciudad como hogar supondría perder la noción de espacio público en una suerte de espacio privado ampliado.

que en utilizar el plan como herramienta. El poco interés por los planes de desarrollo radica en un problema de base y es la prioridad que se le otorga a los objetivos que se logren a corto plazo, que son evaluados en términos electorales cada cuatro años, con menoscabo de trabajar lo que se espera de la urbe a largo plazo. En no pocos casos hemos podido conocer de gobiernos municipales donde el principal —a veces único— instrumento efectivo era el Plan Operativo correspondiente a los cuatro años de gestión, mientras que el Plan de Desarrollo, si existía, terminaba relegado a algún anaquel de las oficinas del ayuntamiento.

Un instrumento de planificación como lo es un Plan de Desarrollo es fundamental para orientar el desarrollo de una ciudad. No obstante, este carece de sentido, de alma, si es que no se ha discutido previamente la visión que lo orienta, para lo cual resulta indispensable definir qué tipo de ciudad es la que deseamos para nuestras localidades. Ha quedado claro que el anhelo de modernidad es relativamente ambiguo, en la medida que hay varios tipos de urbanización que pueden llevarse a cabo. Por ello, consideramos esencial que esa ciudad moderna a la que se aspira, sepa responder adecuadamente a las tres consideraciones que hemos venido señalando: buscar atraer a la población creativa, ofrecer oportunidades de experiencia ciudadana a todos sus habitantes y, adecuar la expansión y transformación urbanística a las características del medio ambiente en que se inserta.

[ 375 ]

Lo fascinante es que este debate no precisa de grandes elaboraciones teóricas, ajenas al gran público ciudadano. Simplemente se trata de confrontar estos criterios con lo que ocurre en nuestras calles y lo que soñamos que en ellas pueda ocurrir. Pues es en la calle que experimentamos lo urbano y es ahí donde también día a día se pone en juego nuestra condición de ciudadanos con derecho a disfrutar de la ciudad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Alegre, M. (2010). *Todos somos peatones: un enfoque de derechos para El tratamiento de la movilidad urbana en Lima Metropolitana*. Lima: Tesis de Magister en Derechos Humanos por la Pontificia Universidad Católica del Perú.
2. Bauman, Z. (2006). *Vida Líquida*. Madrid: Paidós.



[ 376 ]

3. Bensús, V. (2012). La ideología de la inseguridad y segregación en el espacio público en Lima Metropolitana: el caso de la gestión 2007-2010 en Miraflores. En: *Debates en Sociología* N° 37, pp. 77-108.
4. Borja, J. (2003). *La ciudad conquistada*. Madrid: Alianza Editorial.
5. Borja, J. (2013). *Revolución urbana y derechos ciudadanos*. Madrid: Alianza Editorial.
6. Borja, J. y Muxi Z. (2003). *El espacio público: ciudad y ciudadanía*. Barcelona: Electa.
7. Burneo, L. (2010). *Construcción de la ciudadanía mediante el uso cotidiano del espacio público*. Lima: Tesis de Magister en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú.
8. Cabrera, T. y Villaseca, M. (2007). *Presentes, pero invisibles: mujeres y espacio público en Lima Sur*. Lima: DESCO. Programa Urbano.
9. Carrión, F. (2007). *Espacio público: punto de partida para la alteridad*. En: Segovia, Olga (ed). *Espacios públicos y construcción social: hacia un ejercicio de ciudadanía*, (pp.79-85) Santiago de Chile: Ed. Sur.
10. Castells, M. (1997) *La Sociedad Red. La era de la información*. Volumen 1. Madrid: Alianza Editorial.
11. Chion, M. y Ludeña W. (2005). “Espacios públicos, centralidad y democracia: el centro histórico de Lima. Período 1980-2004”. En: *Urbes: revista de ciudad urbanismo y paisaje* N° 2, pp. 145-169.
12. De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. Artes de Hacer*. Volumen 1. México: Universidad Iberoamericana.
13. Delgado, M. (2007). *Sociedades movedizas*. Barcelona: Anagrama.
14. Delgado, M. (2011). *El espacio público como ideología*. Barcelona: Catarata.
15. Dextre, J. C. y Avellaneda P. (2014). *Movilidad en zonas urbanas*. Lima: PUCP, Fondo Editorial.
16. Ferry, Jean-Marc. (1998). *Las transformaciones de la publicidad política*. En: Ferry, Jean-Marc, Dominique Wolton (eds). *El nuevo espacio público*. Barcelona: Gedisa.
17. Florida, R. (2009). *Las ciudades creativas*. Barcelona: Paidós.
18. Gehl, J. (2006). *La humanización del espacio urbano*. Barcelona: Editorial Reverté.
19. Glaeser, E. (2011). *El triunfo de las ciudades*. México: Taurus.
20. Goffman, E. (1971). *Relations in public: microstudies of the public order*. Nueva York: Basic Books.

21. Instituto de Ciencias de la Naturaleza, Territorio y Energías Renovables INTE. (2014). Declaración de los académicos del Perú frente a los desafíos del cambio climático y a propósito de la vigésima conferencia de las partes. Lima: PUCP, INTE.
22. Instituto Metropolitano de Planificación IMP (2013). *Plan Regional de Desarrollo Concertado de Lima (2012-2025)*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima, IMP.
23. Jacobs, J. (2013). *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madrid: Capitán Swing. Presentaciones de Zaida Muxí, Blanca Valdivia y Manuel Delgado.
24. Joseph, I. (1988). *El transeúnte y el espacio urbano: ensayo sobre la dispersión del espacio público*. Barcelona: Gedisa.
25. Kostof, S. (1999). *The city assembled*. Londres: Thames & Hudson.
26. Lefebvre, H. (1978). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Ed. Península.
27. Lima Cómo Vamos, Observatorio Ciudadano. (2015). *Evaluando la gestión en Lima. Cuarto informe de resultados sobre calidad de vida*. Lima: Lima Cómo Vamos, Observatorio Ciudadano.
28. Lima Cómo Vamos, Observatorio Ciudadano. (2015). *Encuesta Lima Cómo Vamos 2014. Quinto informe de percepción sobre calidad de vida*. Lima: Lima Cómo Vamos, Observatorio Ciudadano.
29. Lima Cómo Vamos, Observatorio Ciudadano. (2014). *Encuesta Lima Cómo Vamos 2013. Cuarto informe de percepción sobre calidad de vida*. Lima: Lima Cómo Vamos, Observatorio Ciudadano.
30. Ludeña, W. (2013). *Lima y espacios públicos: perfiles y estadística integrada 2010*. Lima: PUCP, Facultad de Arquitectura y Urbanismo.
31. Mumford, L. (1966). *La ciudad en la historia*. Tomo 1. Buenos Aires: Ediciones Infinito.
32. Panerai, P. y Mangin D. (2002). *Proyectar la ciudad*. Madrid: Celeste.
33. Patrón, P. (2000). *Presencia social, ausencia política. Espacios públicos y participación femenina*. Lima: Agenda Perú.
34. Plöger, J. (2006). “La formación de enclaves residenciales en Lima en el contexto de la inseguridad”. En: *Urbes: revista de ciudad, urbanismo y paisaje*. N° 3, pp. 135-164.
35. Puig, T. (2009). *Marca Ciudad*. Barcelona: Paidós.
36. Remy, J. y Voyé L. (1981). *Ville: ordre et violence*. Paris : PUF.
37. Sandoval, G. (2013). *Vivir entre rejas: seguridad ciudadana y privatización de la*

*calle en urbanizaciones de Ate y La Molina*. Tesis de Magister en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú.

38. Sassen, S. (2007). *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Kats.
39. Sennett, R. (1975). *Vida urbana e identidad personal*. Barcelona: Península.
40. Sennett, R. (1997). *Carne y Piedra*. Madrid: Alianza Editorial.
41. Takano, G. y Tokeshi J. (2007). *El espacio público en la ciudad popular*. Lima: Desco. Programa Urbano.
42. The Economist Intelligence Unit Limited. (2015) *The safe cities index*. Disponible en: [http://safecities.economist.com/wp-content/uploads/2015/01/EIU\\_Safe\\_Cities\\_Index\\_2015\\_white\\_paper-20.02.15.pdf](http://safecities.economist.com/wp-content/uploads/2015/01/EIU_Safe_Cities_Index_2015_white_paper-20.02.15.pdf) (consultado el 20 de febrero de 2015).
43. Vega Centeno, P. (2004). “De la barriada a la metropolización; Lima y la teoría urbana en la escena contemporánea”. En: Carlos Aramburú *et al.* *Perú hoy: las ciudades en el Perú*. (pp.45-70). Lima: DESCO.
44. Vega Centeno, P. (2013). “¿Un proyecto de transporte o de ciudad? Primeros impactos del BRT en Lima”. En: Borthagaray, Andrés y Jean Pierre Orfeuil (eds). *La fábrica del movimiento: 15 casos de políticas públicas para la movilidad urbana* (pp. 205-226). Buenos Aires: Café de las Ciudades.
- [ 378 ] 45. Vega Centeno, P. (2013). “¿Dónde somos Limeños? Explorando los espacios públicos de la ciudad”. En: Aguirre, Carlos y Aldo Panfichi (editores). *Lima, Siglo XX. Cultura, socialización y cambio*. (pp. 123-144). Lima: PUCP, Fondo Editorial.
46. Villanueva, A. (2012). *El parque y los niños. Prácticas de gestión y usos de un parque público orientado a niños*. Lima: Tesis de Licenciatura en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú.



---

CUERPO, CULTURA  
Y JUVENTUD



## Bandas latinas en Cataluña (y más allá)

CARLES FEIXA

**Resumen:** Vida Real define la vida diaria, cotidiana, real, de cualquier grupo humano (en este caso un grupo de jóvenes migrantes), que contrasta con los mitos y leyendas que otros grupos (en este caso, los adultos nativos a través de sus medios de comunicación) producen en torno a este; por otra parte es la vida de la realeza, es decir, de los miembros de la Todopoderosa Nación de los Reyes y Reinas Latinos, internacionalmente conocidos como la peligrosa banda de los Latin Kings. Vida Real es también el nombre que los reyes y reinas de Cataluña pusieron al primer disco de hip-hop y reggaetón que sacaron al mercado, y el de una investigación implicada en curso, cuyos orígenes e itinerarios este texto aspira a mapear.

[ 381 ]

**Palabras Clave:** Latín Kings, música hip-hop, resolución de conflictos, bandas, migraciones transnacionales.

***Abstract:** Real life defines daily life, everyday, real, any human group (in this case a group of young migrants), which contrasts with the myths and legends that other groups (in this case, the adult natives through their media means communication) occur around the same, on the other hand is the life of royalty, namely the members of the Almighty Nation of Latin Kings and Queens, internationally known as the dangerous gang of Latin Kings. Real life is also the name the kings and queens of Catalonia was the first disc of hip-hop and regaeton that brought to market, and an investigation implicated in progress, whose origins and itineraries this text aims to map.*

***Keywords:** Latin Kings, hip-hop music, conflict resolution, bands, transnational migration.*

## PRÓLOGO (2003)

Vinieron a buscar un futuro mejor huyendo de los fantasmas que dejaron atrás. (Alegato de la Fiscalía durante el juicio por el caso Ronny Tapias, 2005).

[ 382 ]

El 28 de octubre de 2003 fue asesinado en Barcelona el adolescente colombiano Ronny Tapias, a la salida del instituto donde estudiaba, tras sufrir una agresión por parte de un grupo de jóvenes. Según la investigación policial posterior, el asesinato fue un acto de venganza de los miembros de una banda (los Ñetas), que supuestamente confundieron a Ronny con un miembro de otra banda (los Latin Kings) con el que se habían peleado días antes en una discoteca. El caso supuso el “descubrimiento” mediático del fenómeno de las “bandas latinas”, y despertó una oleada de “pánico moral” que no ha cesado desde entonces. Al cabo de un mes fueron detenidos nueve jóvenes de nacionalidad dominicana y ecuatoriana. Tres eran menores y fueron juzgados y condenados (entre ellos el supuesto autor material del crimen). El juicio a los otros seis (mayores de edad), realizado en abril de 2005, se convirtió en un acontecimiento seguido con gran atención por parte de los medios de comunicación. A raíz de este acontecimiento y de otros que se sucedieron después en Madrid y Barcelona, las alarmas del Ministerio del Interior y de los medios de comunicación, se fue creando una imagen estigmatizada de la juventud latinoamericana. Tras el fantasma de las bandas, una presencia ignorada: la de miles de muchachos y muchachas, llegados a Barcelona desde fines de los años 90 (gracias fundamentalmente a diversos procesos de reagrupación familiar), *(des)terrados* de sus lugares y redes sociales de origen en uno de los momentos más críticos de sus vidas (la siempre difícil transición a la vida adulta), y enfrentados en su lugar de destino a adultos *(a)terrados* (madres superocupadas, padres a menudo ausentes, profesores y asistentes sociales inseguros, vecinos con miedo) frente a su liminaridad jurídica e institucional. Tras esta presencia inquietante, un espectro: el de nuevas formas de sociabilidad que cruzan fronteras geográficas y temporales para reconstruir identidades globales que seguimos confundiendo con pandillas tradicionales.

*Royal Life es el título de un disco de música hip-hop y reggaetón que un puñado de jóvenes latinos de Catalunya sacaron al mercado en 2006. En castellano, Vida Real puede tener dos significados: por una parte es la vida real de cualquier grupo humano, la vida diaria, cotidiana, rutinaria, que contrasta con los mitos y leyendas que otros grupos (en nuestra sociedad, sobre todo, los medios de comunica-*

ción), construyen sobre cualquier identidad social enemiga, marginada, clandestina o simplemente desconocida; por otra parte es la vida de la realeza, es decir, de los reyes y reinas latinos, con quienes he estado estrechamente en contacto a lo largo en los últimos años, y junto a quienes he recorrido el largo e intrincado camino que va de la fantasmagoría a la presencia. Este texto narra el viaje al interior de los *Latin Kings*, la exploración de un territorio desconocido —para el investigador—, para las instituciones que encargaron el estudio y para el entorno social del que todos formamos parte. Pero también narra el viaje en sentido inverso que emprendió el pueblo descubierto —la todopoderosa nación de los reyes y reinas latinos— y que acabó con su conversión en asociación legalmente constituida. Para ambos se trató de un viaje de estudios, pero también de placer y compromiso, que acabó en un espectacular coming out (tanto de las bandas como de las instituciones y actores sociales que acompañaron su transformación en organizaciones juveniles). Se trata de un recorrido —o más bien de un viacrucis—, cuyos antecedentes y evoluciones se explican a continuación.<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN: DE JÓVENES, BANDAS Y NACIONES

Surgidos en Chicago al final de la II Guerra Mundial, cuando confluyen diversos *gangs* puertorriqueños, dominicanos, cubanos, etc., no es hasta fines de los años 80 cuando los *latin kings* aparecen en la escena pública y se difunden por otras zonas del país. La constitución del “capítulo” de Nueva York que tiene lugar en la prisión de Collins en 1986 resulta de particular importancia. Un joven preso de origen cubano (conocido bajo el seudónimo de *King Blood*) entra en la banda y se erige como el líder supremo. En 1996 se elige a un nuevo líder (*King Tone*) que empieza a dar a los *latin kings* una dirección más política, centrada en la vindicación de la identidad latina y la condena de la brutalidad policial (Kontos, 2003). La banda (en realidad una compleja confederación de grupos locales) es rebautizada con el nombre de *Almighty Latin King Nation* (Todopoderosa Nación de los Reyes Latinos), añadiéndose después la versión femenina (*Latin Queens*). A partir de aquí se empiezan a generar una serie de producciones culturales (manifiestos, revistas, murales, sitios web) que desembocan en la *Biblia Latin King* (compilación de textos generados por los propios líderes). Ello supone la conversión del modelo de la “banda” territorial y con una matriz masculina y desviante a otro más cercano a un “movimiento social”

[ 383 ]

<sup>1</sup> La investigación se basa en los resultados del Proyecto I+D+i, ¿Reyes y reinas latinos? Identidades culturales de los jóvenes de origen latinoamericano en España [SEJ2005-09333-C02-02/SOCI].



[ 384 ]

desterritorializado y con una matriz más plural en su composición de género y finalidades sociales. Contamos con una sugerente investigación etnográfica realizada durante esta “fase reformista” sobre esta transición que dista de ser pacífica y unívoca y a la que siguen oponiéndose poderosas fuerzas internas y externas (Brotherton & Barrios, 2003). A la difusión nacional le seguirá la expansión internacional (primero en América Latina y posteriormente en Europa), lo que acaba convirtiendo a los *latin kings* en una especie de “franquicia” transnacional con múltiples conexiones “glocales”. Aunque los nodos locales se adscriban a este imaginario original, sus expresiones concretas son muy heterogéneas e integran, en esta original matriz *norteamericana* representada por el modelo de *gang*, otras matrices tales como la *latinoamericana* representada por el modelo de las *pandillas* o *naciones*; la *transnacional* representada por los estilos juveniles subculturales, conocidos en España con el nombre de tribus urbanas; y la *virtual* representada por modelos identitarios juveniles que circulan por internet (Matza, 1972; Feixa et al, 2006). De aquí que, aunque las bandas juveniles están estrechamente vinculadas al proceso de urbanización de los Estados Unidos y al proceso de “recuperación mágica” de la identidad étnica original por parte de las segundas y terceras generaciones de jóvenes cuyos padres o abuelos fueron migrantes, lo que se tradujo en el modelo de la banda territorial, cohesionada y básicamente masculina estudiada por los clásicos de la etnografía urbana (Thrasher, 1926; Whyte, 1943), en las últimas décadas se ha experimentado una evolución hacia formas de sociabilidad más complejas y desterritorializadas (Klein et al, 2001; Hagedorn, 2001). Las identidades culturales de los jóvenes que pertenecen a agrupaciones como la de los *latin kings* & *queens* surgen, por tanto, en un territorio fronterizo donde, además de la cultura hegemónica y las culturas parentales, confluyen varias tradiciones subculturales. Se trata de identidades híbridas que corresponden a las culturas juveniles de la era de la información, en la que se yuxtaponen tradiciones locales y globales, presenciales y virtuales.

Las identidades híbridas de agrupaciones como los *latin kings* & *queens* constituyen un fenómeno complejo que permite múltiples análisis y que, de por sí, propicia que dichos análisis puedan ser instrumentados a partir de la exigencia de justificar, dependiendo del contexto sociopolítico y económico, unas intervenciones en vez que otras y para, como ha ocurrido reiteradamente a lo largo de la historia, crear “diablos populares” o chivos expiatorios. En Estados Unidos existe una larga experiencia en el estudio e intervención de bandas desde diferentes perspectivas. A pesar de que la tradición criminológica ha tendido a enfatizar los aspectos delictivos de estos grupos, en el mundo

académico existe cierto consenso a la hora de considerar que una banda es mucho más que un grupo delictivo, y que la mayor parte de la delincuencia urbana no tiene que ver con estos grupos (Klein, 1995). La obra de Brotherton y Barrios (2004) en base a los *latin kings* de Nueva York, parte de un trabajo etnográfico que intenta hacer visibles los elementos políticos y de resistencia de comunidades étnicas subordinadas, elementos muy claros en el caso de los *latin kings*. En cualquier caso, la consideración de los *latin kings & queens* como grupo criminal dista de ser unánime: la mantienen aquellos que han trabajado con fuentes policiales y/o con testimonios de convictos y de ex miembros; la refutan, aún sin caer en una visión angelical ni “buenista”, los que han llevado a cabo un trabajo de campo más intenso.

### ¿CANÍBALES O REYES?

*Comerse al enemigo es, literalmente, extraer fuerzas de su aniquilación. (Marvin Harris, Cannibals and Kings, 1978)*  
 Como algunos antropólogos... uno puede acabar sintiendo compasión por los caníbales, y con tanta compasión casi te olvidabas de la víctimas... (X. Rius-Sant, “Caníbales y bandas latinas”, *El País*, 16/12/05).

[ 385 ]

*Todo empezó una soleada mañana de junio de 2005, cuando la policía llevó a cabo un dispositivo de control sobre unos 200 muchachos y muchachas, la mayoría de origen latinoamericano, que se venían reuniendo en un casal (casa de jóvenes) del Ayuntamiento de Barcelona. Aunque no encontraron nada, los ficharon a todos y al parecer el trato no fue demasiado correcto (“Os tenemos controlados, no os vamos a dejar respirar”, cuentan que les dijeron). Ese mismo día César Andrade (alias King Manaba), su líder, aconsejado por la directora del casal, me llamó a casa angustiado. Hacía meses que intentaba contactar con ellos, pues la municipalidad me había encargado un estudio sobre el fenómeno de las “bandas latinas” y consideraba que no podía hablar de ellos sin escuchar su voz. Pero hasta ese día todos nuestros esfuerzos habían sido en balde: habíamos empezado a entrevistar a chicos y chicas de distintos países latinoamericanos, y también a adultos vinculados a ellos (familias, profesores, trabajadores sociales, etc.), pero cuando citábamos el tema de las bandas rehuían hablar y expresaban su miedo. También hicimos algún intento de abordarlos, pero los profesionales ponían toda clase de cortapisas. Entonces se nos ocurrió pedir una carta de presentación al equipo de investigadores que habían trabajado con los reyes y reinas latinos en Nueva York, encabezado por*

*el padre Luis Barrios, su guía y asesor espiritual. Pocos días antes de la llamada, entregué la carta a la directora del casal, después de asistir a una reunión donde se debía decidir si se seguía permitiendo las reuniones del grupo o se los expulsaba (pues ya todos sabían que eran latin kings). La carta surtió efecto, aunque ignoro qué hubiera pasado si no hubiera intervenido la policía. El lunes siguiente acudí al casal, acompañado de mi hijo Iago (un niño latino nacido en Medellín), donde me encontré con King Manaba, King Golden Finger, King Plocky y King Toro (aunque esos akas no los conocería hasta mucho después) y se inició una relación continuada e intensa cuyas consecuencias jamás imaginé.*

[ 386 ]

*Unos meses antes, en diciembre de 2004, el periódico El País me había encargado un artículo sobre el fenómeno de las “bandas latinas”, que acepté redactar porque coincidía con el inicio de la investigación que me acababa de encargarme el Ayuntamiento de Barcelona. Aprovechando la estancia de Germán Muñoz, un colega colombiano especialista en jóvenes, nos pusimos a redactar un texto que intentara ir más allá de los estereotipos al uso y sirviera para contextualizar los escenarios y trayectorias de los peligrosos latin kings. Aunque entonces eran también para mí auténticos fantasmas sin rostro, mis anteriores incursiones al tema en la ciudad de México, los conocimientos de Germán sobre las “pandillas” de Medellín, y la lectura de algunos textos de los investigadores norteamericanos (que después conocería en persona), nos ayudaron a trazar un panorama desmitificador que hasta entonces nadie se había atrevido ni siquiera a esbozar. El texto empezaba con una cita de un poema de Bertold Brecht (“Llaman violento al río impetuoso, pero a las orillas que lo comprimen nadie las llama violentas”) y acababa con una referencia al famoso teorema de W. I. Thomas (“Las falsas creencias pueden tener consecuencias reales”). Al cabo de pocos días de publicarse el artículo, un periodista que solía escribir sobre violencia, con quien había coincidido en un programa televisivo sobre los ultras del fútbol, publicó en el mismo periódico una réplica con un título contundente: “Canibales y bandas latinas”. El argumento del autor era simple: no podía negar que nuestro texto estaba documentado, pero el tono le recordaba al de aquellos antropólogos que en su relativismo cultural llegaban a justificar el canibalismo (aunque no citaba quienes eran tales colegas de profesión tan malignos). El artículo acababa parafraseando otra cita de Brecht.*

*El artículo se publicó el mismo día en que se daba el inicio oficial de nuestra investigación, con un seminario en el que participaban una treintena de expertos y profesionales de Barcelona (técnicos de prevención, educadores, guardia urbana, mossos d’esquadra, entidades latinoamericanas, etc.). Josep Lahosa, el director de los servicios de prevención del ayuntamiento, quien me había encargado el estudio,*

*no pudo evitar referirse al texto y preguntarse en voz alta: “¿Quiénes son aquí los caníbales?” Estuve a punto de escribir una réplica para la que ya tenía un título oportuno (que encabeza este apartado). Enseguida pensé en el best seller de Marvin Harris que leí durante la carrera y que, pese a sus excesos materialistas, sigue siendo una referencia en mis conocimientos sobre los significados culturales del canibalismo (en este caso del canibalismo azteca). La interpretación materialista de Harris, que contrastaba con las teorías místicas o irracionalistas anteriores, más allá del debate en torno al déficit de proteínas animales en la dieta de las poblaciones prehispánicas, ponía el énfasis en los procesos sociopolíticos: como forma extrema de dominación del otro, el paso del canibalismo ritual a pequeña escala a la maquinaria de estado a gran escala en que lo había convertido el “reino canibal”, tenía que ver con la relación costos-beneficios de la centralización estatal y con la transformación de una banda guerrera en una monarquía hereditaria. Comprender por qué unos pueblos se comían a otros —por qué unas bandas le caían a otras— era comprender los fundamentos de la vida en sociedad y de la lucha por el poder. Por lo demás, Harris recuerda que los soldados españoles horrorizados antes los sacrificios humanos que presenciaban en Tenochtitlán en ningún momento cuestionaban prácticas semejantes que se daban en su propia sociedad de origen: la aniquilación militar, la quema de brujas, el potro de tortura, etc.*

[ 387 ]

*Así pues, mientras el canibalismo ritual de los pueblos colonizados podía compararse con el etnocidio de los imperios colonizadores, la violencia cotidiana de las pandillas juveniles podía entenderse mejor a la luz del canibalismo simbólico practicado por los todopoderosos medios de comunicación, del que a lo largo de nuestro trabajo de campo recabamos numerosos ejemplos. De manera que el objeto de estudio que estaba a punto de abordar tenía insospechadas conexiones con la historia de la teoría antropológica. Y la pregunta central volvía a ser: ¿a quiénes estudiamos, a “los otros” o a “nosotros”? O dicho en otros términos: ¿quiénes son los caníbales y quiénes son los reyes?*

## **DEL FANTASMA DE LAS BANDAS A LA PRESENCIA DE LOS JÓVENES**

Los relatos biográficos que hemos recogido de adolescentes y jóvenes latinoamericanos que han vivido la experiencia de la migración parecen estar cortados por un mismo patrón: una fuerte añoranza del lugar de origen simbolizada en los paisajes de la memoria; una adolescencia vivida en familias transnacionales, al cuidado de abuelas y familiares; un sentimiento de destierro por una decisión de venir que ellos y ellas no han tomado; una acogida

emocionante y al mismo tiempo traumática en una nueva ciudad y con unos padres y madres prácticamente desconocidos; una añoranza persistente combinada con un firme deseo de asentamiento (Feixa et al, 2006). Evocaremos este proceso a través de las voces de los propios jóvenes, en cinco momentos clave de su historia migratoria: *allí* (los recuerdos de la infancia en el lugar de origen), *aquí desde allí* (la migración de las madres y padres y las imágenes que iban recibiendo del lugar de destino), *de allí hacia aquí* (la decisión de emigrar, el viaje y la llegada), *aquí* (la acogida y el asentamiento en el lugar de destino), *allí desde aquí* (los contactos con el lugar de origen y los proyectos de futuro).

*Allá: orígenes*

¡Los mejores años de mi vida! (**Lucía, R. Dominicana, 15**)  
*Allí era diferente, diferente en todos los sentidos.* (**Toño, Perú, 17**)

[ 388 ]

Los recuerdos del lugar de origen se remontan a poco tiempo —entre unos años y pocos meses— pero suelen estar tamizados de un cierto romanticismo. La evocación del país abandonado se solapa con la nostalgia de la infancia perdida. De entrada, destaca un paisaje natural y cultural radicalmente distinto: tanto si se trata de un medio rural (predominante entre dominicanos) como si es un medio urbano (predominante entre ecuatorianos y colombianos), la naturaleza —el bosque, el río, el mar— están mucho más cerca y a disposición de los niños y adolescentes para sus juegos y correrías (ello puede explicar la obsesión por acudir a los parques una vez en Barcelona). La urbanización es mucho menor: las calles son más abiertas y de tierra, y las viviendas son amplias casas, no minúsculos apartamentos, con jardines y espacios de mediación comunitaria. Lo fundamental, sin embargo, es la evocación de la comunidad perdida: la importancia de las redes de parentesco, vecindario y amistad en la vida cotidiana del barrio se traducen en la sensación de “ser una persona”, que contrasta con el anonimato e incluso el rechazo que se vive aquí. Otro elemento de contraste es la vida escolar: por una parte, los ritmos horarios son muy distintos y solo cubren una parte de la jornada (apenas 3 horas en el caso de la República Dominicana, unas 5 horas por la mañana o por la tarde en el caso de Ecuador); por otra parte, la autoridad del maestro es muy superior, aunque la disciplina suele incluir el castigo físico. Ello puede explicar las dificultades de adaptación al sistema escolar de la sociedad de acogida. Por último, la evocación de una fiesta más intensa y cotidiana; el volumen de la música es un tema reiterado: mientras allí el sonido de la cumbia, el reggaetón y la bachata forma parte de la vida diaria, al llegar aquí la primera decepción

es la discusión con el vecino por poner la música demasiado alta, lo que de nuevo refuerza el papel de los espacios públicos como refugios de esta vida comunitaria perdida.

*Aquí desde allá: destinos*

*Barcelona me l'imaginava grandiosa.* (Vanessa, Ecuador, 13)

Yo me quedé con mi Dios y mis abuelos. (Ismael, Ecuador, 15)

Esta arcadia perdida empieza a resquebrajarse cuando uno de los padres —normalmente la madre— toma la decisión de emigrar. Pese a algunos precedentes a principios de los años 90 —sobre todo de madres dominicanas— en la mayoría de los casos la decisión de emigrar se produce a finales de los 90, incrementándose gracias a los cambios en la política migratoria después del 2000. El patrón es muy común: primero emigra la madre dejando a los hijos —normalmente pequeños— al cuidado del padre, de las abuelas o de otros parientes; en un segundo momento emigra el padre y finalmente —cuando los papeles lo permiten o la añoranza es demasiado grande— los hijos. La reacción inicial por parte de los hijos es traumática: se quedan huérfanos y les salen “canas”. La ruptura la compensan las abuelas, que se convierten en el centro de la nueva familia transoceánica, y una mejora del nivel de vida gracias a los recursos económicos que su mamá les envía. Ello se traduce en un aumento de su libertad en la vida cotidiana, porque las abuelas o familiares no pueden ejercer el control autoritario de los padres, e incluso tratan a estos jóvenes como una especie de seguro para su bienestar material. La abuela se convierte en una figura central, que se convertirá en el principal resquemor cuando deban tomar la decisión definitiva de emigrar. Mientras tanto, van recibiendo noticias sesgadas de la sociedad de acogida, que les conducen a la creencia de que esto es un paraíso donde ellos vivirán “como reyes” o “como princesas”. El referente suelen ser los Estados Unidos; en muchos casos ni siquiera saben exactamente donde está España (y todavía menos Cataluña). Solo saben que es el lugar donde viven sus madres y desde donde les envían “plata” (a la que denominan “dólares” o “yanquis”). El dinero que llega desde España se utiliza para mejorar la vivienda y la alimentación, en permitir estudiar en centros privados o incluso en la universidad, aunque lo que acaba de convencer a los jóvenes es el dinero de bolsillo para la diversión y el consumo: estas “vanidades” las empezarán a perder cuando lleguen, lo que explica en parte el *shock* inicial. Finalmente, las madres les ponen frente al dilema de emigrar. Aunque el motivo inmediato suele ser accidental —la llegada de los papeles, la muerte de un familiar, la entrada del joven en una pandilla— la razón de fondo es la

convicción por parte de las madres de que el tiempo para la reagrupación se agota: sus hijos han pasado de la infancia a la adolescencia alejados de ellas, y si traspasan la juventud será imposible refundar la familia. Por ello la decisión es traumática, pero casi nunca tiene vuelta atrás.

*De allá para aquí: tránsitos*

*Se siente una tristeza muy grande. (Christian, Ecuador, 16)*

*Cuando se acercaba el viaje ya no quería venirme para acá.*

**(Nanda, Ecuador, 19)**

[ 390 ]

La decisión de emigrar reemplaza en los relatos los dilemas de la crisis de la adolescencia. Lo fundamental es que, en general, no se trata de una decisión libremente tomada por los jóvenes: el proyecto migratorio es de sus progenitores y puede ser vivido por los hijos como un “destierro” forzoso. A la cantinela del “yo no decidí venir” le corresponde el recuerdo de una cierta resistencia: “me daban pena” (dejar a los amigos, los parientes y sobre todo a la abuela). Una vez tomada la decisión, los trámites corresponden a los padres: deben conseguir los papeles y el dinero para el boleto. El viaje suele ser el primero que hacen en avión (a la impresión de volar se une la angustia por dejar el propio país sin saber cuándo podrán regresar). El pequeño equipaje con el que llegan —algo de ropa, alguna carta, alimentos— representa el cordón umbilical que los mantendrá unidos espiritualmente con el lugar de origen (por cuando el equipaje se extravía, como le pasa a uno de nuestros testimonios, el dolor es mayor). Esta pena queda súbitamente aparcada cuando se reencuentran con los familiares que les reciben al llegar: a muchos de ellos no los veían hace tiempo. La madre con la que se reencuentran es una persona distinta a la que habían conocido y lo mismo sucede con los hijos para las madres. El trauma del reencuentro puede llegar a las manos: varios jóvenes evocan castigos físicos o peleas con sus padres y madres en las primeras semanas después de llegar. Por una parte los progenitores se ven impotentes para controlar a los hijos que han crecido con gran libertad y que temen perderla de golpe. Por otra parte, la distancia ha socavado la autoridad de los padres, por lo que el recurso a utilizar el poder físico es una tentación fácil. Sus condiciones de vida material y laboral son peores de las esperadas por los hijos, y sus horarios les impiden pasar con ellos el tiempo necesario. Sin embargo, con el tiempo muchos jóvenes empiezan a valorar el sacrificio de sus padres y madres y se esfuerzan en compensarles. Cabe decir que este proceso es algo distinto para aquellos que emigran tras la mayoría de edad, ya jóvenes maduros: al formar parte de un proyecto autónomo



—motivado por el deseo de estudiar, progresar o formarse en las artes del circo— la decisión es menos traumática, pero al llegar no encuentran las redes de apoyo familiar de sus más jóvenes compañeros (y en algunos casos padecen el *shock* de las policías aduaneras). Los relatos de los primeros días en el lugar de destino recuerdan la liminariedad de los ritos de paso: una sensación de soledad y vacío, de asilamiento (muchos de ellos pasan los primeros días sin salir de casa), que solo superarán cuando al cabo de poco tiempo empiecen a ir a la nueva escuela.

*Aquí: acogidas*

*Pensaba que todo era bonito, vine muy ilusionado y después llegas... (La Cruz, Ecuador, 17)*

*Como que cambia todo con lo que dejaste atrás. (Carolina, Bolivia, 16)*

La primera impresión al llegar es el contraste entre las expectativas y la realidad: los padres no viven tan bien como esperaban, la vida no será tan fácil como pensaban, el paraíso imaginado se convierte por momentos en un pequeño infierno. El primer choque se da con la nueva vivienda y el entorno residencial. Pasan de una casa amplia rodeada de naturaleza o espacios semiurbanizados a un piso de apartamentos en un medio urbanizado. Deben compartir este espacio con unos padres recuperados, con otros parientes y en algunas ocasiones con otros paisanos (aunque estas situaciones están más cerca de los pisos compartidos que de las *camas calientes* a destajo). No solo no disponen de habitación propia, sino que deben acostumbrarse a unas normas de convivencia distintas a las de su país de origen (los conflictos por el volumen de la música son un *leit motiv* en los relatos). Cuando salen a la calle, el cemento y el asfalto lo dominan todo: frente a un vecindario donde todo el mundo les conocía, se encuentran con un barrio anónimo, con escasos espacios verdes, y con algunos vecinos que les empiezan a mirar con malos ojos. Al cabo de pocos días acuden al lugar que a partir de ahora ocupará la mayor parte de su tiempo: la escuela. El recuerdo de este aterrizaje varía en función del nivel educativo, del momento y del tipo de centro —mejor cuando los latinos son numerosos pero no mayoría—. La primera sorpresa es el papel de la lengua catalana, que desconocían o consideraban marginal. Frente a las políticas oficiales de cohesión lingüística —las aulas de acogida apenas aparecen— lo relevante es el contraste con la cultura escolar de origen en dos aspectos que ya vimos con anterioridad: los horarios y la autoridad. Si encuentran el apoyo de



los compañeros o de algún profesor, el *impasse* puede superarse. Pero si se topan con reacciones racistas —reales o percibidas— se empieza a alimentar un cierto resentimiento. El momento clave en el proceso de asentamiento es el tránsito de la escuela secundaria al trabajo. Aunque algunos testimonios valoran positivamente experiencias como los programas de garantía social, la mayoría lamenta la situación de liminariedad jurídica a la que se ven abocados entre el final de la escolaridad obligatoria —a los 16 años— y la mayoría de edad —a los 18—. Frente a una acogida residencial, escolar y laboral problemáticas, el éxito del asentamiento se juzga en el plano del tiempo libre y de la sociabilidad. La posibilidad de consumir —de acudir a centros comerciales y lugares de ocio— se vive como una equiparación simbólica con los jóvenes de la sociedad mayoritaria. En cambio, la construcción de la diferencia se desplaza a los locales “latinos”, al uso de espacios públicos, y a la reinención de una estética “latina”). Se trata de un proceso de distinción que analizaremos más adelante.

*Allá desde aquí: asentamientos*

Todos los jóvenes tenemos un propósito,  
tenemos un sueño. **(Gisela, Bolivia, 20)**

*Yo daría todo por estar en mi país.* **(Yankee, Ecuador, 16)**

[ 392 ]

Tras un periodo de acogida que dura unos meses, y un periodo de asentamiento que puede durar unos años, llega el momento de tomar una decisión que se considera definitiva: regresar o quedarse. A diferencia de la decisión de venir, que fue tomada por los padres, los jóvenes son conscientes de que ahora esta decisión les corresponde a ellos. Los argumentos para tomarla se verbalizan como un balance de costos y beneficios: ¿he ganado o he salido perdiendo al emigrar? El balance aparentemente es negativo: las condiciones de vida material —representadas por la capacidad adquisitiva— han mejorado desde la llegada, pero pueden ser peores de las que se disfrutaban en el lugar de origen: el dinero aquí cunde mucho menos. En cuanto a las condiciones de vida social, la añoranza de los amigos y parientes no se atenúa con el tiempo y se revive cada vez que se tiene algún conflicto en la escuela o el trabajo. Todo ello se ve agravado por la situación de liminariedad jurídica que nunca se acaba de solventar: con el final de la adolescencia, la preocupación por “los papeles” —de empadronamiento, residencia o trabajo— se traspassa de los padres a los hijos. El contacto con el lugar de origen se va haciendo más esporádico, pero es igualmente intenso: se envía dinero a padres o abuelos, se habla semanalmente o mensualmente con los familia-

res, y se *chatea* cotidianamente con los amigos. El *messenger* —y en menor medida la videoconferencia— se han convertido en un instrumento barato y muy efectivo para mantener abierta la posibilidad de retorno. Se trata de un instrumento con el que los adolescentes tienen gran familiaridad: gracias a él ayudan a sus padres a recuperar el contacto con sus familias de origen. Este contacto se revitaliza cuando es posible el regreso temporal, gracias a unas merecidas vacaciones tras la regularización. Para los jóvenes, en cambio, esta visita revive los fantasmas de la primera migración e incluso hace replantear la decisión de quedarse: volver a encontrar a los abuelos y a los amigos tras algunos años de separación, recuperar los olores y sabores de la infancia, les llena de nostalgia. En la mayoría de los casos, sin embargo, el regreso definitivo no es posible: no solo supone el reconocimiento de un fracaso sino que son conscientes que su futuro está aquí: la familia se ha ido trasladando, las redes de amistad se han ido recomponiendo, y las posibilidades educativas y laborales son mayores.

## DE BANDAS LATINAS A ORGANIZACIONES JUVENILES

El temor a las bandas juveniles violentas ya es una realidad.  
(*La Vanguardia*, 02/11/2003).

[ 393 ]

Para analizar la presencia de las “bandas” y su impacto en la vida cotidiana de los jóvenes y en el espacio público de la ciudad, presentaremos las distintas visiones sobre el tema, que pueden agruparse en cinco grandes ejes: la visión de los medios frente a la visión de los observadores, la visión de los observadores frente a la visión de los sujetos, la visión de los adultos frente a la visión de los jóvenes, la visión de los latinos frente a la visión de los no latinos, y finalmente, la visión de los jóvenes que no están en organizaciones frente a la visión de las organizaciones juveniles. Aunque a menudo utilizamos el término “banda” porque es el que utilizan nuestras fuentes (los medios de comunicación y los informantes jóvenes y adultos), el término más apropiado es el de organizaciones juveniles, que incluye al menos cinco modalidades de sociabilidad entrecruzadas que no deben confundirse: las *bandas* propiamente dichas (agrupaciones no necesariamente juveniles que se estructuran en torno a actividades delictivas, con escasa elaboración simbólica); las *pandillas* (agrupaciones juveniles de base territorial local, estructuradas habitualmente en torno al ocio y más extraordinariamente en torno a actividades ilícitas); los *estilos* (agrupaciones juveniles de carácter global, no estructuradas ni cohesionadas).

das, basadas en la música y la estética); Las *asociaciones* (agrupaciones juveniles con un mayor grado de complejidad y de carácter supralocal); Las *naciones* (agrupaciones juveniles de carácter transnacional, estructuradas con distintos grados de cohesión y con un fuerte componente simbólico e identitario).

*Las “bandas” según los medios*

Son jóvenes organizados, en su estructura absolutamente piramidal, ferozmente jerarquizada y en el modelo terrorista de la organización, mediante células que solo se comunican a través de su jefe con el nivel superior. (Jiménez Losantos, F., *El mundo*, 07/05/2003).

[ 394 ]

Lo que aquí vamos a sostener es que los medios de comunicación han jugado un papel muy importante en la creación y generalización de una imagen determinada de los grupos de jóvenes latinoamericanos que habitan en la capital catalana. Es decir, los medios han sido capaces de generar opinión pública en torno a los colectivos integrados por jóvenes latinoamericanos: han contribuido a generalizar la idea de “banda” en el sentido peyorativo del término. Para hacer este capítulo nos hemos centrado en el análisis de la prensa escrita y de algunos de los programas televisivos que han tenido a estos colectivos como actores protagonistas. En concreto, para el caso de la televisión, se ha prestado suma atención a dos programas, uno emitido en junio de 2005 por la cadena privada Tele 5, y el segundo emitido por Televisión Española (TVE1) en octubre del mismo año. Cabe decir, que los discursos generados en los dos medios son similares, lo que significa que reproducen unas imágenes e imaginarios comunes. Si bien las notas literales provienen todas de la prensa escrita, muchos de los comentarios que se hacen en relación al proceso estigmatizador y estereotipador que han protagonizado los medios es válido tanto para la prensa como para la televisión. Sin embargo, sí reconocemos que la televisión utiliza medios audiovisuales mucho más elaborados y más espectaculares que en el caso de la prensa que quizás aún ayude más a establecer una asociación entre joven latinoamericano y banda criminal. Es por esto que, uno tras otro, todos los medios, tarde o temprano, se embarcan en la cobertura y difusión de notas y reportajes sobre las denominadas “bandas latinas”. Queda evidente que en la carrera para obtener la primicia o la información más llamativa, los medios, incluyendo los que se consideran de mayor prestigio y seriedad, se olvidan de la revisión de los criterios que subyacen a la selección de determinados acontecimientos que se transforman en noticias, y generan una información muy similar casi unifor-

mada que asfixia a los lectores y bloquea cualquier posibilidad de establecer una competencia en la que los medios se disputan las audiencias sobre la base de proporcionarles el sentido de los acontecimientos desde perspectivas diferentes, y no por cautivar su atención en el plano meramente emocional. Los medios han contribuido a crear en este caso un retrato *general* de la juventud latinoamericana cuyos contornos, directa o indirectamente, han estado relacionados con hechos de carácter criminal. Si a esto le agregamos que, en los imaginarios sociales más consolidados y tradicionales, existe ya una percepción y un juicio por medio de los cuales se establece una relación entre los procesos migratorios, de hoy y de ayer, con la marginalidad, la pobreza y *por ende* con la peligrosidad social (de la que serían portadores *cuasi naturales* los inmigrantes y especialmente si son jóvenes), el resultado que obtendremos es una absurda y nociva generalización que obviamente impide ver la complejidad de fenómenos sociales de gran calado.

*Las "bandas" según los adultos*

¡Solo les falta el pañuelo y son un Esplai! (**Educador de Calle**)

Existen dos premisas a tener en cuenta para comprender la visión que tienen los adultos sobre las llamadas "bandas latinas": la primera es que pocos adultos tienen una relación directa con el tema y la segunda es que el vacío de información directa se suple con información procedente de los medios de comunicación, o incluso con leyendas urbanas. En los discursos adultos se detecta la influencia mediática reflejada en tres grandes mitos que aparecen de modo recurrente, y que algunos de los adultos entrevistados ponen en cuestión: se trata de las ideas de territorialización de las "bandas", la estética, y la finalidad delictiva. Al mismo tiempo, estos mitos tienen sus propias contradicciones, que aparecen sobre todo al contrastarlos con los adultos que sí tienen experiencias directas con las organizaciones. La ausencia de relación directa con el tema y la omnipresencia del discurso mediático tiene como consecuencia inmediata una sensación de miedo que aparece en numerosas entrevistas. Este miedo inicial se matiza con el intento por parte de los adultos de comprender el fenómeno, cada cual desde su ámbito y según sus esquemas interpretativos. Así, surgen las primeras comparaciones valorativas que intentan establecer diferencias y similitudes entre jóvenes inmigrantes y autóctonos. En primer lugar hay algunas que enfatizan el aspecto identitario, los vínculos emocionales, el sentimiento de pertenencia. En ellas se observa el intento de explicar por qué un adolescente se vincula a las organizaciones. En este mismo sentido, algunas

[ 396 ]

comparaciones tienden a enfatizar la dimensión organizativa similar a otras agrupaciones. Por otra parte, aunque no necesariamente en personas diferentes, están las analogías con organizaciones esencialmente peligrosas o ilegales. Una misma persona puede establecer comparaciones de los dos tipos, por lo que a menudo la comprensión de los motivos no equivale a considerar inocuas a las organizaciones. Desde las primeras informaciones aparecidas en la prensa sobre las bandas latinas, se generalizó un estereotipo más o menos común: bandas al estilo “West Side Story”, con una estética rapera, que se disputan el territorio sobre la base de peleas, y con una finalidad delictiva con connotaciones mafiosas. Los jóvenes con determinada vestimenta se convertían automáticamente en sospechosos, por lo cual los vecinos de parques se quejaban, en algunos institutos se prohibía parte del atuendo, las gorras, y se consideraba, siguiendo la propuesta de la prensa, que un delito cometido por una persona con dicha vestimenta era automáticamente un acto perpetrado por una banda, incluso con nombres concretos. Los adultos que tienen relación directa con jóvenes pertenecientes a organizaciones juveniles ofrecen visiones más matizadas de estos grupos. El contacto directo tiene otra implicación, ya que a distintos niveles y por distintas causas pasan a ser interlocutores, y la relación transforma tanto a los adultos como a las organizaciones (el caso de los cuerpos policiales merece una especial consideración en este sentido). Más allá de los ejemplos concretos, es interesante constatar el abanico de posibilidades que abre la existencia de vínculos con los jóvenes y con las organizaciones, tanto para conseguir un conocimiento más complejo y preciso que el ofrecido por la prensa, como para explorar nuevos tipos de relación basados en la mediación, la cooperación, o la participación en redes sociales.

*Las “bandas” según los jóvenes*

La gente ahora piensa que todos los latinoamericanos somos de una banda. (Toño, Perú, 17)

Cuando han superado la primera fase de adaptación, los jóvenes latinos —tanto los que habían formado parte de algún grupo en el lugar de origen como los que no, que son la mayoría— se topan de distintas maneras con las bandas (primero como fantasma y después como presencia). Los que tenían vinculaciones con pandillas, naciones o asociaciones en el lugar de origen, pueden conocer a hermanitos y hermanitas que llegaron antes que ellos y con quienes al cabo de un tiempo “se reportan”. El resto suelen entrar en contacto con el tema a través de los medios de comunicación: ya sea porque ven un

reportaje en la televisión o porque leen la prensa gratuita, no tardan en enterarse que aquí hay ‘bandas latinas’. En seguida encuentran algún vecino o algún joven autóctono que les mira mal y les acusa de ser pandilleros, aunque la mayoría, insistimos, no lo sean. En la escuela, coinciden con algún joven latino como ellos que les habla de las bandas. Al salir de la escuela, en los parques cercanos a sus casas, encuentran a grupos de jóvenes latinos que se reúnen en grupo para jugar a básquet, fútbol, escuchar música o simplemente hablar. Aunque la mayor parte de estos grupos no son bandas, los vecinos y jóvenes españoles tienden a sospechar que lo son. La mayoría de jóvenes que hemos entrevistado declaran no ser miembros de bandas, aunque casi todos tienen informaciones sobre el tema. La fuente principal de estas informaciones son los medios de comunicación. Aunque son muy críticos con la manera como los medios retratan a los jóvenes latinos, suelen prestar atención a los reportajes sensacionalistas que salen sobre estos temas, y se sienten fascinados por las noticias referentes a sus rituales y simbología. Como sucede con los adultos, circulan muchos rumores y leyendas urbanas, como la famosa Sonrisa del Payaso. No se las acaban de creer pero ejercen sobre ellos un fuerte atractivo: la imagen proscrita y peligrosa de este mundo, y la estigmatización social que la acompaña, no solo no suponen un freno sino que pueden ser un incentivo para que puedan buscar refugio en estos grupos. Aunque los relatos son muy variados, hay un elemento común que se repite: la denuncia de ser confundidos por pandilleros por el simple hecho de ser latino e ir vestidos de una determinada manera. La denominación “estética latin king” ha calado hondo no solo entre los medios de comunicación sino también entre la opinión pública e incluso entre sus propios padres. Muchos adultos tienden a pensar que un latino forma parte de una banda —“es latino”— por el simple hecho de “ir de rapero-a”. Se trata de una profecía que en algunos casos puede autocumplirse: a fuerza de acusarlos de ser pandilleros algunos jóvenes acaban buscando refugio en la banda. Aunque los jóvenes comparten con los adultos muchos mitos y leyendas, la diferencia con ellos es que pueden acabar conociendo a alguien que está en un grupo —“alguien de mi leva”— y por tanto contrastando estos fantasmas con personas y rostros reales. Una parte significativa de nuestros informantes reconocen haber recibido propuestas para entrar en alguno de los grupos citados, aunque casi todos se negaron por distintos motivos. Al conocer a alguno de sus miembros el contraste con la imagen previa alimenta el atractivo: no son tan malos como los pintan.

*Las “bandas” según las “bandas”*

Nosotros somos misioneros, como quien dice (**Marco Antonio, Ecuador, 30**)

Somos una nación de gente organizada (**Héctor, Ecuador, 28**)

Todo el mundo nos critica, pero realmente no saben qué queremos hacer para nuestra gente (**Allan, Ecuador, 23**)

[ 398 ] Son muy pocos los jóvenes que una vez en Barcelona reconocen espontáneamente formar parte o estar cerca de una agrupación juvenil. Solo los tres participantes en la entrevista de grupo que reproducimos el apartado siguiente reconocen abiertamente formar parte de una nación. De las 30 entrevistas individuales 3 personas se manifiestan cercanas: uno formó parte al principio, otro estuvo a punto de entrar y el tercero se salió (las informaciones que manejan muestran su cercanía y conocimiento directo del tema). En los grupos de discusión se trató el tema sin hablar directamente de la pertenencia. Y en los cuestionarios del instituto, pese a su carácter anónimo, solo uno de los 70 (una chica) explicita su pertenencia a un grupo. En el estudio realizado en la cárcel de menores, solo uno de los internos reconoce su pertenencia a una organización aunque otros tres pueden serlo también. Estos datos confirman tres supuestos del estudio: el carácter minoritario de los jóvenes pertenecientes a dichas organizaciones (que corresponde a grandes rasgos a los datos policiales); el atractivo que ejercen para la mayor parte de los jóvenes latinos, sobre todo los varones; las (fundadas) reticencias a reconocer abiertamente la pertenencia. Acabaremos esbozando brevemente la visión de los miembros de una de las organizaciones que hace unos meses empezaron a reunirse en un casal de Barcelona con el objeto de transformar su organización en una asociación legalizada, dedicada a la defensa de los jóvenes latinos y a la promoción de actividades culturales. Se trata de una organización surgida en Estados Unidos en los años 40, implantada en Ecuador en 1992, que llegó a España en 2001 con la primera oleada de jóvenes ecuatorianos, y empezó a difundirse entre jóvenes latinos y de otras nacionalidades. Para comprenderlo recuperaremos las fases de los relatos biográficos a los que nos hemos referido con anterioridad:

Allí

— ¿Cómo se llama y en qué consiste vuestra organización?

Marco Antonio: Se llama ALKQN. *Almighty Latin King and Queen Nation*. Que en castellano es *Todopoderosa Nación de los Reyes Latinos y Reinas Latinas*. Pero en Ecuador es conocida como *Sagrada Tribu Atahualpa Ecuador, Organización Cultural STAE Nation*. Se fundó en Ecuador en el año de 1994,



cuando llegó un hermano de Nueva York que se llamaba Boy Gean (Gean Carlos Cepeda). Él fue el primer hermanito en llegar a Ecuador. En realidad no fue el primero, pero él *fundó la nación e implanto la bandera*.

— Háblenme de la ideología del grupo...

Marco Antonio: Son cuatro propósitos (empieza a leer): “Primero: el objetivo consiste en *implantar una organización en que nosotros como hermanos, como hombres y mujeres, podamos realizar nuestro sueño de vida*, un sueño establecido por nosotros mismos en sociedad, y vivir con nuestro emblema, la corona, donde sea que nosotros podamos caminar en este mundo. Este es nuestro primer propósito. El segundo: *unir a nuestra raza latina* y construir una fuerte organización para nuestra familia y nuestros niños, ya que de esta forma nuestros niños podrán tener éxito como todo niño tiene derecho. Tres: construir una organización legítima y *ser fuertes financieramente* para construir una poderosa corporación y así venir a ser una fuente de empleo para nuestra gente. Cuatro: *ser un ejemplo para nuestros jóvenes*, para unirlos y guiarlos a todos en busca de la verdadera enseñanza y educación, para que ellos puedan ser productivos y construir una verdadera sociedad, convirtiendo así nuestra nación fuerte y preservando nuestra cultura hispana. Amor de Rey”.

[Todos repiten “¡Amor de Rey!”].

— ¿Que es una nación para ustedes?

Marco Antonio: *Un grupo de personas que se rigen por un solo gobierno, raza, constitución, leyes*.

— Pero es un tipo de nación algo especial...

Marco Antonio: Bueno es casi igual: nosotros vivimos aquí una nación en la cual tenemos un presidente, vicepresidente, un secretario, un tesorero, un consejero, un jefe de guerra, maestros que enseñan, nuestras políticas, reglamento, tenemos una corte suprema, jueces... Dentro de nuestra organización, *vivimos una nación dentro de la otra nación*, que es España.

— Pero es una nación que está en muchos sitios...

Marco Antonio: Sí, está en Ecuador y España. Tenemos las mismas leyes, en unos las cumplen, en otros no las cumplen. Por ejemplo: Hay reyes en Madrid que no cumplen lo que es la constitución, no cumplen las leyes, rompen las leyes cuando les da la gana. Nosotros no, tratamos de que las conozcan, respeten y apliquen. Esa es nuestra misión. *Nosotros somos misioneros, como quien dice*. Nosotros somos pastores: enseñamos la Biblia a los hermanitos, a las personas que quieren saber de nosotros. De ahí viene el trato de hermanitos, porque también dentro hay una religión, en toda religión te tratas de hermano y hermana. La nación empieza en 1940, en Chicago. Empezaron unos hermanitos con el objetivo de defender a la raza, porque los latinos eran



maltratados allá. Dijeron: “Busquemos un emblema que nos represente”, y encontraron la corona. *La corona representa realeza*, del nombre vendría Latin Kings. De los 40 a los 60 dejaron de ser escuchados, ya entonces vuelven a ser escuchados con más fuerza. De ahí vienen unos hermanitos y ponen el nombre de *ALKN*, no había Queen, no había reinas en ese tiempo. *Los colores eran el amarillo y el negro: el amarillo por el sol que nos ilumina y el negro por el conocimiento y en honor a nuestros hermanos difuntos también*. Todo surge en Chicago. Lo de representar con nuestra bandera, los rosarios, decidieron poner las doradas y las negras en honor a los hermanitos. *El rosario en sí es uno mismo, uno representa eso, uno sabe como lo trata el rosario. Al unir el dorado con el negro forma la fuerza café, el linaje de nuestra raza*. Ya después de los 60 los hermanitos empiezan a emigrar a Nueva York. Lord Gino dijo: “*La nación no debe ser solo en Chicago, también en Nueva York, en otras partes*”. Ya empezó a salir King Blood (Luis Felipe) en Nueva York. Ya empezó a haber conflicto entre los diferentes grupos, porque querían tener el control de todo. Hubo un hermanito que dijo: “Para que no haya ese problema, *vamos a poner un nombre que nos represente a todos*”. Y escogieron *Almighty Latin King Nation*.

[ 400 ]

Marco Antonio: Yo me siento bien porque he encontrado personas que por lo menos tienen amor a la nación. Con ellos estoy trabajando, *estamos intentando cambiar las cosas*, siempre que Dios me de fuerzas para seguir luchando. En el 95 yo escuché de la nación. Tenía un amigo, él me habló de la nación. De ahí fui conociendo la nación, aprendiendo. Mi mujer tiene más tiempo que yo. A ella la conocí en la nación. Desde ese tiempo yo ya no he parado, *nunca he tenido vacaciones*. Estaba estudiando, hice el bachillerato, seguí un curso de informática, que en mi mentalidad era siempre progresar, pero ya después por falta de... como Ecuador es muy pobre y mis padres no me podían dar, dejé a medias el estudio. Seguí en la nación. Allá se organizaba para las navidades, como hay muchos niños, *me vestía de papá Noel* para ir a llevar juguetes a los niños pobres.

Aquí

Allan: En España (la nación) se fundó en el 2001. *Al ver al principio el maltrato que había hacia los latinos, el abuso, fue creando nuestra nación aquí*. Porque aquí había muchos hermanos, en Madrid y Barcelona, pero estaban dispersados, no tenían la autorización. Él fue el primero que implantó la bandera aquí. *Todo el mundo nos critica, pero realmente no saben qué queremos hacer para nuestra gente*. Incluso gente de nuestra propia raza nos critica, dicen que por culpa de unos pagan todos: es verdad, pero nosotros no andamos haciendo daño en la calle así por así, sino que *queremos que nos entiendan*, que nos

comprendan, que luchamos por unos propósitos para unir a nuestra raza, a nuestra gente, unir a toda la gente.

Héctor: Al principio solo ecuatorianos. Pero somos reyes latinos, no ecuatorianos, de toda Latinoamérica, desde el río de Estados Unidos hasta la cola de Argentina. *Y ahora no estamos viendo si eres latino o no, porque fuéramos nosotros racistas.* Si vienes de donde sea, si vienes a luchar con los mismos propósitos, la misma ideología, *la puerta está abierta*, los que se rijan por nuestras leyes se aceptan. *Lo que dice la prensa*, de que tienen que pasar por toditos, que tienen que hacer la sonrisa del payaso, que te cogen y te rayan la cara, *todo eso es mentira*, no es verdad.

Marco Antonio: Los hermanitos *cuando empezamos nos reuníamos en un parque*. Luego empezamos a conseguir un local, que *siempre ha sido mi mentalidad de conseguir locales*, que la gente se sienta a gusto, segura, que no tengan el pensamiento en un parque de mirar a un lado y al otro y no concentrarse en lo que uno está hablando. Yo les dije: “Busquemos un lugar donde ustedes se sientan seguros, donde yo pueda hacer las reuniones el primer domingo del mes”. Yo no sabía lo que eran los casales antes. ¡Pum! Fuimos el primer domingo, nos gustó. Yo me daba cuenta de que ellos dudaban, *todos nos veían con cara de ¿serán o no serán?*

Héctor: *Hay miembros de la policía que nos escuchan y nos entienden, otros que se pasan.* De todo hay. *Yo a veces en parte los entiendo.* No somos nosotros, pero hay muchos que les entran directamente a golpes, que yo lo he visto. Y ellos al saber que son latinos piensan que podemos ser Latin Kings y ya te amedrentan y te ponen contra la pared. La primera vez mal, pero luego ya venían más tranquilos. *Eso es lo que queremos, que nos vayan conociendo, que sepan diferenciar.*

[ 401 ]

## UN ESTUDIO DE CASO: UNIDOS POR EL FLOW

*Queen Melody:*  
*No hay horizontes ni fronteras que nos separen*  
*No hay diferencias de creencias ni de mensajes*  
*Unidos por el mismo sueño en una canción*  
*(Unidos por el Flow, CD, 2008)*

*Para ilustrar la conexión del trabajo de campo con las estrategias de resolución de conflictos entre grupos, comentaré brevemente una experiencia realizada en Barcelona en torno a la música hip-hop, bajo la denominación Unidos por el*

[ 402 ]

*flow. El Webster Dictionary define “flow” como “an smooth uninterrupted movement”, aunque otra acepción es “a continuous transfer of energy”. En la cultura hip-hop se utiliza para denotar movimiento y mezcla, en un sentido musical y corporal, y por extensión también social y cultural. Por eso fue el término escogido por jóvenes latin kings y ñetas, dos colectivos migrantes ubicados en Barcelona, considerados hasta hace unos años como peligrosas “bandas latinas”, para bautizar su proyecto de resolución de conflictos a través de la música. En enero de 2009 los resultados de la iniciativa se presentaron en el auditorio del CCCB (Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, laboratorio de la creatividad cultural de la ciudad), tras dos años de intenso trabajo en una casa de juventud de Nou Barris (un vecindario barcelonés de larga trayectoria obrera e inmigrante, que en años recientes ha acogido a “nuevos vecinos” provenientes de América Latina y del resto del mundo). En la iniciativa participaron un centenar de latin kings, ñetas y otros jóvenes del barrio, con el objetivo de producir un CD de música hip-hop, rap y reggaetón, un video documental sobre la experiencia, un libro-crónica en el que narran sus vidas y su visión del proyecto, y una obra de teatro. En palabras de Xaime López, Chispón, promotor de la iniciativa: “Hay que seguir creando vida, pero creando vida desde la vida, porque luego es volver a empezar. Es un proyecto de arte urbano. La idea es que todos los jóvenes participen en el proyecto y aquí ya no solamente están Latinos y Ñetas sino que hay otros jóvenes: gitanos, nigerianos... Otra gente del barrio que estén animados a cantar con ellos”. (VV. AA., 2008).*

*Nuestro estudio sobre los jóvenes latinos de Barcelona (Feixa et al, 2006) permitió documentar que pese a que solo una minoría de jóvenes de este origen pertenecían a bandas, en el imaginario colectivo se había establecido una fuerte identificación entre latinos, bandas y cultura hip-hop (de hecho la estética rapera —“ir de ancho”— empezó a confundirse con “ser de bandas”). El estudio también puso de manifiesto la inmensa capacidad de creatividad cultural existente entre estos jóvenes migrantes transnacionales, que estaban construyendo una nueva “latinidad” en Europa. A raíz del estudio, el ayuntamiento, con el apoyo de entidades como Fedelatina (una federación de entidades latinoamericanas), y el Instituto Catalán de Derechos Humanos, impulsó un diálogo entre las dos principales agrupaciones, que se concretó en la creación de dos nuevas entidades juveniles, reconocidas por el gobierno autónomo catalán: la Organización Cultural de Reyes y Reinas Latinos de Cataluña (constituída en agosto de 2006) y la Asociación Sociocultural, Deportiva y Musical Ñetas (constituída en marzo de 2007). Una vez legalizadas, las asociaciones querían mostrar que, más allá de los problemas de violencia que los habían estigmatizado, eran capaces de generar propuestas sociales*

*y culturales para el conjunto de la ciudad. La más exitosa fue Unidos por el Flow.* En palabras de King Manaba, uno de los jóvenes participantes en el proyecto: “Ahora estamos unidos, no como enemigos, como si nos hubiéramos conocido de toda la vida ¿sabes? Cuando tú vas ahí no vas como un Latin King y cuando un ñeta va allí, no va como un ñeta sino que vamos Unidos por el *flow*, o sea, vamos a lo que a mí me gusta. Yo me metí en este proyecto porque también estoy montando y como llevo mi propio grupo, entonces, me gusta la música y me gusta esto de la producción musical. Es el proyecto que desde montar una base, desde montar una pista hasta que los artistas puedan cantar y rimar las letras. Y que la letra sean mensajes o críticas constructivas ¿me entiendes?”. Y en palabras de Julio Bravo, representante de los ñetas: “Para mí lo importante es que llegue el mensaje. Estoy allí para representar a mi gente. Quiero que llegue al mundo entero. Que puedan ver que estamos juntos, que no todo es guerra y peleas. Todos los inmigrantes luchamos por un mismo propósito. Y el mensaje es que no hay diferencia entre nosotros”.<sup>2</sup>

*La iniciativa se apoya en cuatro actores colectivos. El primer actor es el Kasal Juvenil de Nou Barris, entidad que gestiona un equipamiento del Ayuntamiento ubicado en una antigua zona marginal convertida en espacio de acogida de varias oleadas migratorias: la interna de los años 60 y la transnacional posterior al 2000. El Kasal tiene vocación comunitaria: es municipal pero está gestionado por una entidad privada comprometida con el movimiento cívico del barrio, muy combativo desde fines del franquismo, agrupado en torno al Ateneu Popular de Nou Barris (entidad intergeneracional pero con fuerte protagonismo juvenil). El segundo actor es la Organización Cultural de Reyes y Reinas Latinos de Cataluña, versión local de la Todopoderosa Nación de los Reyes y Reinas Latinos (ALKQN en sus siglas en inglés), de los que ya hemos hablado. El tercer actor es la Asociación Sociocultural, Deportiva y Musical Ñetas, versión catalana de la Asociación Ñetas pro Derechos del Confinado, fundada en Puerto Rico por un militante independentista en los años 70 para defender los derechos de los presos, saltando luego a las calles de Nueva York y de allí a otros enclaves de los Estados Unidos y de América Latina. Aunque en los Estados Unidos latin kings y ñetas tienden a ser grupos aliados, cuando llegaron a Ecuador se produjeron algunos altercados que los convirtieron en supuestos enemigos. El cuarto actor son otros*

[ 403 ]

---

<sup>2</sup> También merece destacarse la participación de los latin kings en una gran exposición de fotografía contemporánea en el Museu d'Art Contemporani de Barcelona, en la que los supuestos pandilleros aparecían al lado de figuras de la economía, la política y el arte locales, a cargo de un destacado fotoperiodista francés (Schoellkopf, 2008).

*jóvenes del barrio, no necesariamente latinos ni miembros de estas agrupaciones, como una joven gitana nacida que canta flamenco, y un rapero nigeriano llegado hace poco a Barcelona, que participa del proyecto mientras busca trabajo e intenta regularizar sus papeles.*

[ 404 ]

*El proyecto se basó en los principios de la investigación participativa, incluyendo una técnica de terapia de grupos —denominada refleacción— tendente a la resolución de conflictos a través de la música (surgida en las favelas de Brasil en torno al hip-hop intercultural). Fue madurando a partir de la interacción entre los animadores que creyeron en él y lo impulsaron inicialmente, los jóvenes de la asociación ñeta y de la nación king, algunas entidades que dieron su apoyo material y moral (el Kasal de Roquetes, el Casal de Prosperitat, el Ateneu), y otros “compañeros de viaje” que colaboraron puntualmente, como algunos académicos, artistas y militantes políticos. Los contactos iniciales se establecieron a fines de 2005, en un clima todavía de gran suspicacia entre ambos grupos. El punto de inflexión fue un concierto que tuvo lugar en el Ateneu Popular de Nou Barris en junio de 2006, en el que participaron medio millar de latin kings y ñetas que acabaron bailando juntos un rap gritando “paz, paz”, sin que se produjera ningún incidente. Ello convenció a los educadores de la posibilidad de proponer un proyecto colectivo que involucrara a ambos grupos. El proyecto se formalizó a fines de 2006 pero paradójicamente no recibió ninguna subvención institucional y tuvo que acudir a una financiación privada a cargo de una discográfica (K Industria Cultural), en la que colaboran reputados artistas alternativos como Manu Chao y la Mala Rodríguez. La discográfica se hizo cargo del equipo de formadores (técnicos de sonido, músicos, profesores de baile y teatro), además del proceso técnico de elaboración del disco y del resto de productos. La creación de las canciones fue un complejo proceso de interacción entre la inventiva de los jóvenes participantes en los distintos talleres (las letras y la base melódica son suyas), los recursos técnicos aportados por los formadores, y un posterior proceso de producción y masterización a cargo de la productora. Algunas canciones contaron con la colaboración de músicos profesionales como uno de los componentes del grupo catalán Dusminguet. A los jóvenes les costó entender que cumplir con el objetivo requería un intenso trabajo, con clases y ensayos semanales, y muchos abandonaron, pero otros siguieron y se fueron incorporando nuevos y entusiastas chicos y chicas de procedencias diversas.*

*El producto final, presentado públicamente y a los medios de comunicación en la Casa de América de Madrid en diciembre de 2008 y en el CCC de Barcelona en enero de 2008, fue un CD que contiene 16 canciones con ritmos*

*hip-hop, rap, reggaetón, con algún toque de flamenco, cumbia, salsa e incluso de música electrónica. Aunque como es lógico la calidad de las canciones sea desigual, el nivel general es notable, y la que da nombre al proyecto —UPF— es un ritmo pegadizo que combina raps individuales con coros, y que en su momento incluso generó la ilusión de competir como candidata a ser el representante español de Eurovisión. Además de la música, se produjo un original libro multimedia que, además del CD, incluye las crónicas de la experiencia, relatos biográficos y fotos de los protagonistas, textos académicos, dibujos rompedores, amén de un DVD documental donde explica la experiencia y se visualiza el videoclip promocional. El tercer resultado del proyecto fue una representación teatral —“Mas que tres: teatro cultural de hip-hop”— creada colectivamente por los propios participantes, con la asesoría de una directora colombiana comprometida con el teatro comunitario, en la que los jóvenes dramatizaban su experiencia migratoria, desde el viaje inicial y los riesgos de la clandestinidad, acabando haciéndose fotos ante la estatua de Colón y estableciendo un diálogo con el conquistador y de paso con la sociedad de acogida. La cuarta pata del proyecto se centró en la cultura digital, con la creación de una dinámica página web, de un espacio en Youtube muy concurrido, de foros de contacto entre los miembros de la asociación, e incluso de descargas de politonos para teléfonos móviles. El libro fue presentado apoyado en una campaña de prensa de notable impacto: la principal agencia de noticias española —EFE— distribuyó el evento por todos los medios; uno de los programas musicales de mayor solera —Radiópolis— le dedicó enteramente una de sus emisiones, y el suplemento de tendencias del principal periódico —El País— publicó una elogiosa crónica de la experiencia (Sancho, 2009).*

[ 405 ]

*¿Cuál ha sido el impacto de la iniciativa en la cultura juvenil? Desde un punto de vista interno, los jóvenes se sintieron protagonistas —sujetos más que objetos—, pero su compromiso fue irregular y necesitaron el apoyo más o menos regular de los educadores; el objetivo de crear espacios profesionales —que permitieran a algunos convertir la formación recibida en medio de ganarse la vida como cantantes, DJs, etc.— no se ha concretado de momento, aunque se han hecho algunas giras. Desde un punto de vista externo, la iniciativa tuvo una gran repercusión mediática y ayudó a que la imagen de las bandas latinas en Barcelona mejorara, aunque cada vez que pasaba algún suceso trágico volvían las imágenes estigmatizadoras clásicas. Desde el punto de vista del producto cultural, se demostró que la falta de profesionalidad no tenía por qué ir reñida con la calidad: parece que el disco no ha sido hasta ahora un gran negocio, pero tampoco un fracaso comercial. La intención inicial de competir en Eurovisión quedó en idea y tampoco se concretó la candidatura a uno de los premios MTV a bandas juveniles. Desde el*



*punto de vista organizativo, se constituyó la Asociación UPF, presidida por un joven latino que no es de ningún grupo, pero su actividad ha quedado aletargada tras la marcha de Chispón, el animador que estuvo detrás desde el principio, y el traslado de la sede a otro local en el centro de Barcelona, con un teatro de formato reducido en el que se quiere hacer actuaciones teatrales y musicales. Quizá la principal repercusión se ha dado en el plano simbólico: los jóvenes se empoderaron de su imagen a través de la cultura, contribuyendo significativamente a gestionar mejor los conflictos internos —por ejemplo, entre ñetas y reyes— y sobre todo las tensiones con la sociedad de acogida. Por último, merece destacarse que el proyecto tuvo una dimensión europea y transnacional no desdeñable: en otra ciudad europea con presencia de latin king y ñetas —Génova, en Italia— se han llevado a cabo iniciativas paralelas, impulsadas en este caso por un centro social ocupado y por la misma universidad. Y en Ecuador —tierra de origen de muchos de los protagonistas— lo sucedido en Barcelona ha facilitado un cambio en las políticas de “mano dura” hacia las bandas, permitiendo la constitución de la corporación de reyes latinos de Ecuador, que fueron recibidos por el mismo presidente Correa. Incluso en Madrid se dieron cuenta de que las políticas meramente policiales que estaban aplicando no estaban dando buenos resultados: invertir en cultura es casi siempre más rentable que hacerlo en seguridad, como forma de prevenir la violencia y favorecer la inclusión social.*

[ 406 ]

### EPÍLOGO (2014)<sup>3</sup>

En un episodio de la primera temporada de *The Wire*, el joven “encargado” de la venta de drogas en la esquina del suburbio de Baltimore donde se desarrolla la serie, el hogar de los jóvenes pandilleros, enseña a sus pupilos adolescentes el juego del ajedrez: “El rey siempre es el rey. Todos siguen siendo lo que son, menos los peones. Los peones de la partida la palman rápido, salen pronto del juego”. Uno de los chicos le corrige: “A menos que los tíos sean unos peones muy listos, y se conviertan en reinas”. En otro episodio, el jefe de la policía, para demostrar su eficacia frente a los políticos que piden resultados, ordena una redada masiva para detener a narcotraficantes (aunque en realidad a quienes detienen es a un puñado de adolescentes y jóvenes pandilleros). Los policías más profesionales se quejan de que la redada ha impedido completar la investigación a partir de escuchas a teléfonos y ob-

---

<sup>3</sup> Feixa (2014).

servación sobre el terreno, que empezaba a conducir a los “peces gordos”. Pero nadie les hace caso: las detenciones sirven para maquillar las estadísticas de criminalidad, que tanto gustan a los políticos de Baltimore (y de otros lugares).

La alusión a esta serie de culto viene a cuento de la operación contra los Latin Kings que tuvo lugar en Barcelona y otros municipios de Catalunya el pasado 11-M de 2014 (décimo aniversario del mayor atentado terrorista de la historia de España), en la que se detuvo a 20 miembros de este grupo, incluyendo el supuesto “jefe” de toda España. Una operación que seguía a otras semejantes, realizadas por la policía catalana durante el último año, como la que tuvo lugar una semana antes contra los Bloods, y con anterioridad contra Trinitarios, Black Panthers, Ñetas, Mara Salvatrucha, Vatos Locos y la mayoría de “bandas latinas”. Un modelo semejante al que desde hace tiempo guía la actuación de otras fuerzas y cuerpos de seguridad españoles, de no dar tregua a estos grupos, realizando decenas de redadas y centenares de detenciones, al final de las cuales casi siempre se afirma haberlos “desarticulado” (aunque no tardan en reaparecer con otros nombres y liderazgos). Un modelo surgido en los Estados Unidos (donde llevan más de un siglo combatiendo y encarcelando a las bandas, con resultados de todos conocidos), y que tuvo su máxima expresión en 1998, con la llamada operación Corona, nombre que recibió una macrorredada de más de 1000 policías en la que se detuvo a 78 Latin Kings de Nueva York, precisamente en el momento en que algunos de sus líderes habían empezado a politizarse, una operación orquestada por el entonces alcalde Rudolph Giuliani, creador de las políticas de “tolerancia cero”, con las que tras dejar la alcaldía se hizo rico asesorando a las policías de Centroamérica y del resto del mundo.

[ 407 ]

Al mediodía sigo los noticiarios, casi calcados en las distintas televisiones, que reproducen la versión policial. Los periodistas han sido convocados para dar fe de los registros y detenciones, como si de una representación en la calle se tratara (el secreto de sumario parece haber quedado en suspenso). El reportaje de la televisión catalana es extenso y detallado. La escenografía es muy cinematográfica: en una calle del Born de Barcelona se ve a un grupo de policías bajar del vehículo policial junto con un joven detenido (el supuesto “cabecilla”), para realizar un registro en un local, donde supuestamente guardaban armas y drogas, que en este caso no aparecen: quien sí aparece es un ciudadano catalán sin techo, que afirma dormir en ese local por haber sido desahuciado y no tener nada que ver con las bandas.



[ 408 ]

Todo me recuerda a la serie *The Wire*: la misma escenografía de gueto urbano (que se traslada de los barrios afroamericanos de Baltimore al centro de Barcelona, no muy lejos del mercado donde se conservan los restos de 1714; *roda el món i torna al Born!*); la manufactura policial de la noticia (la casi total ausencia de visiones contrastadas); la presión por demostrar la eficacia en la lucha contra el crimen, privilegiando la cantidad (el número de detenidos) por encima de la calidad (la prevención del delito); el combate perdido contra las drogas (dirigido contra los pequeños distribuidores, no contra los grandes narcotraficantes); la cuestionable eficacia de tales medidas a medio y largo término, silenciando a sus críticos (incluyendo a policías más profesionales y conocedores del proceso); el tratamiento de los jóvenes pandilleros, presentados como demonios sin rostro, salvajes despersonalizados, más que malos: malísimos; por no hablar del posible origen del dispositivo en escuchas policiales (que en el caso de las bandas latinas es una técnica usada profusamente, quizá no siempre con la debida tutela judicial: poco que ver con el uso de tales procedimientos en el combate contra la corrupción política, donde un rasero muy distinto acabó con la carrera de un juez). Y como en Estados Unidos, del fantasma de las bandas emerge el espectro de un “estado penal” teorizado por autores como Loïc Wacquant, que tolera una zona gris donde algunos principios del estado de derecho (la presunción de inocencia, la culpabilidad individual y no colectiva, el derecho a la tutela efectiva, la proporción entre delitos y penas) parecen quedar en suspenso, y donde la cárcel es el destino natural de este nuevo precariado juvenil (el *lumpenproletariado* del siglo XXI, según Guy Standing).

Como persona me voy a dormir apenado, pues conozco a la mayoría de los protagonistas de esta historia, incluyendo al supuesto cabecilla detenido (en realidad líder de una facción minoritaria, disidente del proceso de legalización, pero que no responde al perfil de peligroso *capo mafioso*); a los portavoces de la Organización de Reyes y Reinas Latinas (que saldrán el día siguiente a desmarcarse del grupo detenido, denunciar el proceso de estigmatización de todos los Latin Kings y el abandono por parte de las administraciones de las políticas activas de formación y empleo destinadas a los jóvenes excluidos); a los pandilleros de México, Génova, Guayaquil, San Salvador y Chicago que he visitado en los últimos años y me han contado situaciones parecidas; a decenas de policías profesionales y entregados (cuya tarea de prevención y mediación evitó peleas y muertes: ellos más que nadie saben que el problema de las pandillas no tiene una solución policial); a los educadores de calle y de cárcel (que saben que la represión indiscriminada es casi siempre contrapro-

ducente); a los periodistas y jueces honestos que se preocupan en buscar la verdad tras los fantasmas.

Pero como investigador no puedo evitar hacerme algunas preguntas incómodas. ¿Quiénes son los reyes y quiénes los peones en esta historia? ¿Son realmente estos grupos tan peligrosos como los pintan? ¿No es la guerra contra las pandillas una profecía que se autocumple? ¿Por qué cuando incluso en Centroamérica se han dado cuenta que las políticas de mano dura son ineficaces a largo plazo se imitan en otros sitios? ¿Cuánto tardarán en reconstituirse los grupos de los que se asegura han sido descabezados? ¿Tiene sentido procesar sistemáticamente a todas las bandas latinas por el delito de asociación ilícita?

*Last but not least*, ¿imita The Wire a la realidad o es la realidad quien imita a The Wire?

## BIBLIOGRAFÍA

1. Barrios, L., Esparza, M., & Brotherton, D. (2006). "Barcelona desde Nueva York". In Feixa, Porzio, Recio. *Jóvenes latinos en Barcelona*. Barcelona: Anthropos. [ 409 ]
2. Brotherton, D., & Barrios, L. (2003). *The Almighty Latin King and Queen Nation. Street politics and the transformation of a New York City gang*. New York: Columbia University Press.
3. Feixa, C. (Dir.); Porzio, L.; Recio, C. (coordinadores). (2006). *Jóvenes latinos en Barcelona. Espacio público y cultura urbana*. Barcelona: Anthropos-Ajuntament Barcelona.
4. Feixa, C. 2006 (1998). *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*. Barcelona: Ariel.
5. Feixa, C. (2014). "The Wire" en el Born. *El País*, La Cuarta Página, Madrid, 16/04/2014.
6. Hall, S.; & Jefferson, T. (Eds). (1983). *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in post-war Britain*. Londres: Routledge.
7. Hagedorn, J.M. (2001). "Globalization, Gangs, and Collaborative Research". In Klein, M.W.; Kerner, H-J.; Maxson, C.L.; Weitekamp, E. (editoress). *The Eurogang Paradox. Street Gangs and Youth Groups in the U.S. and Europa* (pp. 41-58). London: Kluwer Academic Publishers.

- [ 410 ]
8. Klein M. (1995). *The American Street Gang. Its Nature, Prevalence and Control*. New York: Oxford University Press.
  9. Kontos, L. (2003). "Between Criminal and Political Deviance: A Sociological analysis of the New York Chapter of the Almighty Latin King and Queen Nation". In Muggleton, D. & Weinzierl, R. (editores). *The Post-Subcultures Reader* (pp. 133-150). London: Berg.
  10. Matza, D. 1973 (1961). "Subterranean traditions of youth". In H. Silverstein (editor), *The Sociology of Youth: Evolution and Revolution* (pp. 252-271). New York: McMillan.
  11. Queirolo, L., & Torre, A. T. (editores). (2005). *Il fantasma delle bande. Giovani dall'America Latina a Genova*. Genova: Fratelli Frilli Editore.
  12. Reguillo, R. [1991] (1995). *En la calle otra vez. Las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*. Guadalajara: ITESO.
  13. Rodríguez, E. (2006). *Políticas públicas y marcos legales para la prevención de la violencia en América Latina 1995-2004*. Lima: Organización Panamericana de la Salud, GTZ.
  14. Sancho, X. (2009). "El 'flow' hace la unión", *El País*, EP3, 27-02-09.
  15. Schoellkopf J-L. (2008). "Altres xarxes socials: els Latin kings". In *Imatges metropolitanes de la nova Barcelona*. Barcelona: Macba-El Periódico.
  16. Thrasher, F. M. (1963) (1926). *The Gang. A Study of 1313 gangs in Chicago*. Chicago: University of Chicago Press.
  17. VV. AA. (2008). *Latin kings, ñetas y otros jóvenes de Barcelona... Unidos por el Flow*. Barcelona: K. Industria Cultural.
  18. Whyte, W.F. [1943] (1972). *La sociedad de las esquinas*. Mexico: Diáfora (*Street Corner Society*). Chicago: University of Chicago Press).
  19. [www.alkn.org](http://www.alkn.org).
  20. [www.myspace.com/unidosporelflow](http://www.myspace.com/unidosporelflow).
  21. [www.unidosporelflow.org](http://www.unidosporelflow.org).

## Pensar los cuerpos del futuro: apuntes sobre los “límites” (en el siglo XXI) de esa cosa llamada cuerpo

ADRIÁN SCRIBANO

**Resumen:** El presente trabajo explora el impacto en el sistema nervioso central de la distribución desigual de nutrientes y la intervención nanotecnológica de los cuerpos. En este contexto el objetivo del presente capítulo es exponer sintéticamente algunas consecuencias posibles de los impactos de las problemáticas aludidas en la constitución de los cuerpos del futuro. Para lograr dicho objetivo se ha seleccionado la siguiente estrategia argumentativa: a) se expone las conexiones entre nutrientes, hambre y cerebro, b) se esquematiza las articulaciones entre nanotecnología y “elaboración” de los cuerpos, y c) se sintetizan algunas reflexiones sobre las consecuencias posibles de a) y b) respecto a la constitución de los cuerpos del futuro.

**Palabras claves:** Cuerpo, emoción, futuro.

**Abstract:** *This paper explores the impact on the central nervous system of unequal distribution of nutrients and the nanotechnological intervention on the bodies. In this context, this chapter aims to briefly present some possible consequences of the impacts of the aforementioned problems in the constitution of the bodies of the future. To achieve this goal, the following points will be raised: a) the connections between nutrients, hunger and brain, b) the joints between nanotechnology and the “processing” of bodies, and c) an outline and some thoughts on the implications of points a) and b) regarding the constitution of the bodies of the future.*

**Key words:** *Body, emotion, future*

## I. INTRODUCCIÓN

La esclavitud, las diversas formas de vasallazgos, las formas contemporáneas de ventas de cuerpos y órganos son todas expresiones sociales de las relaciones posibles entre cuerpo/propiedad/posesión/autonomía. Tal vez la historia de estas prácticas sociales sea una de las maneras de narrar el surgimiento, expansión y normalización del capitalismo como sistema social. Tal vez las respuestas a la pregunta sobre si alguien extraño a mí puede ser o no “dueño” de mi cuerpo sean unas guías imprescindibles para comprender lo social en el siglo XXI. ¿Cómo es posible que mi cuerpo (o parte de él) sea de un extraño? ¿Cuáles son las formas actuales de posesión/expropiación de los cuerpos?

Hoy estamos viviendo los primeros 15 años de un siglo, eso nos ubica al comienzo de un centenar de años, de un pequeño punto en la historia de la humanidad, pero en una macro escala para las generaciones que convivimos en este tiempo/espacio. El siglo XXI recién comienza: ¿podemos usar los conocimientos y supuestos analíticos (y pragmáticos) del siglo pasado dando por sentado su eficacia y eficiencia?

[ 412 ]

Una de las aristas posibles para comprender parte de los desafíos aquí planteados es entender cuáles nuevas superficies han emergido en tanto objetos de saberes y prácticas novedosas/renovadas. En este marco adquieren relevancia la ampliación y multiplicación de los especialistas y colonizadores del “planeta interno” (parafraseando una expresión de Alberto Melucci). Entendiendo por ello los tiempos/espacios comprendidos por el conjunto de experiencias sociales conectadas con la producción, gestión y reproducción del cuerpo humano que va desde el cerebro, pasando por la manipulación de estructura celular de los cuerpos individuales, hasta llegar a los diversos tipos de órganos implantados.

Del mismo modo que la circunnavegación de los mares y el “descubrimiento” de América implicaron un nuevo pliegue en la historia de los imperios es necesario advertir la concentración colonial de las conexiones entre ciencias y cuerpos como un hito en la historia de la humanidad.

En el siglo XXI dos tipos de problemáticas implican desafíos centrales tanto desde el punto de vista teórico como del ontológico: el impacto en el sistema nervioso central de la distribución desigual de nutrientes y la intervención nanotecnológica de los cuerpos. El objetivo del presente capítulo es

exponer sintéticamente algunas consecuencias posibles de los impactos de las problemáticas aludidas en la constitución de los cuerpos del futuro. Para lograr dicho objetivo se ha seleccionado la siguiente estrategia argumentativa: a) se expone las conexiones entre nutrientes, hambre y cerebro, b) se esquematiza las articulaciones entre nanotecnología y “elaboración” de los cuerpos, y c) se sintetizan algunas reflexiones sobre las consecuencias posibles de a) y b) respecto a la constitución de los cuerpos del futuro.

## II. CEREBRO, NUTRIENTES, SOCIEDAD

Las emociones al conectarse con las sensaciones como su base y resultado son estados corporales y el cuerpo implica un conjunto de proceso perceptivos de los cuales depende para que pueda designarse como tal en sus múltiples estados.

Si se repara en los diversos indicios que están aportando los estudios de las neurociencias esta imposibilidad de escisión cuerpo/emoción se hace más que evidente. Parafraseando a Alberto Melucci el cerebro es el órgano más “social” de los cuerpos y el límite más “natural” de las emociones. Solo con fines ilustrativos de lo que deseamos sostener, dichos indicios pueden ser “ordenados” sintéticamente del siguiente modo:

[ 413 ]

- a) Los cuerpos son tales dada su conexión con el entorno/ambiente (condiciones materiales de existencia) a través de (y por) los complejos procesos que se generan en la interacción entre (con y desde) el cerebro/sistema nervioso central/nutrientes/energías.
- b) En el cerebro se “alojan” (de modo complejo e indeterminado) los procesos de construcción social de los cuerpos y las emociones mediados por un conjunto de modularidades interactivas entre las “causas” químicas y eléctricas de los sistemas de vida que articulan las capacidades que poseen nutrientes/energías para posibilitar/obturar, producir/reproducir y/o equilibrar/desequilibrar la existencia de esos cuerpos/emociones.
- c) La distribución y apropiación desigual de nutrientes/energías modelan las potencialidades que el sistema neurofisiológico tiene para “mantener” los estados de vida posibles de los sujetos en calidad de agentes sociales.

- d) Los procesos de estructuración social al “modelar” las conexiones posibles entre impresiones/percepciones/sensaciones/emociones y cerebro/energías/ambiente son variables cobordantes de las formas posibles de los cuerpos/emociones.

La argumentación resumida puede comprenderse también si se “rastrea” las huellas de los procesos biológicos y sociales de algunos de los componentes básicos de los nutrientes elementales que mantienen al cuerpo en estado de existencia, como por ejemplo las complejas rutas de ingesta/incorporación de magnesio, zinc y hierro de bebés y niños. Procesos que implican al menos dos rasgos centrales de lo que aquí queremos sostener: a) los límites de la sociedad haciéndose cuerpo de manera literal y b) las potencialidades/obturaciones de las capacidades perceptivas/emocionales de esos niños al “crecer”.

[ 414 ]

Es decir, desde la perspectiva aquí apuntada (aunque más no sea de modo sintético) es posible comprender cómo es —al menos inapropiado— mantener la separación entre las indagaciones teóricas y empíricas entre la construcción social de los cuerpos y las emociones. Hoy, más que nunca, vivimos en un mundo donde la sociedad elabora (y también mercantiliza) las emociones desde los cuerpos y los cuerpos desde las emociones.

En esta dirección creemos que los avances/retrocesos tanto de las neurociencias y las sociologías deben interactuar de modo tal que permitan abrir caminos de indagación sobre los mecanismos de soportabilidad social y dispositivos de regulación de las sensaciones.

Desde hace tiempo ya que venimos insistiendo en la centralidad del hambre como proceso social (Scribano, 2005a, Scribano, Huergo y Eynard, 2010; Scribano, Eynard y Huergo, 2011; Scribano, Eynard, 2011, Huergo, Eynard y Scribano 2012). La aludida insistencia se basa en las evidencias existentes para sostener que la ingesta insuficiente de nutrientes afecta directamente la constitución del cerebro y de todo el sistema nervioso central de forma tal que trae aparejadas consecuencias para los componentes cognitivos/afectivos de las relaciones sociales.

La espiraladas diferencias entre comer, alimentarse y sus sistemáticas ausencias bajo las diversas formas de hambre, configuran un eje teórico/práctico por donde sensaciones y cuerpos se entrecruzan enfatizando sus importancias respectivas para la estructuración social. El hambre es un fenómeno que señala

directamente hacia los cruces y entramados entre cuerpos/emociones dado su carácter de construcción social, atravesada por las consecuencias de las políticas de los cuerpos y las políticas de las emociones que las sociedades elaboran y practican. El hambre está estrechamente conectado con las posibilidades de presentación social de la persona (cuerpo imagen) con las potencialidades para experimentar el mundo (cuerpo piel) y con las capacidades para desplazarse/hacer en el mundo social (cuerpo movimiento).

El hambre se presenta como un fenómeno complejo y de múltiples aristas. Las disputas por la apropiación de los nutrientes básicos para la reproducción individual siempre han sido un vector espacio-temporal desde donde se pueden elaborar los mapas de interacciones sociales. Desde esta perspectiva, el hambre es un fenómeno social cuyas raíces biológicas se comprenden mejor al rastrear las huellas que dejan los procesos de apropiación de energías “naturales” y corporales. Entre todas las formas de organización social posibles, el capitalismo se basa en la expropiación del plus de energías producidas por los hombres en el proceso de *extracción, creación, reproducción y circulación* de las mismas. La correlación directa entre energías y nutrientes establece un conjunto de límites y espacios socio-biológicos desde donde es posible observar cómo el “cuerpo individuo” es la resultante de un conjunto de políticas de los cuerpos y las emociones. Un mapa que “dándole escala” a las líneas formadas por la producción, el tránsito, el consumo y la asimilación de macro-nutrientes y micro-nutrientes permite observar un conjunto complejo de espacios de expropiación excedentaria de las energías corporales y sociales. Una cartografía de cómo el complejo monopólico a escala global de producción de alimentos, energías y aguas potables, impactan en el cuerpo social y el cuerpo subjetivo. En los sectores de “bajos ingresos” la alimentación se configura en torno a “lo posible”, esto tiende a ser: alimentos ricos en carbohidratos —complejos y simples— y en grasas, pobres en fibras, proteínas de alto valor biológico y micronutrientes. La persistencia en el tiempo de este tipo de alimentación, más allá de clausurar oportunidades de comer diferente, trae consigo sobrepeso, obesidad y desnutrición oculta; es decir, las otras posibles formas que adquiere la malnutrición, más allá de la desnutrición aguda. En relación con lo anterior, el hambre parece estar asociado de manera directa y espontánea solo a la delgadez expresada como desnutrición aguda, y no a las demás formas de malnutrición: desnutrición crónica, desnutrición oculta, sobrepeso y obesidad. La persistencia de prevalencias de las diversas formas de malnutrición principalmente en la población infantil, resulta inadmisibles por los efectos irreversibles en el desarrollo biológico, psicológico y social de las personas (UNICEF, 1998).



Inspirados en Josué de Castro, nos resulta indispensable destacar aquí dos conceptos claves en este desafío. Por un lado, la existencia de “matices” del hambre, en palabras de De Castro: “el hambre constituye un fenómeno de la más extensa variabilidad. En el enmarañado y polícromo diseño del hambre universal, podemos sorprender los más variados matices” (1955: 55). Por otro lado, el concepto de “hambre oculta”, o sea, “la forma más típica del hambre de fabricación humana” (1955: 60).

Estas ideas son claves porque marcan un posicionamiento respecto a lo siguiente: a) el hambre es un fenómeno múltiple, que implica no solo una variedad de “tipos” de hambre, sino también diferentes intensidades de los mismos. Es decir, trae consigo una variabilidad en cuanto a su extensión e intensidad; b) además, y en relación con lo anterior, el hambre oculta significa que existen otros tipos de hambre, además de la inanición, que pueden no tener marcas inmediatamente visibles a nuestra percepción cotidiana; y c) asimismo, el “hambre oculta” es un fenómeno que se instala como un síntoma de que el hambre es un hecho primariamente social.

[ 416 ]

Aquello a lo que designamos como cuerpo(s) hace referencia a las distancias y proximidades en tensión entre cuerpo individuo, cuerpo subjetivo y cuerpo social. Metafóricamente, si imaginamos a cada uno de los tres sentidos del concepto de cuerpo como vértices de un triángulo, decimos que el área comprendida entre esos tres puntos, será el locus desde donde es posible comprender —a través de una analítica del hambre— la inadecuación de la separación a la que se refiere el presente escrito. En el mismo sentido surgen tres conceptualizaciones, hambre individual, subjetivo y social.

El hambre individual hace referencia a las “carencias de nutrientes” experimentadas por el cuerpo individuo, en un plano biológico. Se refiere a la ausencia de alimento —en un sentido amplio— para la reproducción de ese cuerpo. Se da en el plano de las relaciones entre el ser humano y el medio ambiente. Implica una serie de consecuencias negativas para el cuerpo individuo, dependiendo del tipo de malnutrición que le impacte.

El hambre subjetivo afecta directamente al cuerpo imagen y al cuerpo piel; es decir, se vincula a las consecuencias de orden “identitario” que trae aparejadas el hambre con las complejas conexiones como por ejemplo: la impotencia social, el dolor social, el miedo, la vergüenza, etc. Se da en el plano de las relaciones del ser humano consigo mismo y sus capacidades de experimentar el mundo como una “falta” individual.

El hambre social impacta en la presentación social del sujeto. Si el hambre individual hace alusión a la relación ser humano-medio ambiente y el hambre subjetivo a la relación ser humano-sujeto, el hambre social tiene como plano de inscripción la relación ser humano-otros; es decir, reconecta el hambre individual y subjetivo del sí mismo en relación con la vida-vivida-con-otros y para-otros. Se vertebra en base a las estructuras sociales incorporadas, al hambre “hecho cuerpo” (sensu Bourdieu). Las consecuencias negativas implican, entre otras, la estigmatización y más complejamente, la segregación racializante.

En las tramas de estos “tipos” de hambre puede constatarse como cuando el cuerpo individuo queda “disminuido”, la construcción del cuerpo imagen, el cuerpo subjetivo y el cuerpo social se vivencian en desarticulación; es decir, en las distancias/desigualdades que producen las expropiaciones/apropiaciones de energías/nutrientes. Cuestión que impacta directamente en las políticas de las emociones y las sensibilidades construidas en una sociedad determinada.

Es en la dirección apuntada que se comprende mejor cómo la expropiación desigual de los bienes comunes por parte de unos pocos, obstaculiza que la gran mayoría de cuerpos del planeta produzcan y consuman la energía corporal necesaria para garantizar la producción y reproducción de sus condiciones biológicas y materiales de existencia.

[ 417 ]

Volviendo a nuestro interés sobre las conexiones entre cerebro/nutrientes podemos encontrar en la relación nutriente, alimentación y enfermedades neurológicas, una cinta más de esta banda mobesiana que involucra la conexión cuerpos/emociones. Tal como se muestra en la *Tabla 1 del Anexo*<sup>1</sup> del presente capítulo como ejemplo de lo que queremos sostener aquí, se pueden constatar las aludidas relaciones muy fácilmente. La tabla referida permite advertir la urgencia de reparar al menos en las siguientes consecuencias: a) si es cierto, como ya lo sostuvimos, que el cerebro es el órgano más “social” de los cuerpos y el límite más “natural” de las emociones, la relación cuerpo/alimentación/emociones es un nodo crucial para comprender la situación actual de los impactos en la “salud pública” y la sociedad en general de las consecuencias/orígenes de enfermedades del sis-

---

<sup>1</sup> Agradecemos la asistencia técnica de la Med. María de la Paz Scribano Parada en la elaboración de la Tabla 2.

tema nervioso central; b) es fácil advertir que las faltantes/distribución desigual de los alimentos consignados en la columna correspondiente, son el resultado de un conjunto de procesos complejos de apropiación diferencial de los mismos a escala planetaria, y c) como por esta vía es claro identificar como la co-constitución entre cuerpo individuo y cuerpo piel, cuerpo subjetivo y cuerpo imagen, cuerpo social y cuerpo movimiento afectados por los diversos tipos de hambre, perforan/marcan la materialidad de los cuerpos/emociones.

El hambre elabora, inscribe y escribe las posibilidades de vivir/narrar el mundo que se aloja en las potencialidades/obturaciones que anidan en la distribución de nutrientes/energías. El hambre anuda los complejos procesos cuerpos/emociones que parten de las posibilidades de percibir, pasa por el sentirse-en-el-mundo y arriba a los modos de estar-en-cuerpo que millones de sujetos tienen como posibilidad/imposibilidad.

La construcción social del cerebro implica “prácticas del sentir” que se conectan con unas políticas de las sensibilidades asociadas a las múltiples colonizaciones del planeta interno, cuestión que desafía a repensar los alcances de las disputas en torno a ellas.

[ 418 ]

### III. INTERVENCIÓN DEL CUERPO/INTERVENCIÓN DEL MUNDO: IMPACTOS DE LA NANOTECNOLOGÍA

El mundo y el “estar-en-el-mundo” se traman desde y con las regulaciones de las sensaciones. Las formas de los esquemas cognitivos-afectivos que constituyen la aludida regulación “se-hacen” en una disposición moebiana entre percepciones y emociones. Hoy las “zonas de modelización” de las sensibilidades están atravesadas por los resultados de los saberes genéticos y nanotecnológicos provenientes de la investigación aplicada a la valorización del capital y eje central de las plusvalías ideológicas respecto al mundo hecho cuerpo. El punto de partida/llegada de la socialización de los conocimientos vueltos saberes de mundo tiene en las sensibilidades sociales su superficie de inscripción privilegiada.

Una de las facetas más complejas de las formas sociales de la situación colonial es el carácter y juego de aparición y emergencia de los saberes/conocimientos: no hay en los conocimientos genéticos ni en los “nanos”

nada que no responda a una “micro-historia” y a una “macro-historia” de su realización. “El área de las nanotecnologías es reciente y pluridisciplinaria. A nivel mundial, se encuentra en una etapa de acumulación de conocimiento y generación de innovaciones en función de un conjunto de potenciales aplicaciones. Dado el nivel científico alcanzado en el tema, la Argentina se encuentra bien posicionada ante este nuevo paradigma productivo.” (BET 2009:1).

Una de las características básicas de la expansión del capital es “escamotear-zigzaguar” las conexiones entre producción de sentidos, conocimientos y saberes espiraladamente articuladas con la valorización y mercantilización de la vida, en términos de nodos de expropiación y depredación. Conocer para dominar y colonizar el mundo al servicio de la humanidad, parte de las definiciones básicas que la economía política de la moral proporciona en imbricación directa con las prácticas concretas de ese régimen del conocer. “Las nanopartículas y las nanoestructuras han sido parte de la naturaleza y de la vida por millones de años; no obstante, la habilidad de los humanos para trabajar, medir y manipular a nivel de nanoescala dichas estructuras a través de disciplinas como la física, química y biología, es relativamente nueva.” (BET 2009:1)

[ 419 ]

Las formas sociales del conocimiento del entorno se reorganizan a partir de las consecuencias directas del conocer (tecnológico) el mundo que hace los mundos posibles de habitabilidad global. Sabemos sin conocer sobre las condiciones tecnológicas de reproducción de las condiciones de posibilidad de las existencias posibles. Todo el esfuerzo de mercantilización está puesto en la valorización de las mediaciones necesarias para la intervención autoreproductiva de los límites de expansión del capital en las zonas de operatividad “en-riesgo”. “La introducción de los cultivos transgénicos en la agricultura se está realizando sin las medidas de precaución imprescindibles dado el nivel de incertidumbre que los rodea. Los impactos ambientales y sobre el resto de la agricultura, como la contaminación genética, la pérdida de biodiversidad agrícola y silvestre, la aparición de plagas más difíciles de controlar, la dependencia cada vez mayor hacia los agroquímicos, entre otros productos, se hacen cada día más evidentes. Impactos que repercuten indudablemente sobre la seguridad alimentaria e hipotecan el futuro de la agricultura.” (Spendeler 2005:279). Saber no implica manejo alguno de las prácticas del conocer sino de los estándares básicos que minimizan los achicamientos de horizontes de

acción de habitabilidad del mundo<sup>2</sup>. En esta dirección, lo genético y “nano” son parte constituyente de la producción de las violencias epistémicas y simbólicas que operan sobre las tensiones de los horizontes de los posibles mundos hechos cuerpos, como “naturaleza” y “naturalización”<sup>3</sup>.

Como es posible advertir en la Tabla 2 los productos nanotecnológicos impactan directamente en la reorganización del cuidado del cuerpo, las tecnologías del vestir humano, en las sustancias farmacéuticas, en los perfumes, entre otros numerosos aspectos del día-a-día. Los productos aludidos son la base de una “nueva arquitectura” de los cuerpos, su producción, reproducción, gestión y supresión.

Desde finales del siglo pasado los sectores que reciben más inversión son los que a su vez aumentan las articulaciones transversales entre depredación de los bienes comunes, desarrollo tecnológico, políticas de las sensibilidades y administración de la vida<sup>4</sup>.

[ 420 ]

---

<sup>2</sup> “La nanotecnología está fuertemente dinamizada por la investigación científica, al punto tal que la transición en la cadena que involucra a la ciencia-tecnología-innovación es muy rápida. Se trata de un campo intensivo en ciencia, donde también tienen protagonismo los saberes previos de los actores, que ajustan y afinan las búsquedas de nuevo conocimiento.” (BET 2009:2).

<sup>3</sup> “Algunos trabajos pioneros en la relación entre nanotecnologías y alimentación argumentaron que los problemas sociales y económicos no derivan de la escasez o atraso tecnológico, sino de las relaciones sociales de producción (ETC, 2004; Scrinis y Lyons, 2007; Miller y Senjen, 2008), y mostraron la creciente dependencia de los productores y consumidores respecto de las corporaciones productoras de insumos agrícolas y alimentos procesados que esta nueva revolución industrial implica.” (Záyago y Foladori 2009: 57).

<sup>4</sup> “En este nuevo contexto, la interrelación entre el orden económico capitalista y el poder político han amplificado hasta extremos inauditos la dominación del mundo. Esta dominación se legitima invocando una nueva autoridad inapelable: los saberes científico-técnicos y sus beneficios económicos, sociales e individuales. La convergencia profunda de las tecnologías de la información con la genética y la biotecnología, la nanotecnología y las ciencias del conocimiento, las llamadas NBIC (Nano-Bio-Info-Cogno) han devenido al máximo exponente de dicha autoridad y sus ingentes beneficios. Tal y como señalaba a principios del nuevo milenio el informe estadounidense de Mihail Roco y Willian Bainbridge (2002): “Converging technologies for improving human performance. Nanotechnology, biotechnology. Information technology and, Cognitive science”, las tecnologías convergentes suponen la mayor revolución de todos los tiempos ya que, entre otras cosas, como anota Adolfo Castilla (2008), permitirá a los individuos expandir sus habilidades de conocimiento y comunicación, aumentar sus capacidades físicas, mejorar su salud, aumentar las capacidades de entendimiento social, la seguridad y, por supuesto, mejorar la productividad y el crecimiento económico. En esta misma dirección, aunque un poco menos entusiasta respecto a las implicaciones económicas y sociales, se pronunciaba el posterior informe de la Comisión Europea (Norman, 2004), “Converging technologies. Shaping the future of european societies.” (Rodríguez Victoriano 2009: 230).

Las estructuras experienciales cognitivas-afectivas que se producen y son producidas por las interrelaciones entre la metaforización nanotecnológica de la vida, la valorización mercantil de las diagramáticas genéticas y la monopolización de las modalidades de la bio-diversidad son los ejes por donde pasan las violencias epistémicas, simbólicas y físicas de la dominación colonial.

Las geopolíticas de los bienes comunes, del conocimiento y de la explotación muestran mapas superpuestos donde se hacen observables las distribución desigual (y destructiva) de la aludida expropiación que mantiene algunos específicos y pocos modos de vida y sus relaciones sociales.

Las condiciones de sobretrabajo de los activos ambientales pueden comprenderse por los juegos indeterminados entre procesos de creación de vida, apropiación de los dispositivos de gestión de dichos procesos<sup>5</sup> y la mercantilización de los aludidos dispositivos<sup>6</sup>. Los procesos de creación de todo tipo de vida han sido y son sometidos a mapeos que involucran su identificación, clasificación, sistematización y disposición para su manipulación. La genética ha obtenido (y aún busca) las diagramáticas pormenorizadas que dan respuesta a cómo y en qué contexto la interacción ambiente/humano produce los componentes básicos para la aparición de la vida. En el vértice obvio de este “conocer” la formación de los procesos generadores de las condiciones físicas de desenvolvimiento de los seres vivos, se localizan los dispositivos para su gestión.

[ 421 ]

La apropiación diferencial de dichos dispositivos involucra procesos mercantilizables de los progresivos mapeos efectuados sobre la vida y conlleva la administración racional de las disponibilidades efectivas de control de esos mapeos<sup>7</sup>. Controlar las condiciones de producción y reproducción del planeta

---

<sup>5</sup> “However, the terms “true nature” or “vital quality” have never been defined in a way that can be assessed with laboratory methods. Whether nanotechnology alters the “true nature” or the “vital quality” of a product or not cannot be determined with scientific methods, and is thus a matter of political debate.” (Lanzon, N.1, Kahl, J. and Ploeger, A. 2008: 2).

<sup>6</sup> “Nanotechnology offers the potential to give manufacturers ‘more bang for the buck’. This prospect of achieving more with less is an attractive corporate proposition. As the size of particles is reduced, the relative surface-area is increased, and because reactivity is a function of the surface-area, this can lead to achieving the same amount of reactivity and/or bioactivity using a lesser quantity of agent. For a given quantity of material, if the linear dimensions of particles are decreased by a factor of x, then the total surface area is increased by a factor of x (Paull & Lyons, 2008).” (Paull 2010 ).

<sup>7</sup> “Por ejemplo las interconexiones entre genes o la influencia del ambiente en el que vive el or-

se concentra cada vez más en pocas “manos” y capacidades cognitivas. La genética “sustenta” el lugar básico y fundamental de las nanotecnologías creadas con la finalidad de una administración e intervención cada vez más eficiente y eficaz en los procesos de la elaboración de la vida. Los saberes/conocimientos puestos al servicio de la profundización de la manipulación de la vida interviniendo sus procesos de creación, arman un conjunto de objetos dispuestos como mercancías en el mercado de los bienes comunes ahora apropiados por los monopolios del conocimiento, valorización (diferencial y desigual) de los “mapas” de la vida y las capacidades para su gestión<sup>8</sup>.

La estructuras a las cuales se viene aludiendo implican un conjunto de entramados perceptivos que desempeñan al menos tres “funciones” básicas: ser el horizonte de comprensión de “las vidas” en sus diversas manifestaciones, constituir el “saber-a-la-mano” del cual los sujetos disponen para coordinar la acción y socializar desapercibidamente las analogías científicas que involucran las teorías que ex-plican los ejes aludidos arriba.

[ 422 ]

ganismo parecen fundamentales en la expresión de los genes. Por lo tanto con el nivel de conocimiento actual resulta imposible prever todos los efectos de la inserción de genes extraños en el ADN de un organismo. De ahí la alta probabilidad de aparición de efectos imprevistos e indeseados así como de inestabilidades genéticas en los organismos modificados genéticamente. Ya son conocidos algunos casos de ambos efectos. Por ejemplo, en los últimos años se han detectado incertidumbres o errores en la descripción por las empresas de los genomas de la soja Roundup Ready, del maíz NK603 (ambos de Monsanto) y del maíz Bt11 de Syngenta (todos ellos aprobados para entrar en la cadena alimentaria). Por otro lado están apareciendo pruebas de que la mayoría de los eventos transgénicos aprobados en la Unión Europea presentan inestabilidades, como el caso del maíz Bt176 de Syngenta, del maíz MON810 de Monsanto (estos dos se cultivan en España) y del maíz Bt25 de Bayer CropScience”. (Spendeler 2005: 273).

<sup>8</sup> “Si las nanotecnologías se constituyen en la plataforma industrial de una nueva revolución tecnológica, expandiéndose a todas las ramas, y si, como argumentamos antes, exhiben una fuerte tendencia a la reducción de la ocupación, entonces se dará lo que también Marx previó: la caída tendencial de la tasa de ganancia en el largo plazo, debido a la reducción progresiva del trabajo vivo que es, en definitiva, el único que produce valor. De manera que, contra la idea de Kondratiev de que los ciclos del capital ocurren cada 50 o 60 años con fases de auge y de depresión, nos encontraremos con ciclos cada vez más cortos, donde las fases de depresión predominen en duración, espacio e intensidad. Sin embargo, en el corto plazo, y en el momento en que nos encontramos, las nanotecnologías pueden constituirse en una tabla de salvación para muchos capitales. Marx fue enfático en afirmar que la crisis es uno de los mecanismos más eficientes en recuperar la caída de la tasa de ganancia del capital. En la medida en que se esfuman miles de millones de dólares de acciones de la empresas, se reduce el valor del capital constante movilizado por el capital, de manera que la proporción de las ganancias en relación al capital invertido, es decir, la tasa de ganancia, vuelve a aumentar y pone a las nuevas tecnologías en un contexto ideal para convertirse en caballo de batalla del capital para retomar la hegemonía social que la crisis le hizo perder.” (Foladori e Invernizzi 2009: 289).

La metaforización nanotecnológica de la vida implica tres momentos desde y por los cuales la mercantilización atraviesa y compone lo cognitivo-afectivo: la disolución, de lo aún existente, entre macro y micro visión del universo, la sensación de gestión absoluta de lo existente y la elaboración de una mirada científica de los planetas internos.

#### IV. A MODO DE APERTURA FINAL

Hasta mediados del siglo XX las conexiones posibles entre “tener un cuerpo” y “ser portador de una acción” implicaban un conjunto de límites y bordes que aproximadamente coincidían. Las proximidades/distancias que se podían encontrar en las ciencias sociales y en la filosofía entre los diferentes conceptos para designar al sujeto, a la persona, al individuo, al actor social y/o al agente social albergaban múltiples y diversas posibilidades respecto al “lugar” y “peso” del cuerpo en las aludidas conceptualizaciones. Ahora bien, más allá de las diferencias que se pueden constatar la centralidad teórico-analítica del cuerpo para comprender lo social, ha sido y será uno de los ejes básicos a través de los cuales las ciencias sociales se proponen explicar los procesos de estructuración social.

[ 423 ]

Si se conectan las consecuencias de una intervención en los cuerpos a través de una distribución desigual de nutrientes en términos de las potencias/energías para solventar autónomamente los procesos cognitivos-afectivos básicos con los efectos de una modelación/construcción de los cuerpos a escala nanotecnológica se podrá encontrar algunos puertos fundantes la bitácora de la colonización del planeta interno.

Si se repara en las geometrías de los cuerpos, las gramáticas de las acciones y los contenidos de la economía política de la moral que involucra poder moldear/construir nanotecnológicamente las potenciales y necesaria distribución de nutrientes se podrá observar el recorrido de la construcción de los cuerpos.

Si se presta atención a la existencia de nuevas y complejas superficies corpóreas que a escala nano desafían los conceptos propio/ajeno y redefinen los límites de la “consciencia de sí” como umbral/borde de lo humano.

Si se reflexiona sobre las múltiples y multifacéticas conexiones/descone-



xiones existentes entre nutrientes/productos/nanoescala y la elaboración de un conjunto de prácticas orientadas a reproducir lo humano.

Si a todo lo expuesto se le suman los innumerables factores/componentes no analizados aquí aparecen con fuerza y urgencia un conjunto de preguntas: ¿A quién se atribuirá derechos y obligaciones? ¿A las corporaciones encargadas de gestionar la energía corporal? (alimento, agua, aire, tierra) ¿A las empresas que acondicionan/modelan los procesos de herencia? (epigenética y derechos de propiedad, esperma, células madres, etc.) ¿A los emprendimientos que administren partes del cuerpo? (trasplantes, donación de órganos, etc.) ¿Quién/ qué será el sujeto de derecho?

Más acá de la ficción, el siglo XXI parece pedirnos, con la fuerza de los comienzos de época, que pensemos/hagamos/digamos/consensuemos alguna regla/norma/valor para no cejar en la odisea humana de ser dueños/poseedores de nuestros propios cuerpos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

[ 424 ]

1. Acosta, O. y Chaparro-Giraldo, A. (2009). "Biocombustibles, Seguridad Alimentaria y Cultivos Transgénicos", *Revista Salud Pública*, 11 (2): pp. 290-300
2. BET 2009. "Nanotecnología". *Boletín Estadístico Tecnológico*, N° 3, abril/junio de 2009, Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva - Argentina.
3. Delgado, I. (2004). "Biopiratería en América Latina". *EcoPortal.Net* 16-07-04
4. De Castro, Josué (1955). *Geopolítica del hambre*. Editorial Raigal, Buenos Aires.
5. Elizalde Hevia, A. (2008). "Prólogo. Geopolítica y energía", *Revista Polis*, Vol. 7, N° 21, pp. 1-7.
6. Foladori, G. e Invernizzi, N. (2009). "Las nanotecnologías en la crisis mundial", *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*. Vol. 8, N° 23, 2009, pp. 281-298.
7. González Almario, C. y López Carrascal, C. (2008) "Construcción de una librería de ADN en Yuca: una herramienta para el desarrollo biotecnológico del cultivo". *Acta biol. Colomb*, Vol. 13, N° 2, 2008, pp. 189-202.
8. Harvey, D. (2004). "El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión" publicado en *Socialist Register*. Vol. 40, pp. 99-129. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/social/harvey.pdf>.

9. Huergo, J., Eynard, M. y Scribano, A. (2012). "Pobreza, saciedad y sensaciones: producción y circulación de alimentos en el programa social alimentario PAICOR de Córdoba (Argentina)". Ponencia presentada en el congreso Food and Love. España.
10. Jaruzelski, B y Dehoff, K. (2009). "Profits Down, Spending Steady: The Global Innovation 1000". *Strategy+Business* Issue 57, Winter.
11. Laine, J. (2008). "Los bio-combustibles y la alimentación humana" *Interciencia* Jan, Vol. 33 N° 1, pp. 71-73.
12. Lanzon, N.1, Kahl, J. and Ploeger, A. (2009). "Nanotechnology in the context of organic food processing". *Lebensmittelqualität und -verarbeitung*: Poster [http://orgprints.org/view/projects/int\\_conf.\\_2009\\_wita.html](http://orgprints.org/view/projects/int_conf._2009_wita.html).
13. Paull, J. (2010). "Nanotechnology no free lunch". *Platter*, january-february, pp. 8-17.
14. Quintili, M. (2012). "Nanociencia y Nanotecnología... un mundo pequeño". *Cuaderno 42*. Centro de Estudios en Diseño y Comunicación, pp. 125-155.
15. Rodríguez Victoriano, J. M. (2009). "Los usos sociales de la ciencia: tecnologías convergentes y democratización del conocimiento". *Estudios Sociales*, Vol. 17, N° 34, julio-diciembre, pp. 226-249. Universidad de Sonora México
16. Scribano, A. (2010). "Un bosquejo conceptual del estado de sujeción colonial". *Boletín Onteaiken*, N° 9, mayo. Disponible en: [www.accioncolectiva.com.ar](http://www.accioncolectiva.com.ar). [ 425 ]
17. ——— 2009b. "Capitalismo, cuerpo, sensaciones y conocimiento: desafíos de una Latinoamérica interrogada". En *Sociedad, cultura y cambio en América Latina*. Julio Mejía Navarrete (editor). Universidad Ricardo Palma, pp. 89-110.
18. ——— 2009c. "Ciudad de mis sueños: hacia una hipótesis sobre el lugar de los sueños en las políticas de las emociones en Levstein". En A. y Boito, E. (comp.). *De insomnios y vigiliias en el espacio urbano cordobés*. CEA-CONICET, UNIVERSITAS, pp. 9-27.
19. ——— 2009d. "Acciones colectivas, movimientos y protesta social: preguntas y desafíos". *Conflicto Social. Revista del Programa de Investigaciones sobre Conflicto Social Instituto de Investigaciones Gino Germani*. Año 2, N° 1, junio. Facultad de Ciencias Sociales-UBA. Disponible en: <http://www.iigg.fsoc.uba.ar/conflictosocial/revista>, pp. 86-117, Bs. As. Argentina
20. ——— 2009e. "Una periodización intempestiva de las políticas de los cuerpos y las emociones en la Argentina reciente". *Boletín Onteaiken*, N° 7, mayo. Disponible en: [www.accioncolectiva.com.ar](http://www.accioncolectiva.com.ar).
21. ——— 2009f. "'Más acá" de las demandas: un mapeo preliminar de las acciones colectivas en Argentina 2003-2007". *Controversias y Concurrencias*

*Latinoamericanas*. ALAS, Año 1, N° 1, abril, pp. 179-199, D.F. México.

22. ——— 2008a. “Bienes Comunes, Expropiación y Depredación Capitalista”. *Estudios de Sociología*, Vol. 12, N° 1, pp. 13-36. Editora Universitária da UFPE, Recife, Brasil.
23. ——— 2008b. “Fantasmas y fantasías sociales: notas para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina”. *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. Vol. 2, N° 2. Disponible en: <http://www.intersticios.es/issue/view/176>.
24. ——— 2008c. “Cuerpo, conflicto y emociones en Argentina después del 2001”. *Revista Espacio Abierto*. N° 17 abril-junio, pp. 205-230. Universidad de Zulia, Venezuela.
25. ——— 2005a. “La batalla de los cuerpos: ensayo sobre la simbólica de la pobreza en un contexto neocolonial”, en Adrián Scribano (comp.), *Itinerarios de la protesta y del conflicto social*, CEA-UNC, Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales, UNVM, Editorial Copiar, Córdoba.
26. ——— 2005b. “La fantasía colonial argentina”. En *El reino del revés* del 24-10-2005. Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=21683>.
27. Scribano, A., Huergo, J. y Eynard, M. (2010). “El hambre como problema colonial: fantasmas, fantasías sociales y regulación de las sensaciones en la Argentina después del 2001”. En A. Scribano y E. Boito (comp.), *El purgatorio que no fue. Acciones profanas entre la esperanza y la soportabilidad*. Buenos Aires: CICCUS.
28. Scribano, A. Eynard, M. (2011). “Hambre individual, subjetivo y social (reflexiones alrededor de las aristas límite del cuerpo)”. *Boletín Científico Sapiens Research*, Vol. 1 (2), pp. 65-69.
29. Spendeler, L. (2005). “Organismos modificados genéticamente: una nueva amenaza para la seguridad alimentaria”. *Revista Española de Salud Pública*, Vol. 79, N° 2, marzo-abril, pp. 271-282.
30. Wallerstein, I. (2002). *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. Siglo XXI, México D. F.
31. UNICEF (1998), *Estado mundial de la infancia: 1998*. UNICEF. New York.
32. Young, C. E. y Steffen, P. (2008). “Biocombustibles como estrategia de desarrollo: ¿rumbo hacia la sustentabilidad o hacia una nueva periferia?”. *Revista Polis*, Vol. 7, N° 21, pp. 167-177.

TABLA 1

MICRONUTRIENTE	DESORDEN NEUROLÓGICO	ALIMENTOS QUE CONTIENE EL MICRONUTRIENTE
Tiamina (B1)	Encefalopatía: Síndrome de Wernicke Korsakoff, Degeneración Cerebelosa No Alcohólica Neuropatía Periférica, Neuropatía de Pares Craneales (ocasional)	Leche en polvo, los huevos, pan y la harina enriquecidos, carnes magras, legumbres, nueces y semillas, vísceras, arvejas, granos enteros. Los productos lácteos, las frutas y las verduras no contienen mucha tiamina, pero cuando se consumen en grandes cantidades se convierten en una fuente importante de esta vitamina
Niacina (B3)	Pelagra: Demencia, Mioclonias de sobresalto, Miopatía?/ Neuropatía?	Lácteos, huevos, panes y cereales enriquecidos, pescado, carnes magras, legumbres, nueces, carne de aves
Piridoxina (B6)	Polineuropatía Convulsiones Infantiles Estado confusional que responde a Piridoxina Depresión	Cereales, porotos, verduras, hígado, carne, huevos. Garbanzo, cocidos. Cereales, listos para comer, copos de maíz. Atún, fresco, cocido. Atún enlatado, en agua. Hígado de vaca, cocido. Papa, horneada, con piel. Banana. Carne de pollo, cocida. Puré de papa, con leche. Carne de vaca, solomillo, cocida Lomo de cerdo, cocido, nueces Arroz blanco, cocido
Cobalamina (B12)	Degeneración combinada subaguda de la médula espinal, Polineuropatía/Neuropatía Óptica. Leucoencefalopatía reversible: Deterioro Cognitivo. Retraso Mental en niños Defecto del tubo neural Hiperhomocistinemia/ACV	Hígado de ternera, Hígado de cordero, Hígado de Pollo, Riñón de ternera, Sardina, Conejo, Liebre Caballa, mejillones Salmón, atún, bacalao
Zinc	Dislexia?, Myelopathy/ Neuropathy?, Síndrome de temblor infantil	Los alimentos ricos en proteínas contienen grandes cantidades de zinc. Carnes de vaca, cerdo y cordero contienen mayor cantidad de zinc que el pescado. Carne oscura de un pollo. Nueces, granos enteros, legumbres y levadura.
Magnesio	ACV, Convulsiones relacionadas a la hipomagnesemia, Complejo Demencia - Parkinson?	Pepitas de girasol, Almendras sin cáscara, Avellana sin cáscara, Caracoles Germen de trigo, Soja en grano, Longaniza, Maní sin cáscara, Garbanzos. Porotos Blancos. Trigo, grano entero. Cacao en polvo, azucarado. Harina integral. Nueces sin cáscara Piñones sin cáscara. Turrones y mazapanes. Guisantes secos. Leche de vaca descremada en polvo. Chocolate amargo con azúcar. Arroz integral. Pan integral

Cobre	Mielopatía Neuropatía periférica	Cereales y derivados Cereales de grano entero. Cacao (chocolate). Verduras y hortalizas Setas, champiñones. Patatas. Legumbres. Frutas y frutos secos Nueces y semillas (pepitas de girasol). Frutas secas: pasas, ciruelas... Carnes y pescados Visceras: hígado, riñones, sesos. Aves de corral: pollo
Folatos	Defectos del tubo neural, Síndrome Cerebral por Deficiencia de folatos, Autismo/Neuropatía óptica Hiperhomocistinemia/ACV Dementia	Cereales y derivados Avena. Harina de trigo integral. Verduras y hortalizas Brotes de soja Espinacas Escarola Acelga, col Legumbres Habas secas Frutas palta Frutos secos Cacahuete Almendra Lácteos y derivados. Queso Camembert .Queso Roquefort. Carnes y embutidos Hígado (pollo, ternera, cordero, cerdo) Huevos Yema
Vitamina A	Ceguera Nocturna/ Keratomalacia	Las frutas de color naranja y amarillo brillante como el melón, la toronja y los damascos. Las hortalizas como las zanahorias, la calabaza, la batata o camote y el calabacín, brócoli, la espinaca y la mayoría de las hortalizas de hoja verde.
[ 428 ] Vitamina E	Polineuropatía sensitiva, Degeneración Espinocerebelar/ Demencia	Aceites vegetales (aceites de germen de trigo, girasol, cártamo, maíz y soja). Nueces, almendras, mani y avellanas. Semillas de girasol. Hortalizas de hoja verde, espinacas y el brócoli. Cereales para el desayuno, jugos de frutas, margarinas y productos para untar enriquecidos.
Yodo	Cretinismo endémico/ Retraso Mental	Verduras y hortalizas Ajo, remolacha, verdes, cebolla, champiñón. Acelgas. Legumbres Habas secas, soja en grano Frutas Moras, Ananas Frutos secos Nueces Lácteos y derivados Pescados, mariscos y crustáceos. Huevos Huevo entero

TABLA 2: Productos Nanotecnológicos

<b>Dendrímero:</b>	“Son moléculas tridimensionales, nanoescalares, así llamadas porque las estructuras semejan árboles con ramas (dendrones). Los dendrímeros son capaces de alojar, ya sea en las cavidades internas, así como en la superficie, pequeñas moléculas que después pueden liberarse en momentos, lo que los hace prometedores agentes de suministro de medicamentos, y agentes de suministro de perfumes y herbicidas con liberación programada según un esquema temporal”.
<b>Fago T4:</b>	Su diseño está inspirado en los virus, dando vida a una máquina que tiene la capacidad de colocar sus patas sobre la superficie de las bacterias e inyectarles ADN.
<b>Nanoalambres:</b>	Son nanoestructuras en forma de filamento, recubierto de receptores biológicos específicos a determinado tipo de microorganismos y/o sustancias, que al encontrarse inmersas en un medio celular, pueden variar su conductividad eléctrica al reconocer el agente de acuerdo con el tipo de receptores en su superficie.
<b>Nanobiosensores Fotónicos:</b>	“Son nanobiosensores basados en nanopartículas de oro o magnéticas que interactúan con los <i>Quantum Dots</i> (puntos cuánticos) de energía de la radiación electromagnética llamados fotones”.
<b>Nanobombas</b>	“Son conglomeraciones de nanotubos de carbono recubiertos de anticuerpos a escala nanométrica, que una vez son expuestos a la luz y al calor resultante, son incapaces de disipar la energía concentrada y se produce una especie de explosión”
<b>Nanosensores:</b>	“Son dispositivos diseñados nanométricamente encargados de detectar una determinada acción externa, temperatura, presión, compuesto químico, etc.”
<b>Nanomotores:</b>	“Los nanomotores ilustran un ejemplo de engranaje atómico realizado por ordenador. Estos son de nanotecnología <i>Bottom-Up</i> .”
<b>Nanotransportadores:</b>	“Son de gran eficacia a la hora de transportar fármacos y ADN, lo que facilita la capacidad de dirigir con precisión un fármaco a la localización deseada en el cuerpo, tal como la de órganos particulares o células específicas”.
<b>Nanopartículas:</b>	“Es una pieza pequeña de materia, compuesta de un elemento particular o un compuesto de elementos. Lo típico es que midan menos de 100 nanómetros de diámetro. El término puede referirse a un amplio rango de materiales, incluida la materia particulada que expulsa el tubo de escape de un automóvil. En los últimos veinte años, las partículas diseñadas con ingeniería nanotecnológica se fabrican con fines comerciales, con el propósito de sacarle ventaja a sus efectos cuánticos. Actualmente se está utilizando fármacos, lubricantes, tintas, herramientas, tejidos entre varios otros.”

<b>Nanoshells:</b>	“Son nanopartículas que se conforman de una delgada capa metálica generalmente de oro, de unos 8 a 10 nanómetros que recubre una estructura esférica de silicio de un diámetro aproximado de unos 100 nanómetros.”
<b>Nanocompuestos:</b>	“Son compuestos de metales, polímeros y materia biológica que permiten comportamiento multifuncional. Aplicados donde pureza y conductividad eléctrica importan, como microelectrónica, llantas de automóviles, equipos deportivos como raquetas y pelotas de tenis, ropa, textiles, antisépticos entre otros”.

Fuente: Elaborado en base a Quintili, M. 2012, pp. 131-132.

## Democratización cultural en contextos de desigualdad social: políticas culturales como políticas sociales

ANA WORTMAN

**Resumen:** Nos proponemos repensar las desigualdades culturales en términos de una mirada renovada sobre el acceso y la apropiación de la cultura, a partir del análisis de experiencias culturales promovidas por instituciones e iniciativas de la sociedad civil y el gobierno nacional, vinculadas a una reapropiación singular de la tecnología en sectores populares, por un lado, así como también en la reapropiación singular de la danza contemporánea en jóvenes excluidos por consecuencia de la droga, por otro. En ese sentido nos interesa complejizar el concepto inicial de democratización cultural de la transición teniendo en cuenta las experiencias de acción cultural de los actores en zonas urbanas postergadas.

**Palabras clave:** Desigualdad social y cultural, zonas urbanas postergadas, políticas culturales e inclusión social

**Abstract:** *We aim to rethink cultural inequalities in terms of a renewed look on access and appropriation of culture, from the analysis of cultural experiences and initiatives promoted by institutions of civil society and the national government linked to a unique reappropriation of technology among popular sectors, on one hand, as well as the unique reappropriation of contemporary dance among youth who are excluded because of drug addiction, on the other. In that sense, we aim for a complex understanding of the initial concept of cultural democratization of the transition, taking into account the cultural action experiences of the actors in disadvantaged urban areas.*

**Key words:** *Social and cultural inequality, disadvantaged urban areas, cultural and social inclusion policies.*



## INTRODUCCIÓN

En los primeros años de las transiciones democráticas en nuestros países se había considerado que, así como era una prioridad desarrollar políticas que apuntaran a la disminución de la brecha socioeconómica en términos de accesos sociales, políticos, también lo era apuntar a la disminución de las desigualdades culturales en términos de acceso a los bienes culturales. Sin embargo, si bien se ha avanzado en ese plano mejorando los escenarios clásicos de la oferta cultural, otorgando mayor financiamiento a distintos sectores de la producción cultural, se ha evaluado también que muchas veces las clases medias y bajas y/o los jóvenes no siempre se vinculan con estos bienes, más allá o más acá de las facilidades de acceso. Así es como desde una perspectiva más antropológica podemos percibir que las sociedades revelan una heterogeneidad vinculada con tradiciones, trayectorias, vida cotidiana, que hace la cuestión de la apropiación de los bienes artísticos más compleja.

[ 432 ]

Asimismo, vía los estudios vinculados a calidad de vida de las clases populares se comprobó —que largos años de pobreza— producen consecuencias negativas en las personas en términos de identidades personales y subjetivas. Zermeño las denominaba identidades restringidas (1990). Lo que se revelaba el problema de estas personas obviamente no era solo económico-social, sino que presentaban una autoestima muy debilitada y deteriorada por sus condiciones de pobreza, aspectos que no se resuelven exclusivamente con un mayor bienestar material. De allí que comienza a pensarse la cuestión de la creatividad, la creatividad cultural, ya no solo como una cualidad de los sujetos privilegiados para desarrollar negocios culturales, las llamadas clases creativas, sino también como una cualidad que también deberían apropiarse las clases populares (Rosas Mantecón, 2011).

Nos proponemos a través de este artículo repensar las desigualdades culturales en términos de una mirada renovada sobre el acceso y la apropiación de la cultura, a partir del análisis de experiencias culturales promovidas por instituciones e iniciativas de la sociedad civil y el gobierno nacional vinculadas a una reapropiación singular de la tecnología en sectores populares, por un lado, así como también en la reapropiación singular de la danza contemporánea en jóvenes excluidos por consecuencia de la droga, y de la producción de imágenes vía la fotografía, por otro.

Lejos estamos de una mirada negadora de las desigualdades sociales y estructurales. En la bibliografía sobre el tema se mezclan muchas veces cuestiones políticas, acerca de la reducción más o menos de los indicadores de pobreza. De todos modos lo que se observa es que aun mejorando ciertos indicadores económicos la pobreza se reproduce porque existen otros mecanismos más complejos que condicionan a las personas a posicionarse de una manera más eficaz. En ese sentido, más bien nos interesa complejizar el concepto inicial de democratización cultural de la transición, teniendo en cuenta las experiencias de los actores en diversas experiencias de acción cultural experimentadas en zonas urbanas postergadas.

Las experiencias que se van a considerar son: experiencias autogestivas promovidas por intermediarios culturales primero y ONGs, después, y planes estatales directamente orientados a intervenir en el acceso a la cultura y la información PH15 (colectivos de fotógrafos en una villa del Sur de la ciudad de Buenos Aires), el proyecto de danza contemporánea *Los posibles* con jóvenes recuperados de drogas de pasta en contexto de exclusión social, y por el otro lado el Plan Conectar Igualdad (distribución de netbooks en escuelas públicas de sectores populares) y otros vinculados a la cuestión denominada *igualdad cultural*.

[ 433 ]

## DEMOCRATIZAR QUÉ BIENES

En una entrevista publicada en una revista cultural de alcance masivo en Buenos Aires, Néstor García Canclini (2013) volvió sobre el concepto de democratización cultural, sobre el cual ya había reflexionado en uno de los libros fundantes de las discusiones sobre políticas culturales en los años 80 en nuestras sociedades. Ya en ese momento hacía referencia a que pensar políticas culturales en esos términos resultaba limitado, dado que la llamada democratización de la cultura se circunscribía a una sola concepción, la de las bellas artes. Pasadas tres décadas vuelve a afirmar que las políticas culturales apoyadas en dicha concepción han sido un fracaso y se pregunta, mirando de reojo a las concepciones bourdianas, si debiera convertirse en un mandato que una sociedad democrática solo aspire a ser más igualitaria vía el acceso a la cultura culta. Se pregunta entonces, si a todos les debiera interesar consumir lo que consumen quienes tienen mayor capital cultural y económico, ¿no habrá otras tradiciones, prácticas?, ¿quién tiene el poder de determinar lo legítimo y lo ilegítimo en las sociedades contemporáneas?

En efecto, este concepto atravesó fuertemente los debates e iniciativas sobre políticas culturales pensados e implementados en los comienzos de la democratización política y social. En esos años y atravesados por el cierre cultural que marcaba a las sociedades del Mercosur post dictadura y todavía pautados por los imaginarios modernos fundantes de nuestros Estados, se pensaba a la democratización cultural casi exclusivamente en términos de mejorar los accesos al patrimonio estatal constituido principalmente por la historia y las bellas artes, visión también limitada del patrimonio concepto en constante revisión. Muchos de los programas iniciales de políticas culturales de esos años giraban en torno a ese propósito, abrir, mejorar accesos, cuidar, proteger el patrimonio. Prohibiciones, exilios, persecuciones en particular en la Argentina hacia destacados escritores, músicos, actores, directores de cine, colocaban la mirada hacia lo que por entonces en las ciencias sociales se denominaba campo de la cultura sin hacer mayores disquisiciones. Mucho de lo que se hacía y se formulaba obviamente estaba emparentado con lo que se sabía desde el aporte de los incipientes estudios culturales de la región.

[ 434 ]

Por otra parte el impacto negativo del cierre del campo cultural hacía necesario centrar la atención en esa concepción de la cultura. Se percibía que la sociedad se había desconectado de la cultura y el arte, ya que ésta estaba asociada a la politización y la ideologización de la sociedad y constituía un fin político, democrático, recuperar el interés por el desarrollo cultural en términos de producción y consumo de bienes artísticos. Por esos años también comenzaba a leerse en las carreras de ciencias sociales a Pierre Bourdieu. Dicho aporte fue muy significativo para complejizar acerca de cómo se profundizaba la desigualdad en nuestras sociedades y corrernos de una mirada materialista de la cuestión. Sin embargo, pensamos que dicha investigación estaba asociada a una sociedad profundamente estratificada y a una concepción de la cultura legítima, eurocéntrica, que con el tiempo fue variando e incluyendo a amplios aspectos de la rechazada, unívocamente, industria cultural. El paulatino desarrollo de los estudios culturales latinoamericanos en figuras como Néstor García Canclini y Renato Ortiz permitió apropiarnos de Bourdieu desde nuevos lugares. García Canclini en “Gramsci con Bourdieu” (1984) cuestionó la idea del gusto legítimo y de lo simbólico como privativo de las clases altas, como si las clases populares solo se movieran por lo material y el sentido práctico en sus prácticas cotidianas, en sus consumos y en sus tiempos libres. Por su parte, Renato Ortiz (1994) ya influenciado por los debates sobre globalización y mundialización impugnó que las clases altas modernas y

consumidoras de cultura fueran iguales en todos los países, así como también la noción de campo intelectual artístico autónomo en la perspectiva europea, la cual también para Ortiz es una ficción moderna que nunca existió. Como señalan los discípulos de Bourdieu (Lahire, 2005) a partir de nuevas investigaciones sobre consumos culturales, si bien se puede asociar más directamente a la alta cultura con las clases altas, no todas las clases altas son consumidoras de cultura. De esta manera desnaturaliza una idea que casi se había constituido como de sentido común.

Esa creciente diferenciación de esferas —rasgo distintivo de la modernidad—, que habría llevado a la conformación de un campo artístico intelectual en Occidente, así como la idea de lo legítimo asociado a la burguesía definió el concepto de democratización cultural al cual se referían las primeras políticas culturales en nuestros países. También el avance en términos de investigaciones sobre consumos culturales en la región así como la complejización del concepto de cultura ya no solo pautado por una mirada sociológica sino más interdisciplinaria inciden en una nueva mirada sobre los fundamentos de nuestras democracias y cómo encarar políticas culturales. (Yudice, 2003).

En ese sentido debe mencionarse el aporte de George Yudice al transitado concepto de cultura en nuestro medio. Yudice también propone dejar de circunscribir el concepto de cultura, a la distribución de aquello que estaría lejos de las clases populares, para pensar, probablemente atravesado por las teorías políticas fundadas en los conceptos de confianza y capital social, acerca de las propias capacidades de los sujetos derivadas de las experiencias de vida y del entorno, esto es, cómo fortalecerse a partir de lo que se sabe por la práctica. Allí aparece el concepto de cultura como recurso, el cual se entronca con una mirada renovada sobre el desarrollo. A partir del trabajo de campo que Yudice realizó en Salvador de Bahía y en Rio de Janeiro en emprendimientos culturales propiamente dichos, como el caso de *Afro Reggae y Olodum*, por un lado y el de Viva Rio por el otro, derivan toda una serie de reflexiones e investigaciones sobre emprendimientos culturales autogestionados que tienen múltiples aristas. También inciden como hemos señalado (Wortman, 2009, 2011) en nuevas formulaciones de políticas culturales, las que no se restringirían a la cuestión de la distribución y el acceso, sino a la valorización de la producción y circulación diferenciada.

En trabajos más recientes de estos investigadores aparece toda una línea de reflexión sobre la cuestión cultural en nuestros países que ha incidido

también en el crecimiento de un saber hacer sobre la cultura que se denomina gestión cultural. Gestión que no se circunscribe a cierta concepción del Estado que interviene y fortalece instituciones exclusivamente, sino que interviene en grupos sociales, barrios, localidades, e instituciones de la sociedad civil y se fortalezcan a partir de generar un bien cultural, ya sea la música, el teatro, la danza. El artista ya no sería una persona que se destaca del resto por su creatividad y a la cual habría que subvencionar, sino que también el artista debe desarrollar una serie de capacidades para organizar un emprendimiento, la sala, la promoción y difusión. La cuestión económica del bien cultural forma parte de la acción del artista, y no se opone a su creatividad y trascendencia.

[ 436 ] En la Argentina, y en el contexto de la crisis del 2001 se visibilizó todo un conjunto de saber hacer cultura que sin haber leído a Yudice se fundaba en estas prácticas. Centros culturales autogestionados aparecieron como un modo de dar lugar casi naturalmente al crecimiento de artistas, productores culturales, egresados de crecientes espacios de cultura y arte. Comenzó a visualizarse a la cultura como un ámbito de generación de empleo, en concordancia a la idea de industrias culturales para el desarrollo por un lado y también al impacto que ya en ese momento comenzaban a tener las nuevas tecnologías como instancias de realizaciones culturales, por el otro.

Según hemos analizado en otras publicaciones, pensar el alcance cultural o, mejor dicho, el consumo cultural solo a partir de los lugares institucionalizados donde se ofrecen y difunden bienes culturales resulta limitado. Ya no son exclusivamente teatros, cines, salas de música las que ofrecen para el gran público bienes culturales, aparecen sociedades barriales, centros culturales, iglesias, casas tomadas, bares y restaurantes, plazas, es decir, espacios no convencionales, lugares abandonados como ámbitos de formación y difusión cultural.

Es importante señalar que muchas de estas iniciativas de acción cultural barrial no son nuevas. Como ha sido señalado por investigadores de la cultura urbana, por un lado, e investigadores de la cultura de izquierda, por otro, tanto en la ciudad de Buenos Aires, como en otros centros urbanos del país y del interior menos desarrollado, ámbitos locales de producción y oferta de bienes culturales, existieron muy tempranamente en un sentido pedagógico así como de asociar la acción política también a una acción cultural. Esos ámbitos se debilitaron con el tiempo por cierta presencia dominante del Estado, así como

también de control social, reapareciendo en un contexto de debilitamiento y reformulación de la acción estatal.

Si años anteriores pusimos la mirada en la acción cultural de la sociedad civil generada por las clases medias empobrecidas, por ser un actor emblemático de la sociedad argentina, en esta presentación ponemos la mirada en las clases populares. Lo que me llamó la atención de estos casos que voy a describir ya no es cómo se determina una enseñanza artística, sino la cuestión de la apropiación por estas clases. Es decir, cómo a partir de la enseñanza de un instrumento, ya sea el manejo de la cámara de fotos como del cuerpo, los jóvenes estigmatizados resignifican un lenguaje que los ayude a construir alguna identidad y dignidad. Así como se suele cuestionar el concepto inicial de democratización cultural por considerarlo elitista, en esa misma línea se atribuye una cultura “propia” a los sectores populares que adoptan muchas veces un sentido esencialista, como si las culturas fueran puras y se autoabastecieran, olvidando el problema de la desigualdad. En los casos que vamos a presentar se plantea una vuelta de tuerca sobre el emblemático concepto, ya que la propuesta está lejos de presentarse como elitista en el sentido de que hay un saber a transmitir o populista, no hay nada que aprender, sino que hay una técnica a aprender y cada quien hace lo que quiera o pueda con ella. El eje de esta nueva forma de concebir la democratización cultural no estaría en el acceso al consumo, sino en la producción de cultura. De esta manera el formato de la acción cultural se convierte más que en un contenido en un recurso para el desarrollo personal y/o social. Como seguramente los lectores recordarán, la emblemática película brasileña *Cidade de Deus* termina con que el actor principal, el que tiene rol protagónico, se compra una cámara de fotos y termina siendo reportero gráfico de un periódico... En Argentina del 2001, con un 40% de la población por debajo de la línea de pobreza y en un clima de desesperanza y desaliento, pudimos advertir el surgimiento de algunos proyectos culturales por iniciativas individuales que luego tuvieron un alcance imprevisto.

[ 437 ]

## PH 15. OTRAS MIRADAS

El proyecto surgió a mediados del año 2000 cuando el fotógrafo Martín Rosenthal tomaba unas fotografías relacionadas con su trabajo en Ciudad Oculta, Villa 15, un humilde barrio al sudoeste de la ciudad de Buenos Aires. En este lugar los servicios públicos solo llegan hasta la entrada del mismo y la mayoría de los vecinos no tiene agua potable ni electricidad. Espontáneamen-

te un grupo de chicos se le acercó para comentarle de sus ganas de aprender fotografía y de su imposibilidad de hacerlo por cuestiones económicas y falta de lugares donde poder hacerlo. Un par de semanas luego, con la colaboración de otros colegas, Rosenthal abrió un *Taller de Expresión Fotográfica* en la zona. Con el tiempo se armaron otros talleres en otras zonas postergadas económica y socialmente, como el barrio de Villa Soldati (Buenos Aires).

A los talleres en Ciudad Oculta ya han concurrido más de 450 alumnos. Otros tres mil fueron a cursos cortos que son dictados en distintos puntos del país. También hay proyectos basados en Ph15 en Córdoba y Bariloche.

Si bien la mayoría de los voluntarios se acercan a la Fundación de forma individual, son muchos los que provienen de otras organizaciones o instituciones que fomentan y promueven el trabajo voluntario de sus integrantes. Algunas de las instituciones que han formado parte de este tipo de intercambios y alianzas con ph15 son: Insight Argentina, Universidad de Chicago, Universidad de Las Vegas, Tufts, Universidad de San Andrés, Universidad de Palermo, Savannah University, Dartmouth College, Colegio de la Ciudad, COE, Asociación Argentina de Experimento de Convivencia Internacional, entre otras.

[ 438 ]

A partir del año 2007, PH15, liderada por las actuales directoras Moira Rubio Brennan y Miriam Priotti, obtuvo el financiamiento de la Fundación Interamericana (IAF), que le permitió diversificar sus propuestas. Los talleres de PH15 se extendieron a niños y jóvenes de otras comunidades marginadas, como Boulogne, Villa Soldati y la Villa 20 de Villa Lugano.

Entre las iniciativas desarrolladas desde entonces se destacan, además: los talleres cortos en escuelas y barrios en situación de vulnerabilidad de toda la Argentina, las muestras individuales y grupales con las obras de los jóvenes, los viajes grupales a distintas ciudades nacionales y extranjeras, la asistencia a congresos, seminarios y capacitaciones y la participación en programas televisivos, radiales y notas para la prensa escrita. Además, más de 50 reconocidos artistas argentinos y extranjeros han visitado los talleres de la fundación para intercambiar obras y experiencias con los jóvenes.

Las evaluaciones de las acciones desarrolladas muestran que los jóvenes participantes de los talleres han adquirido y aplicado nuevos conocimientos vinculados a la práctica fotográfica y han incrementado su autoestima, su

comunicación, su participación en decisiones grupales e institucionales, su capacidad de planificación, divulgación y aplicación de nuevos enfoques y el respeto por los valores y las costumbres propios y ajenos.

## CUERPOS VULNERABLES COMO ARTE EN LA DANZA

Una segunda experiencia que nos interesa mostrar aquí, y que deriva de iniciativas de intermediarios culturales que salen de su entorno social y del campo cultural en el que se mueven, es la que genera un coreógrafo de danza contemporánea que se propone una experiencia distinta en su carrera profesional y artística. “Mientras la sociedad encuentra en la pobreza solo limitaciones, nosotros hemos encontrado un cúmulo de posibilidades”, afirma Juan Onofri, el coreógrafo del grupo de jóvenes... Luego esta experiencia de formación en la danza contemporánea de jóvenes socialmente excluidos y en vías de recuperación de la droga que formaban parte del Centro cultural Casa Joven de los lasallanos<sup>1</sup> fue filmada por un joven exitoso director Santiago Mitre, creador del film ícono del cine argentino “El estudiante”. La película se llamó “Los posibles”, coproducida por “La Unión de los Ríos” y el grupo KM 29, con el apoyo del Instituto Cultural de la provincia de Buenos Aires. De esta experiencia salieron entonces una película que fue premiada en el exterior y una obra de teatro. Es interesante en la puesta en escena de este grupo de baile cómo los jóvenes recrean su situación de vulnerabilidad y dolor social a partir de la danza, que al principio les resultaba ajena y en particular la música.

[ 439 ]

## LA PREOCUPACIÓN POR LA IGUALDAD CULTURAL DESDE EL ESTADO: ACCESO Y APROPIACIONES

Estas iniciativas de la sociedad civil, luego apoyadas por el Estado y fundaciones extranjeras orientadas a las clases populares, pero en particular a jóvenes excluidos y en riesgo de reproducción de la pobreza, parecen formar parte del fundamento de nuevas acciones de la Secretaría de Cultura de Nación y del Ministerio de Educación. Esta asociación entre acción cultural y percepción de la reproducción de la pobreza aparece como una dimensión novedosa de la preocupación de esta área estatal y gubernamental en conso-

---

<sup>1</sup> Casa Joven La Salle es un Centro de Día para Jóvenes en riesgo de exclusión situado en Mariano Acosta 5820, González Catan, Partido de La Matanza.



nancia con nuevas concepciones del desarrollo. Esta inclusión, valga la palabra, de la cuestión social en la esfera cultural deriva de que a pesar de ciertas intervenciones de políticas sociales y mejoramiento económico, la pobreza no logra disminuir y existen amplios sectores sociales que dado el desarrollo y cambio vertiginoso del mundo contemporáneo cada vez más quedan fuera. Una frase me llamó la atención de un político en ese sentido en el año 2009. “Vivimos en una sociedad fracturada, donde hay un sector importante de la sociedad que ya no comparte códigos para comprendernos”. Las brechas sociales se hacen culturales y simbólicas y esto tiene consecuencias políticas en el fortalecimiento de la democracia y el espacio público. Además, llama la atención que a pesar de la fuerte intervención en el plano del sistema educativo, el porcentaje de jóvenes que no trabajan ni estudian es del 20 por ciento. La pregunta que se impone es, qué pasa en el sistema social que no logra incorporar a estos jóvenes ni al estudio ni al trabajo. Es como si hubiera un sector de la sociedad que está desocializado y que a la vez presenta profundas dificultades de simbolizar.

[ 440 ]

En esa línea se inscribe el proyecto *Igualdad cultural* con el propósito de generar espacios de circulación y exhibición de nuevos productores culturales en lugares estratégicos del país. Se trata a través de este proyecto de brindar apoyo a artistas del interior del país para hacer conocer su obra, aprovechando la tecnología como instrumento de difusión en lugares alejados del productor cultural. También en la línea de disminuir la desigualdad cultural y como consecuencia de la constatación de la brecha digital entre un sector de la población altamente conectado, clases medias y medias altas de nivel universitario y el resto de la sociedad, así como de la ausencia de conexión a internet y presencia de computadores en los hogares pobres, el Ministerio de Educación ha implementado el Programa Conectar Igualdad proveyendo de netbooks a los estudiantes secundarios de escuelas públicas de todo el país. Este programa está aún siendo evaluado, teniendo en cuenta investigaciones que están siendo hechas, ya que la mitad del país no cuenta con internet y tampoco con computadoras. Según observa Benítez Larghi (2013), el problema ya no es quiénes accedieron a la posesión de la computadora sino fortalecer la autoestima en sus usos.

Otro plano donde se observa esta preocupación gubernamental por la inclusión social y la cultura es en el cine. En esta misma línea de considerar los derechos sociales y los derechos culturales se han inaugurado nuevas salas de cine para la difusión del cine nacional con un precio de entrada a bajo cos-

to. Así en las calles se pueden ver carteles que se titulan *Cultura con inclusión social*.

## ENTRE LA POLÍTICA CULTURAL Y LA POLÍTICA SOCIAL...

Una medida que llama mucho la atención recientemente es la mudanza de varias oficinas de la Secretaría de Cultura de Nación a un barrio marginal con altos niveles de pobreza, y problemas sociales en general, siendo los jóvenes el emergente del deterioro social. Se puede advertir como algo novedoso al menos en nuestro medio la intervención del Estado en términos culturales, continuando de alguna manera lo que ya algunas ONGs u organismos internacionales han experimentado con estos sectores. De esta manera las políticas culturales asumen las limitaciones de las intervenciones estatales de los años ochenta, ya que se observan las consecuencias de largos periodos de deterioro social y la pérdida o debilitamiento del lazo social que incide en que una persona tome la decisión de ir y/o consumir un bien cultural producido por otros. Este diagnóstico social atravesado por una evidente desurbanización incide en una reorientación de la política cultural hacia estos sectores, ya que se comprueba que el problema social no es económico-social exclusivamente, sino que el desinterés por el consumo cultural, es cultural también valga la redundancia. Por su parte nuevos avances en los saberes sobre la acción pública en poblaciones deterioradas e estigmatizadas enriquecen las miradas sobre la pobreza y las prácticas sociales, como consecuencia de la acumulación de evidencia empírica de las ciencias sociales en estas últimas décadas, complejizando la visión sobre la pobreza y la exclusión social. De allí que se revela como muy productivo el trabajo cultural para regenerar sentidos colectivos. Esta nueva concepción de la política social por un lado y de la política cultural por otro, supone una permanente reformulación del concepto de cultura y acción cultural y también, el impacto de los organismos internacionales en las redefiniciones estatales de la cultura y la intervención cultural. Se abordan la cultura ya no como un compartimento diferenciado de otras esferas sino imbrincado con ellas. Allí es que aparece la salud por ejemplo y los problemas sociales que antes se pensaban en esferas de lo económico-social, y que ahora se piensan también en un plano simbólico. Con respecto al traslado de las oficinas de Secretaría de Cultura de Nación a este barrio carenciado del sur de la ciudad de Buenos Aires, el actual Secretario de Cultura hizo la siguiente afirmación:

*Así me pongo al frente de uno de los ejes centrales de la política cultural de este gobierno: la cultura como herramienta igualitaria y los derechos culturales como derechos humanos esenciales.*

El lugar donde se erige esta nueva sede de la Secretaría es donde había un centro cultural del barrio que había sido un lugar de acopio de cereales, cerca del Ferrocarril. Cuenta con un auditorio y espacios para el desarrollo de talleres de arte. La Casa de la Cultura Villa 21 Barracas no tiene nada que envidiar a sus gemelas, las casas del Bicentenario, como la que está en la calle Riobamba en la Capital. De hecho, es bastante más grande que aquellas: tiene 1500 metros cuadrados, mientras que el resto ronda los 600. Tiene tres aulas para actividades culturales, educativas y recreativas y un auditorio con doscientas butacas. La Casa tiene el aspecto de un enorme galpón; alta, con puerta y techo de chapa y columnas metálicas. En efecto, este edificio fue, en el pasado, un galpón: los arquitectos cuentan que la vieja estructura se mantuvo, que se le fueron incorporando cosas, como el entrepiso. Este espacio era usado como depósito de cereales, según contaron los arquitectos, Héctor Scarpatti y José Luis Gómez. Después fue para el barrio un espacio de contención, como su ágora, donde se empezaron a realizar talleres, según contó Zarza. Este proyecto recién comienza, aún no sabemos qué impacto tendrá.

[ 442 ]

## CONCLUSIONES

Con esta presentación nos hemos propuesto reflexionar en torno a un nuevo sentido de las políticas culturales de las democracias latinoamericanas, teniendo en cuenta la cuestión de la desigualdad social. En los ejemplos analizados y en muchos otros que se experimentan en América Latina se ha constatado el papel significativo que adopta la creatividad en las clases populares, en cuanto a la recuperación de la dignidad y la diferencia. En ese sentido, se propone considerar a los sujetos en situación de exclusión y marginalidad en un sentido más complejo de la dimensión humana. Durante mucho tiempo se pensó a estos sectores sociales en términos de carencia e imposibilidades y limitaciones y no en posibilidades. De allí lo significativo del título del grupo de danza contemporánea de jóvenes en rehabilitación de la droga en contextos de exclusión, denominado *Los posibles*. Si en los 90 se instaló el concepto de clases creativas en función de nuevos emprendimientos de tipo cultural liderados por jóvenes formados en nuevas profesiones orientadas a satisfacer nuevas necesidades de la dinámica del capitalismo posfordista en términos

de consumo; ahora se plantea el término creatividad como una cualidad de la naturaleza humana, superando el concepto clásico de capital cultural. Los aportes realizados por los estudios culturales latinoamericanos han complejizado la noción de cultura y ya no se la percibe exclusivamente en términos de un saber acumulado como consecuencia del conocimiento que todos, sin atender a identidades diversas deben adquirir, sino también de un saber hacer que deriva de la práctica, de tradiciones y singularidades históricas. Esta complejización y apropiación de nuevos aportes sobre la cuestión cultural, enriquece y amplía las posibilidades de la creatividad cultural, en términos de ampliación de la ciudadanía y de su actualización en sociedades en procesos de globalización. Con estas experiencias y la problematización de las políticas culturales en términos ahora de inclusión social podemos advertir la apropiación subjetiva de la cuestión de los derechos culturales.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Becerra, M. (2013). “Cuatro años de la aprobación de la ley”. Disponible en: <http://www.argenpress.info/2013/10/cuatro-anos-de-la-aprobacion-de-la-ley.html>.
2. Benítez Larghi, S. (2013). “Lo popular a partir de la apropiación de las TICS Tensiones entre representaciones hegemónicas y prácticas” *Question*, Vol. 1, N° 38.
3. García Canclini, N. (1985). “Gramsci con Bourdieu”, en *Revista Nueva Sociedad*, Caracas.
4. García Canclini, N. (1987). *Políticas culturales en América Latina*. Grijalbo, Buenos Aires.
5. García Canclini, N. (2013). “La cultura global es una ficción”, en *Revista Eñe*, Buenos Aires, setiembre.
6. Ortiz, R. (1994). *Mundialización y cultura*. Alianza, Buenos Aires.
7. Lahire, Bernard (compilador) (2005). *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu Siglo XXI*, Buenos Aires.
8. Reinoso, S. (2009). “Intelectuales piden una política cultural con inclusión social”. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/1150192-intelectuales-piden-una-politica-cultural-con-inclusion-social>.
9. Rosas Mantecón A. “Consumos culturales, creatividad e inclusión social. Los retos del desarrollo cultural en la Ciudad de México”. Conferencia presentada

el 12 de mayo de 2011 en el V Seminario da Rede Brasil-Portugal de Estudos Urbanos *Diálogos Urbanos: Diversidades, Territorialidades, Culturalidades*, en el Centro de Estudos Sociais en la Faculdade de Economia de la Universidade de Coimbra, Portugal.

10. San Martín, R. Entrevista a María Carman. “La cultura oculta la exclusión social”. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/835553-la-cultura-oculta-la-exclusion-social>.
11. Wortman, A. (2007). “¿Políticas culturales para quién? Disponible en: <http://jazzycultura.wordpress.com/2007/11/14/politicas-culturales-%C2%BFpara-quien-por-ana-wortman/>.
12. Wortman, A. (2001). “El desafío de las políticas culturales en la Argentina” en Mato, Daniel (2001). *Cultura y poder*, CLACSO.
13. Wortman, A. (compilador) (2009). *Entre la política y la gestión de la cultura y el arte. Nuevos actores en la Argentina contemporánea*. EUDEBA, Buenos Aires
14. Wortman, A. (2011). “Los dilemas de la democratización cultural en Argentina y Brasil”. Ponencia presentada en el XII FOMERCO, Rio, setiembre. En prensa en la revista *Indicadores Culturales*.
15. Wortman, A. (2012). *Mi Buenos Aires querido. Entre la democratización cultural y la desigualdad educativa*. Prometeo Libros, Buenos Aires.
16. Zermeño, S. (1990). “El regreso del líder” en *David y Goliath* (Buenos Aires) N° 56.



HISTORIA Y  
JUSTICIA



# La persecución del Santo Oficio a los judeoconversos en el Perú, siglos XVI y XVII

CARLOS CARCELÉN RELUZ

**Resumen:** El estudio de la presencia y persecución a los judeoconversos en el Perú colonial es un tema poco estudiado, a pesar de que en otros lugares de América Latina se encuentran estudios avanzados desde hace varias décadas, y contamos con gran cantidad de fuentes primarias en los documentos del Tribunal de la Inquisición de Lima ubicados en Lima, Madrid y Santiago.

[ 447 ]

**Palabras clave:** Judeoconversos, inquisición, Perú, colonia, persecución.

**Abstract:** *The study of the presence and persecution of judeoconversos in colonial Peru is a slightly studied topic, in spite of the fact that in other places of Latin America they find studies advanced for several decades, and we possess great quantity of primary sources in the documents of the Tribunal de la Inquisición of Lima located in Lima, Madrid and Santiago.*

**Key words:** *Judeoconversos, inquisition, Peru, colonial, persecution.*

## LA PRESENCIA DE LOS JUDEOCONVERSOS

En este texto nos interesa la actividad que los inmigrantes portugueses realizan en el comercio americano y de este con Europa. La penetración y presencia portuguesa en América española, y específicamente en los territorios pertenecientes al virreinato peruano, se puede detectar desde la época de la conquista, pero será a partir de 1580 en la que la actividad de estos portugueses alcanza niveles más significativos.



Lo enunciado en el acápite anterior estará sustentado en los siguientes hechos. La intensificación de las inmigraciones a los nuevos territorios, estimulado por la unión de las dos coronas (Castilla y Portugal), al otorgar a los portugueses la concesión de los asientos de negros. La trata de esclavos configuró, entonces, una de las vías por donde se introdujo un alto porcentaje de la inmigración ilegal a las Indias.

La provisión que se impuso a los cristianos nuevos a salir del reino y el establecimiento de la inquisición como parte de la política regresiva seguida por las autoridades portuguesas en contra de una minoría conversa o descendiente de ellos.

No se puede negar el hecho de que las riquezas existentes en los dominios españoles de América siempre despertaron un atractivo para comerciantes y aventureros de las más diversas nacionalidades. A partir de 1580 los súbditos de portugueses interesados en establecerse o en comunicar en la Indias se vieron enormemente favorecidos frente al resto de los extranjeros, ya sea por un consentimiento tácito o legal de las autoridades españolas.

[ 448 ]

Del mismo modo, es indudable el hecho de que la gran mayoría de los portugueses que se establecieron en el virreinato de Lima eran cristianos nuevos y más aún entre ellos raro el que no judaizaba; tanto es así que en la época, los términos portugués y judío resultaban sinónimos.

Los centros que les resultaban más atractivos eran Cartagena, Lima, Potosí y Buenos Aires. Se dedicaban preferentemente, al comercio (pequeño o grande, en forma indistinta), a oficios artesanales (lo cual les permitía desviar la atención de las autoridades en lo referente a las órdenes de expulsión de extranjeros) e incluso, desempeñaban trabajos agrícolas.

## **LA PERSECUCIÓN A LOS JUDEOCONVERSOS DE ORIGEN PORTUGUÉS HASTA 1635**

Desde los inicios de las actividades del Tribunal limeño hasta 1635 fueron procesados ochenta y cuatro judaizantes (Liebmann, 1974).

La inmigración masiva de portugueses de origen converso, a partir de la unión de las dos coronas ibéricas en 1580, empieza a ser vista como peligrosa para la fe católica por las sospechas de una dudosa ortodoxia, al extremo que el sinónimo más usual para portugueses será el de judío. La situación se agu-

dizó a partir de la Real Cédula del 17 de octubre de 1602, en la que se ordena a las autoridades de Charcas,

*“que se limpie la tierra de esta gente y que a costa de ellos hagáis salir de la tierra y de las Indias por el daño que hacen e inconvenientes que se han experimentado...”* (Böhn, 1963, pp. 34-35).

Las mismas autoridades que propiciaron la inmigración ahora muestran sus reparos, lo que nos enseña una característica de la política española colonial, que demuestra que a pesar de los incrementos en los ingresos por los impuestos a la actividad comercial de los conversos, la fe y los prejuicios fueron más importantes en las consideraciones de la política económica del Estado.

La mayoría de los inmigrantes portugueses de origen judío se dedicaron a las actividades comerciales (Reparaz, 1968 y 1973). Actividad que basada en el tráfico negrero convirtió a los portugueses en el sector económico más pujante del siglo XVII, crecimiento que hizo peligrar los ingresos y la posición de los poderosos comerciantes sevillanos (Cross, 1978, p. 162). Esto debe haber sido más alarmante al constatarse las tan provechosas, como escasas, sociedades que se establecieron con comerciantes españoles y criollos, tanto en Lima como en Cartagena (Quiroz Norris, 1985, p. 246). Incluso los portugueses se convirtieron en los proveedores de esclavos de las haciendas de los ricos valles costeros del Perú (Bowser, 1974).

[ 449 ]

## LOS PRIMEROS JUDEOCONVERSOS RELAJADOS

En el Auto de Fe del 17 de diciembre de 1595 fueron condenados como relajados tres judaizantes: Pedro de Contreras, Jorge Núñez y Francisco Rodríguez.

Pedro de Contreras, de 47 años, fue el alcalde de Cochabamba y anteriormente fue relajado en estatua por el Tribunal de Llerena gracias a su fuga, pero en Lima paso por tormento llegando a la locura, hasta que se sentenció la confiscación de sus bienes y su muerte (Castañeda y Hernández, 1989, p. 433), incluso las acreencias pendientes fueron cobradas por el Tribunal para el mantenimiento de los presos pobres<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Archivo General de la Nación. Perú (en adelante A.G.N.P.), Sección Inquisición de Lima, Serie

Jorge Núñez, de 30 años, fue acusado de comprar mulas el día sábado, y luego de las testificaciones y el tormento, terminó por confesar su verdadera fe, por tanto el Tribunal lo condenó a la hoguera, previa confiscación de sus bienes.

Francisco Rodríguez, arriero de 24 años, acusado de no trabajar un viernes por la noche, fue sometido a tormento y confesó su judaísmo, siendo quemado en la hoguera (Medina, 1956, t., I, pp. 283-285), previo secuestro de sus bienes<sup>2</sup>.

En el Auto de Fe del diez de diciembre de 1600 fueron condenados Baltasar de Lucena y Duarte Núñez de Cea. Baltasar de Lucena, mercader de 20 años, que en plena quiebra de sus negocios fue aprehendido en Potosí, en donde se le confiscaron sus bienes<sup>3</sup>. La acusación provino de una mujer, sobre guardar las costumbres judías del ayuno sabático, luego de negarse, el tormento lo hizo confesar pero reafirmando en su fe y sus creencias, por lo que el Tribunal lo sentenció a ser quemado (Castañeda y Hernández, 1989, pp. 433-434). Duarte Núñez de Cea, tratante de negros en Lima, de 45 años, acusado de prácticas judaicas, se hizo el loco pero luego declaró su fe, y en un intento de salvar su vida delató a otros, pero el Tribunal lo condenó a la hoguera, previa confiscación de sus muchos bienes, los cuales casi se agotaron en el pago a sus acreedores y socios<sup>4</sup>.

[ 450 ]

En el Auto de Fe de 1605 fueron relajados tres: Gregorio Díaz Tavarés, Duarte Enríquez y Diego López de Vargas.

Gregorio Díaz Tavarés, portugués, soltero, de 42 años. Fue corredor de lonja y mercader, pero al momento de su captura se dedicaba a la minería en Potosí, donde fue arrestado. Pese a no encontrársele bienes delató a 80 cómplices y manteniendo su fe terminó debatiendo con los teólogos. Por eso fue condenado a relajación (Castañeda y Hernández, 1989, p. 434). Durante su proceso su hermano, Jorge Rodríguez Tavarés, fue arrestado también como

---

Contencioso, Leg.: 03, Años 1592-1595, Cuaderno 14, Año: 1592, 7 folios.

<sup>2</sup> A.G.N.P., Sección Inquisición de Lima, Serie Contencioso, Leg.: 04, Año:1595-1599, Cuaderno 17, Año: 1596-1602, 74 folios.

<sup>3</sup> Biblioteca Nacional del Perú (en adelante B.N.P.), Sala de Investigación, A167, 1598, 59 folios.

<sup>4</sup> A.G.N.P., Sección Inquisición de Lima, Serie Contencioso, Leg.: 03, Año: 1592-1595, Cuaderno 10, Año: 1594-1596, 215 folios.

sospechoso de ser judaizante, pero de él no se encontraron pruebas concluyentes y salió libre con la debida devolución de sus bienes<sup>5</sup>.

Duarte Enríquez, portugués, soltero de 33 años, acusado y apresado en Santiago de Estero en donde no se encontraron bienes, y ante las declaraciones contradictorias, incluso después del tormento, se mantuvo pertinaz, por lo que fue condenado a relajación (Castañeda y Hernández, 1989, p. 434).

Diego López de Vargas, natural de Braga, mercader de 33 años. Preso en La Plata, pese a sus negativas en el tormento confesó su verdadera fe, pero fueron tanta las contradicciones que terminaron por condenarlo como relajado (Castañeda y Hernández, 1989, p. 434).

En el Auto de 1625 fueron relajados dos judaizantes: Juan Acuña de Noroña y Manuel Fonseca o Diego de Andrada Fonseca.

Juan Acuña de Noroña, natural de Lamengo (Portugal), de 51 años, soltero, mercader y vecino de Santiago del Estero. A pesar de las 30 acusaciones en su contra declaró que desconocía la casta a la que pertenecía y la causa de su prisión. En el tormento aceptó su culpa y delató a varios de sus conocidos a pesar de todo ello fue sentenciado como relajado. Entre los que delató podemos encontrar a Duarte Gómez de Salazar, también conocido como Antonio de la Oliva, quien fue arrestado en 1623 junto con su hermano Diego Gómez de Salazar. Ambos fueron procesados y sentenciados a menores penas, pero igual se les confiscaron sus bienes<sup>6</sup>. Muchas de las acusaciones en su contra fueron hechas por personajes que le tenían deudas, eso se aprecia en los documentos posteriores a su condena, donde el Tribunal asume los juicios para que se cumpla con el pago de las deudas<sup>7</sup>.

[ 451 ]

Manuel Fonseca o Diego de Andrada Fonseca, natural de Cubillán (Portugal), cirujano de 41 años, residente en Ica. Había sido condenado

---

<sup>5</sup> A.G.N.P., Sección Inquisición de Lima, Serie Contencioso, Leg.: 03, Año: 1602-1603, Cuaderno 3, Año: 1603, 09 folios.

<sup>6</sup> A.G.N.P., Sección Inquisición de Lima, Serie Contencioso, Leg.: 11, Año: 1622-1623, Cuaderno 06, 53 folios.

<sup>7</sup> A.G.N.P., Sección Inquisición de Lima, Serie Contencioso, Leg.: 09, Año: 1608-1617, Cuaderno 17, 57 folios; Leg.: 15, Año: 1628-1629, Cuaderno 03, 14 folios; Leg.: 97, Año: 1636, Cuaderno 01, 05 folios.

ya por este mismo Tribunal en 1608. Diez años después fue apresado de nuevo, acusado de judaizante. Negó todos los cargos, pero en el tormento admitió ser judío practicante y circuncidado, y que su verdadero nombre era David. A pesar de los esfuerzos de los calificadores se mantuvo pertinaz hasta que en el tormento declaró que se llamaba Manuel Tavares, y que en 1601 había sido reconciliado en la Inquisición de México por este mismo delito y condenado a hábito y cárcel perpetua, confiscación de bienes, 200 azotes y ocho años en las galeras de España, de donde huyó a Lisboa, después a Liorno donde le circuncidaron. Además, declaró contra sus cómplices, y pidió ser quemado, pues era judío convencido y así quería morir. Se ratificó en sus declaraciones, y en otras audiencias dijo muchas desvergüenzas contra la Inquisición y sus ministros. La información enviada de México confirmó las declaraciones de Fonseca y fue acusado además de relapso (Castañeda y Hernández, 1989, p. 434).

### **LA PERSECUCIÓN MASIVA A LOS JUDEOCONVERSOS EN 1635: “LA GRAN COMPLICIDAD”**

[ 452 ]

Después del Auto de Fe de 1639 la vida de la ciudad de Los Reyes cambió, era el fin de la riqueza de los comerciantes portugueses, la confiscación de sus bienes significó el traslado de capital más grande de los años coloniales, calculado por unos de manera conservadora en 800.000 pesos y por otros historiadores más audaces se calcula hasta en unos 1.788.000 pesos.

Este Auto de Fe se ubica en una coyuntura económica definida del siglo XVII: el auge del comercio de esclavos producto de la gran demanda de mano de obra en las haciendas, obrajes y minas del Perú. Este auge benefició a los comerciantes limeños de origen peninsular, especialmente a los sevillanos y a los portugueses.

Desde fines del siglo XVI un grupo importante de los judíos conversos residentes en la América colonial se dedicaron al comercio en general. Construyeron una importante red comercial que se relacionaba con los comerciantes negreros holandeses, sevillanos y lusitanos, en Europa. Mientras que en el Nuevo Mundo su red comercial incluía todos los espacios geográficos en los que se hiciera patente la falta de mano de obra para las actividades económicas de los españoles (Bowser 1974).

Y esta falta de mano de obra provocada por la disminución de la población indígena y las consecuentes leyes de su protección dieron lugar a que desde fines del siglo XVI la demanda de mano de obra esclava de origen africano aumente conforme crece el número y la producción de las haciendas, los obrajes y las minas. Es así que la nueva coyuntura económica sirvió para la formación de una “*burguesía comercial portuguesa*” (Mauro, 1961, p. 6).

Este incremento de las actividades comerciales de los portugueses desviaba grandes cantidades de plata de las manos de los comerciantes españoles, lo que generó una fuerte oposición de las autoridades y de los comerciantes españoles, ya que se afectaba el monopolio del mercantilismo burocrático español (Quiroz, 1986, p. 244). En esta medida los comerciantes portugueses eran la amenaza económica ante los ojos de la burocracia y los comerciantes españoles.

Pero mientras los comerciantes de origen portugués prosperaban otros sectores de la sociedad no tenían los montos necesarios para tener una estabilidad económica de larga duración, y menos para poder crecer en infraestructura material (Millar, 1983, pp. 39-40).

Este fue el caso de los tribunales del Santo Oficio en las colonias españolas, ya que hasta 1633 los salarios de los funcionarios y demás gastos administrativos de los tribunales eran producto en un 50 a 60% de subvenciones extraídas de las tesorerías reales coloniales, a lo cual se unieron las rentas de los bienes inmuebles confiscados con un 25 a 30%, y el resto era producto de los secuestros. Con la cancelación de la subvención la Inquisición recibió de la Iglesia una renta en forma de canonjías supremas (Quiroz, 1986, pp. 251-152).

[ 453 ]

Esta situación apremiante lanzó a los inquisidores en general, primero a los limeños, a codiciar las fortunas de los grandes comerciantes portugueses (Minchin, 1993, p. 19), a quienes lograron destruirles su “*poder económico*”, gracias a las expropiaciones resultantes del proceso de la “*Gran Complicidad*” de 1635. Pero tiene que ser entendido solo en la medida de la existencia de una serie de circunstancias históricas en que “*factores de carácter individual, institucional, ideológico, político-militar y religioso coincidieron*” (Quiroz, 1986, p. 259).

Estas circunstancias de carácter individual e institucional se manifestaron en la ambición desmedida de los funcionarios inquisitoriales y en la búsqueda de un mayor poder político, económico y social en la vida colonial; pero sobre todo en una búsqueda de consolidación económica de la institu-

ción, ya que ésta le concedía independencia política frente al poder estatal (Birckel, 1969-1970).

Lo ideológico se observa en las diferencias entre los patrones de referencia de las actividades económicas, es decir, en la ética económica, ya que por un lado tenemos una ética económica basada en la búsqueda de una renta estable que permita el mantenimiento del estatus socioeconómico de la burocracia y de los comerciantes españoles en las colonias. Lo cual se enfrenta con el afán de lucro, la mayor acumulación, la constante inversión y el crecimiento empresarial, como patrones constantes de la actividad de los comerciantes de origen portugués.

La circunstancia política y militar se observó en el hecho de que entre 1624 y 1640 se realizaron una serie de incursiones holandesas con zonas del Imperio español-portugués. Además en el 1635 se inició la guerra contra Francia. Estos hechos militares alteraron los ánimos contra los extranjeros y en particular con quienes tenían vínculos comerciales con los enemigos de la Corona, de lo cual se acusó a los comerciantes de origen portugués (Quiroz, 1986, p. 258).

[ 454 ]

Lo religioso como una circunstancia favorable para la expropiación es el principal elemento de justificación de la persecución a los judeoconvertos. Sin profundizar demasiado en la historia podemos empezar por decir que desde el edicto de expulsión de 1492 los conversos fueron vistos con desprecio porque se consideró como algo demasiado vil y bajo la abjuración de su religión judía, y además con desconfianza por las características de sus actividades económicas que no fueron dejadas a pesar de la conversión, principalmente el comercio.

La desconfianza religiosa principal se centraba en la duda sobre su verdadera fe, ya que se consideraba que secretamente los conversos seguían guardando sus ritos, causa por la cual fueron siempre vigilados y perseguidos, en particular sancionados físicamente y sus bienes expropiados por la Inquisición.

Esta circunstancia se acentuó en las colonias americanas, sobre todo con la llegada de los conversos de origen portugués, a quienes siempre se les consideró como transgresores de la fe católica. Es necesario señalar que los portugueses residentes en las colonias eran considerados "*por lo general*" como marranos, ante los cuales existía una atmósfera de desconfianza permanente (Minchin, 1993, p. 19). Además como señalan muchos cronistas del siglo XVII, ser portugués era como ser judío (Montesinos, 1906 (1642)).

El dogmatismo religioso se une a los prejuicios éticos sostenidos por la cultura católica hegemónica, con respecto a costumbres y usos cotidianos, como por ejemplo los hábitos alimenticios como dietas y ayunos propios del ritual judío del “*sabat*”, incluso esto resultó ser suficiente para justificar el inicio de las pesquisas en 1634 por el Tribunal que apuntó a la construcción del proceso de la “*Gran Complicidad*”.

Para terminar las ideas aquí expresadas es necesario citar la explicación oficial que dio inicio al proceso que se encuentra consignado en el mismo documento del *Auto de Fe* de 1639, en el que aparecen descritas las sospechas que dieron lugar a la primera denuncia.

*“Por Agosto de 1634 denunciaron en el Santo Oficio unos hombres, q’ un criado de uno de dos cargadores de Sevilla, que por no averle podido despachar en Portobelo passaron a esta Ciudad, no les avia querido vender unos rengos en el almacen de sus amos, por dezir que era Sabado, y no podia vender, y q’ preguntandole uno de los dichos hombres, que tenia el Sabado para no poder vender en el? avia respondido el dicho criado, que no avia de vender aquel dia, que era Sabado, ni el otro dia Domingo, y que los dichos hombres se fueron riendo, luego el Viernes siguiente avian buuelto al dicho almacen, en ocasion que estava almorzando un pedazo de pan con una mangana, y diziendole el uno dellos, sin acordarse que era Viernes, no era mejor señor fulano, comer de un torrezno? y el avia respondido, avia yo de comer lo que nunca comieron mis padres, y abuelo? y respondiendole el dicho hombre, pues no comieron sus padres, y abuelos tozino? aviendolo oido uno de los amos que se hallo presente avia dicho, quiere dezir que no comieron aquello que el come aora, y que el replico no es tozino sino manzana lo que aora como. Fue este presso sin secresto de bienes, y con grandisimo secreto, y en mucho tiempo no se supo del, por lo quel no se podia persuadirlos demas se huviese hecho tal prision por la Inquisicion, supuesto que no avia secresto de bienes: tan pequeño como este fue el principio que dio motivo a tan heroyca hazaña”* (Montesinos, 1639, p. 2).

[ 455 ]

Con aquella acusación se inició el más grande proceso de persecución y represión religiosa de la Historia del Perú. Al año siguiente (1635) se dieron las redadas y arrestos con los consecuentes secuestros de bienes, es decir, la confiscación de los bienes de los procesados, casi todos de origen portugués y dedicados al comercio de esclavos. Entre ellos uno de los personajes más importantes del comercio colonial, Manuel Bautista Pérez, quien en unos veinte años de actividad comercial y pública llegó a ser considerado la cabeza de la



comunidad de conversos en Lima, tanto por sus negocios, su importancia cultural y la confianza ganada por sus pares, quienes siempre le confiaban sus negocios por su buen juicio y fortuna<sup>8</sup>.

Como señala el mismo Fernando de Montesinos:

*“... hombre de mucho crédito, y tenido por el oráculo de la nación Hebrea, y a quien llamaban el Capitán grande, y de quien siempre se entendió era el principal en la observancia de la ley de Moyses. Teníanle en su casa las juntas en que se trataba de la dicha ley, a quien presidía. Tenía muchos libros espirituales, trataba con Teólogos descendientes de Portugueses, de varias materias teológicas, daba su parecer, tenía en su persona, la de mujer, hijos, y casa gran ostentación, el coche en que andaba entonces, se vendió por orden del Santo Oficio a 19 de Febrero del año corriente, entre los bienes confiscados, entre 3 mil y ochocientos pesos corrientes, que hacen treinta mil y cuatrocientos reales de contado, tan rico, y costoso era desde su principio. Fue estimado de Eclesiásticos, Religiosos, y seglares, dedicavanle actos literarios, aun de la misma Universidad real con dedicatorias llenas de adulación, y encomios, dándole los primeros asientos...”* (Montesinos, 1639, p. 23).

[ 456 ]

La importancia de este comerciante puede ser observada en la documentación que se conserva, donde consta que tenía relaciones con casas comerciales de Lisboa, Sevilla, Luanda, Veracruz, Guatemala, Panamá, Cartagena, Potosí y Santiago de Chile. Y en el Perú mantenía importantes negocios en Cañete, Huamanga, Moquegua, Ica, Pisco, Arequipa y Arica. Además de ello actuaba como agente de comerciantes establecidos tanto en la península como en América. En el Perú sus negocios, aparte de la venta de esclavos, fueron el comercio de perlas, joyas, tinta de añil, ropa de Castilla y de China (Millar, 1983, pp. 41-42).

El caso del procesado Francisco Maldonado de Silva, cirujano de San Miguel de Tucumán, que fue hijo del portugués Núñez de Silva, reconciliado por el Tribunal de Lima en 1605, es uno de los más importantes, no por su riqueza, sino por ser el caso relacionado directamente con el tema religioso y cultural, ya que este procesado fue capturado el 9 de abril de 1627 en

---

<sup>8</sup> Este se puede apreciar en una serie de cartas enviadas por Manuel Méndez de Acuña desde Sevilla, con el fin de garantizar los negocios de muchos de los comerciantes limeños procesados desde 1635. A.G.N.P., Sección Inquisición de Lima, Serie Contencioso, Leg. 52, C. 05.

Concepción<sup>9</sup>, en donde se ejecutó su secuestro de bienes y es de resaltar que fueron encontrados en su posesión 59 libros, unos de medicina y otros tantos de filosofía y teología<sup>10</sup>.

Maldonado de Silva ingresó a la prisión del Tribunal de Lima en julio de 1627 y durante su largo período de interrogatorio y prisión fue confrontado por 12 calificadores que no pudieron rebatirle los principios de su fe ni quitarle en absoluto sus ideas, incluso escribió en prisión varios textos en defensa de sus ideas. Ante esta situación en 1633 los Inquisidores decidieron enviarlo a tormento para luego salir con la sentencia de relajado y consecuentemente ser quemado en el Auto de 1639 (Castañeda y Hernández, 1995).

### LOS JUDEOCONVERSOS RELAJADOS EN EL AUTO DE FE DE 1639

El Auto de Fe fue celebrado el domingo 23 de enero de 1639, día de San Ildefonso, en la Plaza Mayor de la Ciudad de Los Reyes. Y dada la solemnidad del acto se pusieron doseles de brocado para el Virrey y para los Inquisidores. Al lado, a muy poca distancia, otro de tela para la Virreina, con celosías; esto era una novedad, y el fiscal lo calificó de abuso. De los 71 reos relacionados con la complicidad, ocho fueron declarados inocentes, salieron con palmas, lujosamente ataviados y en caballos blancos (excepto Jorge Dávila). Fueron condenados 63; 27 de ellos, detenidos en 1635, 26 en 1636, y nueve en 1638; a los que hay que sumar a Francisco Maldonado de Silva, detenido en 1627. Con razón, informaba el Tribunal de Lima a Madrid, que este Auto ha sido “el mayor y más majestuoso que han visto las Indias”<sup>11</sup>.

[ 457 ]

Las sentencias fueron las siguientes:

12 a relajación, todos, menos uno, en persona  
 44 a reconciliación, uno de ellos en estatua  
 7 a abjuración: seis de *vehementi*, y uno de *levi*.

Los relajados:

7 portugueses

<sup>9</sup> Archivo Histórico Nacional, Madrid (en adelante A.H.N.), Inquisición, Leg. 4794, caja 1, fol. 1r.

<sup>10</sup> A.H.N., Inquisición, Leg. 4794, caja 1, folios 2r-3v.

<sup>11</sup> A.H.N., Inquisición, lib. 1041, fol. 422.

4 españoles  
1 criollo (Maldonado de Silva)

Los portugueses fueron:

1.- Manuel Bautista Pérez; fue el más importante del proceso de la Gran Complicidad: “todos los de su raza le tenían gran veneración, como el rabí y oráculo de los hebreos”; y el más rico. A pesar de presentar gran número de testigos en su contra siempre negó los cargos. En agosto de 1638 el Tribunal lo envió a tormento el cual “resistió”. Condenado a relajación, murió negativo<sup>12</sup>.

2.- Sebastián Duarte; cuñado del anterior y socio en varios negocios, y por su importancia como rico comerciante e influyente en la ciudad podemos decir que era considerado como el segundo en la jerarquía de la comunidad de judeoconversos. Además de ello su fortuna es la segunda en importancia<sup>13</sup>. Fue enviado a tormento pero estuvo negativo hasta ser condenado a relajación y confiscación de bienes. Perseveró en su negación, aunque Medina dice que “en el quemadero, viendo muerto a su cuñado, dio muestras de arrepentimiento”<sup>14</sup>.

[ 458 ]

3.- El médico Bartolomé Quaresma, quien fuera uno de los cirujanos más respetados y ricos de Los Reyes<sup>15</sup>. Luego de superar el tormento fue condenado. En el tablado, por un momento, pidió misericordia, pero Bautista Pérez le riñó por aquella debilidad. Murió negativo<sup>16</sup>.

4.- Juan Rodríguez Silva, no pudo soportar el tormento, a la séptima vuelta de mancuera prometió decir toda la verdad, pero nunca la dijo, siendo condenado unánimemente a relajación y confiscación (Castañeda y Hernández, 1995). En la madrugada del 23 de enero, decidió confesar sobre su culpabilidad pero ante la exigencia de dar nombres de otros “contestó desabrido

<sup>12</sup> A.H.N., Inquisición, lib. 1030, fol. 22 y 478.

<sup>13</sup> B.N.P. Sala de Investigación, B163, 1639, 14 folios.

<sup>14</sup> A.H.N., Inquisición, lib. 1030, fol. 432, 479, lib. 1031, fol. 23v., 186-197; y lib. 1041, fol. 53v. J. T. Historia del Santo Oficio de la Inquisición de Lima, II, p. 136-137.

<sup>15</sup> Podemos ver la muestra de su riqueza y vida cómoda en el expediente donde aparece el inventario de sus bienes. A.H.N., Inquisición, Leg. 4794, caja 2.

<sup>16</sup> A.H.N., Inquisición, lib. 1031, fol. 22.

que no tenía más que decir, sino que pedía misericordia”, ante ello se mantuvo su sentencia<sup>17</sup>.

5.- Rodrigo Vázquez Pereira; quien a pesar de confesar su culpabilidad fue enviado a tormento, donde delató a algunos de sus amigos y parientes, pero al no satisfacer al Tribunal fue condenado a relajar<sup>18</sup>. Los inquisidores informaron: “tuvo muchas variaciones, afirmaciones y revocaciones, y vivió muy mal”. Y en el patíbulo se convirtió y murió con muchos actos de contrición y se confesó sacramentalmente. Y dijo a voces que hasta aquellos palos había estado negativo, y que allí se convertía. Y dio muestras de verdadero penitente<sup>19</sup>.

6.- Antonio de Vega, que confesó ser judío y enviado a tormento, pero sus sucesivas declaraciones contradictorias lo condenaron a relajación y confiscación. Negativo e impenitente<sup>20</sup>.

7.- Manuel de Paz Extravagante, quien era un mediano mercader de 34 años en la ciudad del Cusco en donde fue apresado en agosto de 1636<sup>21</sup>. Pero a pesar de aparecer ahorcado el 17 de noviembre del mismo año en su celda, su proceso continuó, y en agosto de 1638 fue condenado relajar a la justicia y brazo seglar en estatua, y que sus huesos fueran exhumados y quemados; y todos sus bienes confiscados. Así se ejecutó<sup>22</sup>.

[ 459 ]

Los españoles relajados fueron cuatro:

8.- Juan Acevedo, a pesar de ser cristiano viejo, pasó a tormento, momento en el que confesó sus culpas para luego ser definitivamente condenado

<sup>17</sup> A.H.N., Inquisición, lib. 1031, fol. 24, 97-103.

<sup>18</sup> B.N.P., Sala de Investigación, B128, 1639, 9 folios.

<sup>19</sup> A.H.N., Inquisición, lib. 1031, fol. 97.

<sup>20</sup> A.H.N., Inquisición, lib. 1030, fol. 423, 452; y lib. 1031, fol. 23, 104-110.

<sup>21</sup> A.H.N., Inquisición, lib. 4794, caja 3, fol. 1r-1v.

<sup>22</sup> A.H.N., Inquisición, lib. 1031, fol. 226-228; lib. 1041, fol. 242. Se le encontraron, por la mañana, ahorcado de la rejilla del techo, cosa bien difícil. “Para verificar la imposibilidad se hicieron muchas pruebas y diligencias y siempre pareció que si no fuera ayudado del demonio no pudiera haberse ahorcado “. Prestaron declaración el alcaide y los ayudantes. Uno de estos aseguró que a las 10 de la noche estaba “bueno y alegre”. Otro que le llevó la cena a las 8, asegura que cenó normalmente: pescado, pan y vino. El alcaide que lo había visto el día anterior, lo encontró, en cambio, “muy afligido y medio loco, y como atronado”. Le aconsejó el alcalde que confesara, y respondió que “ya sabía lo que había de hacer”.

a relajación y confiscación, “por los méritos de la causa y por los testimonios que había levantado”<sup>23</sup>.

9.- Antonio de Espinosa, natural de Almagro, hijo de portugués. Presentó muchas contradicciones en sus testimonios, lo cual le valió la sentencia de relajación que se ejecutó junto con los demás procesados<sup>24</sup>.

10.- Luis de Lima, nacido en Osuna, hijo de portugueses. Como los anteriores, confiesa y revoca, para terminar en el tormento. En abril de 1638 y fue condenado a relajación y confiscación “por los méritos de la causa y en particular por los testimonios que había levantado”<sup>25</sup>.

11.- Diego López de Fonseca y Mes, de Badajoz, hijo de portugués, casado en Sevilla, donde residían su mujer y dos hijos. Condenado a tormento, por unanimidad, se mantuvo hasta la quinta vuelta de mancuera; pero cuando mandaron dar la sexta, “se desmayó y estuvo como muerto mucho rato, por lo cual se suspendió el tormento”. Fue condenado a relajación y confiscación. Murió negativo<sup>26</sup>.

[ 460 ]

12.- Y el criollo antes mencionado, Francisco Maldonado de Silva, cirujano de San Miguel de Tucumán, hombre culto y valiente. Sentenciado a la hoguera por una defensa cerrada y muy argumentada de su fe que duró más de doce años.

## CONCLUSIONES

Con esta breve visión de la actividad represiva del Tribunal limeño contra los judeoconversos durante los siglos XVI y XVII podemos decir que dentro de sus atribuciones cumplió con su misión manifiesta, la defensa de la fe y las buenas costumbres, además de ser el verdadero defensor de la cultura hegemónica cristiana y de los principios de la dominación colonial. Ante todo debemos señalar que los mecanismos de represión de los elementos subalter-

<sup>23</sup> A.H.N., Inquisición, lib. 1030, fol. 486; lib. 1031, fol., 77-78

<sup>24</sup> A.H.N., Inquisición, lib. 1031, fol. 111-116

<sup>25</sup> A.H.N., Inquisición, lib. 1030, fol. 484 y 439; y lib. 1031, fol. 22v.

<sup>26</sup> A.H.N., Inquisición, lib. 1031, fol. 22

nos, subversivos o críticos a la hegemonía, en este caso los judeoconvertos, tienen que ser entendidos en su época, en la cual el respeto a la vida y a libertad no significaban nada para hombres que entendían al cuerpo humano como un repositorio del alma y asumían que su vida discurría en los caminos de la providencia divina que debía apuntar a la salvación de sus almas.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Birckel, M. (1969-1970). "Recherches sur la trésorerie inquisitoriale de Lima". *Mélanges de la Casa Velazquez*, tomos V y VI. París.
2. ——— (1972). "El P. Miguel de Fuentes, S.J., y la Inquisición de Lima". *Historia y Cultura*, N° 6. Lima.
3. ——— (1977). "Sobre los extranjeros en Lima: el proceso inquisitorial contra un catedrático francés de la Universidad de San Marcos (siglo XVI)". *Histórica*, Vol. 1, N° 1. Lima.
4. ——— (1979). "Inquisición, libertades y mestizaje: el caso del capitán Francisco de Aguirre". *Historia y Cultura*, N° 12. Lima.
5. Böhn, G. (1963). *Nuevos antecedentes para una historia de los judíos en Chile colonial*. Santiago: Editorial Universitaria. [ 461 ]
6. ——— (1984). *Historia de los judíos en Chile. Vol. 1. Período colonial. El bachiller Francisco Maldonado de Silva 1592-1639*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
7. ——— (1992). *Los sefardíes en los dominios holandeses de América y del Caribe, 1630-1750*. Frankfurt am Main: Vervbuert.
8. ——— (1993). "Cripto-judíos y judeo-convertos en los tiempos de la Inquisición en Chile". *Cuaderno Judaico*, número 20. Santiago: Universidad de Chile, Centro de Estudios Judaicos.
9. Bowser, F. P. (1974). *The african slave in colonial Peru, 1524 - 1650*. Stanford: Stanford University Press.
10. Castañeda, P. y P. Hernández (1984) "La visita de Ruiz del Prado al Tribunal del Santo Oficio de Lima". *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XLI. Sevilla.
11. ——— (1989). *La Inquisición de Lima (1570-1634)*. (Tomo I). Madrid: Deimos.
12. ——— (1995). *La Inquisición de Lima (1635-1696)*. (Tomo II). Madrid: Deimos.
13. Cross, H. E. (1978). "Commerce and orthodoxy: a spanish response to

portuguese commercial penetration in the viceroyalty of Perú, 1580-1640". *The Americas*, Vol. XXXV, N° 2. Los Ángeles.

[ 462 ]

14. Liebman, S. B. (1974). *The Inquisitors and the Jews in the New World. Summaries of processes, 1500-1800, and bibliographical guide*. Miami Coral Gables: University of Miami Press.
15. Mauro, Frédéric (1961). *Marchands et Marchands-Banquiers Portugais au XVII<sup>ème</sup> Siècle*. Ginebra: Faculdade de Letras, Universidad de Coimbra.
16. Medina, J. T. (1956 (1887)). *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820)*. Santiago de Chile: Imprenta Gutenberg.
17. Millar Corbacho, R. (1983). "Las confiscaciones de la Inquisición de Lima a los comerciantes de origen judío-portugués de "La Gran Complicidad" de 1635". *Revista de Indias*, vol. XLIII. Madrid.
18. ——— (1998a). *Inquisición y Sociedad en el Virreinato Peruano*. Lima: Instituto Riva-Agüero-Pontificia Universidad Católica del Perú y Instituto de Historia-Ediciones Universidad Católica de Chile.
19. ——— (1998b). *La Inquisición de Lima. Tomo III (1697-1820)*. Madrid: Deimos.
20. Minchin Leme, S. (1993). *La vida de un converso en la Lima de principios del siglo XVII: Manuel Bautista Pérez, mercader de esclavos*. Memoria para optar el grado de Bachiller en Humanidades con Mención en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
21. Montesinos, F. de (1640 (1639)). *Auto de Fe celebrado en Lima a 23 de Enero de 1639*. Madrid: Imprenta del Reino.  
 ——— (1906 (1642)). *Anales del Perú* (2 tomos). Madrid: Imprenta de Gabriel L. y del Horno.
22. Quiroz Norris, A. (1986). "La expropiación inquisitorial de cristianos nuevos portugueses en Los Reyes, Cartagena y México, 1635-1649". *Histórica*, Vol. 10, N° 2. Lima.
23. Reparaz, G. de (1968). "Los portugueses en el Virreinato del Perú". *Mercurio Peruano*, N° 472. Lima.
24. ——— (1973). *Os portugueses no vice-reinado do Peru (século XVI e XVII)*. Instituto de Alta Cultura. Lisboa.

## Legislación y diversidad en los preparativos de la República

JOSÉ IGNACIO LÓPEZ SORIA

**Resumen:** El análisis de los documentos oficiales constituyentes de la república (tercera década del siglo XIX) y de los decretos y otras disposiciones legales muestran que los jefes de los ejércitos libertadores y la élite criolla estaban más interesados en la “independización” política que en la “liberación” social. Entendían como “independización” la constitución de un gobierno republicano —la posibilidad de una monarquía constitucional fue pronto desechada—, dejando de lado la conformación de una sociedad democrática y libre de las servidumbres y relaciones sociales creadas por la colonización. Este posicionamiento se advierte igualmente en el hecho de que se asume la diversidad (étnica, cultural, lingüística, etc.) de la sociedad peruana como un fenómeno que hay que “poner en orden”, sin que ello afecte las relaciones sociales heredadas de la etapa colonial. A partir de estos elementos, sumados a otros que no presentamos aquí, comenzamos a plantear, todavía como hipótesis, la idea de la “república (des)fundada”. Alimenta nuestro análisis el debate teórico de filosofía política que se desarrolla en el ámbito de la hermenéutica y de la llamada “izquierda heideggeriana”.

[ 463 ]

**Palabras clave:** Independencia, república, liberación, San Martín, hermenéutica, izquierda heideggeriana, Reglamento Provisional de Huaura de 1821, Estatuto Provisorio de 1821.

**Abstract:** *The analysis of the official constituent documents of the Republic (3rd decade of the 19th century), along with decrees and other legal dispositions, shows that the heads of the independentist armies and the “criollo” elite were more interested in political “independence” than in social “liberation”. They understood “independence” as the formation of a Republican Government (the possibility of a constitutional monarchy was soon discarded), leaving aside the conformation of a democratic society, free of the serfdom and social relations created by the colonial government. This position is also noticed in the fact that the diversity of Peruvian society (whether ethnic, cultural, linguistic, etc.) was taken as a phenomenon that needs to be “regularized”, without affecting the*



*social relations inherited from the colonial era. Putting those elements together, along with others not presented here, we start to raise as an hypothesis the idea of the “(un) founded republic”. Our analysis takes elements from the developing theoretical debate on Political Philosophy in the field of Hermeneutics and the “Heideggerian Left”.*

**Key Words:** *Independence, republic, liberation, San Martín, hermeneutics, heidegger left, Provisional Regulation of Huaura 1821, Provisional Regulations 1821.*

## INTRODUCCIÓN

Los hechos a los que voy a referirme son, por lo general, conocidos. Lo que voy a hacer aquí no es simplemente narrarlos, como suele hacer la ciencia histórica, sino pensarlos e interpretarlos desde las perspectivas que abren la hermenéutica y algunas corrientes de la actual filosofía política.<sup>1</sup>

[ 464 ]

La proximidad del bicentenario de la independencia es una excelente oportunidad no solo para enriquecer el conocimiento sobre el paso de colonia a república, sino para pensarlo, tratando de encontrar las preguntas de las que lo ocurrido durante 200 años es la respuesta. Se trata de un trabajo de largo alcance y diversas variables. Presento aquí solo una de las variables, la relacionada con las constituciones y la legislación, es decir, el aspecto normativo, para ver si él responde a la diversidad sociocultural que tiene que normar. Guía mi trabajo una hipótesis preliminar: *lo que hicimos en las dos primeras décadas del siglo XIX fue la “(des)fundación de la república”*. Explicaré enseguida el concepto “(des)fundación”.

<sup>1</sup> Me refiero a las reflexiones que parten de la asimilación, interpretación y debate de las provocaciones de Carl Schmitt, Antonio Gramsci y Hannah Arendt (precedidos por Martin Heidegger, aunque este filósofo no fuera necesariamente precursor de ellos). Incluyo, por tanto, a autores como Claude Lefort, Jean-Luc Nancy, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Alain Badiou, Olive Marchart, Dante E. Klocker, Axel Honneth y Nancy Fraser. A algunos de ellos se les atribuye pertenecer a la llamada “izquierda heideggeriana”; de otros se sabe que dialogan críticamente con S. Žižek, J. Habermas, Ch. Taylor, J. Rawls, A. MacIntyre y J. Lacan; mientras que los más cercanos a las miradas propias de los estudios culturales recogen algunos retos planteados por la Escuela de Birmingham (R. Hoggart, S. Hall, R. Williams, E.P. Thompson) y prestan oído atento al debate abierto por E.W. Said y cultivado con esmero por G. Ch. Spivak, D. Chakrabarty, P. Chatterjee y H. Bhabha. Considero, sin embargo, que la atención que se presta en este amplio y variado debate al pensamiento político latinoamericano (E. Dussel, A. Quijano y R. Fornet-Betancourt, para citar solo a algunos) es notoriamente insuficiente. De algunos de estos autores hay obras citadas en la bibliografía del final del texto. En lo relativo a la hermenéutica recojo aquí ideas de M. Heidegger, H-G. Gadamer, P. Ricoeur y G. Vattimo.

Comienzo usando el término “hicimos”, que nos invita a hacernos cargo de nuestro pasado como “pasado de nuestro propio presente” (Heller, 1982), y a pensar el pasado no como lo que hay que dejar registrado en las narrativas historiográficas, sino como aquello que, a su manera, sigue siendo en lo que somos y a lo cual dignificamos cuando, entendido como mensaje de que nuestros antepasados, lo traemos a la presencia para dialogar con ello y dar densidad histórica a nuestro pensar el presente (Gianni Vattimo, 1990).

El concepto “(des)fundación” remite a dos significaciones contrapuestas pero complementarias. Es evidente que en los años de la independización (2ª y 3ª décadas del siglo XIX) comienza la fundación de la república, pero sobre bases no estables ni suficientemente abarcadoras, y, por tanto, tan débiles que bien puede decirse que el fundamento mismo parece carecer de fondo, y al carecer de fondo le llamamos “abismo”. Este asomo al abismo está sugerido en el “(des)” de “(des)fundación”. Pero hay que aclarar que el constructo des-fundación remite tanto a fundar como a no fundar, es decir, equivale a un fundar que no puede tener ya la solidez, estabilidad y permanencia de aquello que anteriormente se suponía que estaba fundado en leyes divinas o en leyes naturales. Desde el segundo momento de la modernidad, el de la modernidad ya ilustrada, todo acto fundacional es un “acontecimiento” solo humano y, por tanto atravesado de contingencia y transitoriedad y fruto, en el mejor de los casos, de la concertación y el acuerdo entre personas según normas y procedimientos que, en principio, son también elaborados participativa y consensualmente. Esto ocurre en muchos ámbitos —tanto de las esferas de la cultura como de los subsistemas sociales y la vida cotidiana—, pero es algo particularmente trascendente en el ámbito político. Por tanto, no es raro que toda república realmente moderna carezca de un fundamento sólido (lo que no significa que carezca de fondo en absoluto), pero en nuestro caso esta condición se acentuó principalmente por cuatro razones que no tienen que ver con la modernidad: a) no se llegó en esos años a elaborar un discurso capaz de proveer de sentido a lo que se estaba haciendo y, así, quedaron desconectados el hacer gobierno y el hacer sociedad; b) no se construyó un espacio vacío (de intereses particulares) para el ejercicio del poder político, lo que facilitó que se constituyera un ámbito, el de la política, que consistía esencialmente en la institucionalización más o menos articulada de intereses privados individuales o grupales; c) los actores políticos concentraron sus afanes en diseñar y poner en escena una forma de gobierno que les permitiera, frente a España y frente a los vecinos, hablar dignamente de “independencia” (porque hasta eso se les negaba), sin necesidad de tener que hablar con los coetáneos peruanos de “li-

beración” social; d) se dejó fuera de la interpelación como ciudadanos y, por tanto, del ejercicio de la ciudadanía a la inmensa mayoría de los pobladores adultos, lo que desde entonces atentó contra la posibilidad de que las agendas de los “no ciudadanizados” formasen parte de la escena política.

Además del concepto de “(des)fundación” recurriré aquí a otras categorías conceptuales, de las cuales resalto: “marcadores de certeza” y “provisión de sentido”, la diferencia entre “lo político” y “la política”, “acontecimiento” y “monarquía”.

[ 466 ] La diferenciación entre “la política” y “lo político” tiene en la filosofía política una historia relativamente larga. Lo que aquí nos interesa recoger de esta diferenciación es que reconoce que en los procesos sociales hay dos racionalidades, la racionalidad liberadora (lo político) y la racionalidad instrumental (la política). Por otra parte, la diferenciación permite establecer tres momentos o dimensiones, como hace Lefort (1988), en las construcciones o reconstrucciones sociopolíticas: “lo político” o puesta en forma (*mise en forme*) de lo social; “la política” o puesta en escena (*mise en scène*) del gobierno; y la provisión de sentido (*mise en sens*) a lo anterior a través del lenguaje (discurso). “La política” (puesta en escena) es el conjunto de las instituciones y prácticas de la política convencional (normas, formas de acción, instituciones, formas de gobierno y sus modos de organizarse y actuar, etc.); es el espacio del poder en el que se manifiestan los antagonismos, conflictos y competiciones que son agenciados de diversos modos, desde las articulaciones, acuerdos y consensos hasta la dominación y el recurso a diferentes formas de violencia. La institucionalización y normalización del agenciamiento asegura un cierto orden, pero no necesariamente garantiza la legitimidad ni la eticidad de ese orden. Este espacio es disociativo en la medida en que se ve al otro no como un adversario con el que hay que convivir, sino como un enemigo al que hay que reducir y, en el extremo, eliminar.

La categoría de “lo político” se refiere a la dimensión instituyente de la sociedad; es el “acontecer” auroral de un proceso que lleva a personas o grupos humanos a vivir juntos, sabiéndose diversos y estableciendo entre ellos relaciones (relaciones sociales) que suponen la existencia de conflictos, pero también la voluntad de agenciarlos acordadamente, a través de consensos, pactos y vinculaciones y sin necesidad de recurrir a marcadores permanentes e inamovibles de certeza. Se trata de una manera de construir sociedad que promueve el ejercicio de la libertad, que convoca a la deliberación participati-

va para identificar y proteger el buen vivir individual y colectivo y constituir una organización justa, racional y equitativa de la convivencia. Es el momento esencialmente asociativo que tiende a potenciar la “comunalidad” o socialidad de las personas y los colectivos sociales.

Tanto “lo político” como “la política” son dimensiones de la convivencia y, por tanto, racionalidades inseparables aunque sean contrapuestas. Las dos constituyen el mundo social, pero eso que se constituye necesita una “provisión de sentido” para que se nos vuelva inteligible, ofreciendo criterios e instrumentos para distinguir entre lo imaginario y lo real, lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, lo permisible y lo prohibido, lo normal y lo patológico, etc. Esos criterios son “marcadores de certeza”, aunque su condición de tales no esté enraizada en leyes divinas ni naturales (el mundo de lo necesario) sino en consensos, acuerdos y pactos transitorios (el mundo de lo contingente). La ausencia de discursos que provean de sentido a los componentes básicos de lo social hace que estos transiten desarticuladamente o que se enfrenten de manera no “agonística” (una lucha en la cual el otro es y será siempre el adversario) sino “antagonística” (una lucha en la cual el otro es el enemigo) (Chantal Mouffe; 2000). Anotamos, aunque solo sea de paso, que la formación y la validez de esos discursos están, por otra parte, relacionadas con la constitución de hegemonías.

[ 467 ]

El tiempo del que nos ocupamos aquí se ubica, en general, en el momento en que la modernidad está todavía cuajando en instituciones, reelaborando su discurso en clave ilustrada, construyendo hegemonías y buscando fundamento y legitimidad para el poder y el saber. Se trata, por cierto, de una época en la que lo principal de lo que ocurre no son “hechos” sino “acontecimientos”<sup>2</sup>. Este concepto hay que entenderlo como referido al acto mismo de acontecer, como un “estar aconteciendo” que, aunque pasajero, se presenta como una oportunidad fundacional<sup>3</sup> que, precisamente por estar enraizada en la historia, convoca a pensar de nuevo la condición humana, las relaciones sociales, la función de la religión, el fundamento del saber y del poder y sus

---

<sup>2</sup> Sobre el “acontecimiento” ver Badiou (2012, 61-76), y *El ser y el acontecimiento*, 1988. La categoría de “acontecimiento” encaja con la interpretación heideggeriana del ser como posibilidad y no como mera presencia. No entramos en el tema del ser, el acontecimiento, el evento y la posibilidad, tan tratado por Heidegger, pero un buen acercamiento a este asunto puede verse en Vattimo (1996).

<sup>3</sup> Sobre el tiempo cronológico y el tiempo como *kairós* ver la breve nota de Domingo (2014).

formas de funcionamiento e institucionalización, etc.<sup>4</sup> Lo “acontecimental” en Europa tuvo como señal de identidad la “liberación” (social, ética, política, simbólica, cognoscitiva, religiosa, comercial, etc.) con respecto a antiguas servidumbres. En América, dada la existencia de colonizaciones, lo “acontecimental”, en cuanto fundacional y convocante, tuvo, en principio, un carácter dúplice aunque articulado: la “independización” y la “liberación”. La independización era la condición necesaria para la liberación, pero no la condición suficiente. En cuanto “acontecimental” y no solo fáctico o procedimental, los movimientos de independencia remitían a la independización con respecto a las metrópolis, pero convocaban también a la liberación de las servidumbres sociales impuestas por las colonizaciones.

[ 468 ]

Por otra parte, la tipificación que Lefort hace de la monarquía (1988: 16-17) es particularmente iluminadora para nuestro análisis. Además de contribuir a la preparación de las bases para el desarrollo del capitalismo, la monarquía, forjada generalmente en una matriz teológico-política, daba al rey un poder soberano y hacía de él una agencia secular y una representación de lo divino, reuniendo en su persona los rasgos de lo estatal y lo social pero desde la perspectiva de una separación inicial de estado y sociedad civil. Su poder, si no se trataba de un régimen despótico, estaba condicionado a Dios y a la ley, y desde esa posición, de legitimidad indiscutible, actuaba como mediador entre lo profano y lo sagrado, y más tarde, cuando avanzó la secularización, siguió haciendo la mediación entre los mortales y las agencias trascendentales representadas por la soberana Justicia y la soberana Razón. Este poder quasi-incondicional hizo que el rey fuese “en su propia persona, el garante y el representante de la unidad del reino. El reino mismo era representado como un cuerpo, como una unidad sustancial, de tal manera que la jerarquía de sus miembros, la distinción entre rangos y órdenes parecía descansar en una base incondicional.” (17).

Lo que hace a esta respecto a la democracia es precisamente disolver los “marcadores de certeza” (políticos, epistémicos, éticos, etc.) del antiguo régimen, que estaban supuestamente basados en leyes divinas o naturales, y sustituirlos por otros de base contingente. Se inaugura, así, una historia en la que el pueblo experimenta una “indeterminación fundamental” con respecto a las bases del poder, de la ley, del conocimiento y de las relaciones sociales,

---

<sup>4</sup> Sobre la relación entre religión, saber y poder reflexiona Lefort (1981).

incluyendo la división entre los que tenían el poder y los que estaban sujetos a él. No era ya posible asentar esas bases ni organizar esas relaciones apoyándose en leyes naturales ni sobrenaturales. Y, así, el conflicto se hizo más evidente y el cuestionamiento se volvió un componente habitual de la práctica social. Ni siquiera las ideologías, dedicadas a la tarea de restaurar las certezas, fueron capaces de poner fin a esas prácticas.

Termino esta introducción señalando, primero, que en el texto aparecerán otras categorías que aquí no he mencionado (hegemonía, diferencialidad y equivalencialidad, democracia antagónica y democracia agónica, etc.) y, segundo, que voy a presentar aquí el análisis solo de los documentos básicos de la “puesta en forma” del gobierno republicano, aunque sé que para entenderlos a cabalidad habría que referirse a los otros “acontecimientos” como el proceso bélico o la elaboración discursiva. En el trabajo general del que este es solo una parte se incluyen esas otras dimensiones.

## **DEL REGLAMENTO PROVISIONAL DE HUAURA**

En su condición de general en jefe del Ejército Libertador del Perú, José de San Martín aprueba y promulga el 12 de febrero de 1821, desde el cuartel general de Huaura, el “Reglamento Provisional” que —si prescindimos de la Constitución de Cádiz de 1812— puede ser considerado como el primer momento jurídicamente constituyente de la república. San Martín se basa para ello en “las facultades que en mí residen, y consultando el derecho que tienen los pueblos al establecimiento de aquellas reglas de que penden el orden y la seguridad general, el cual debe emanar en todas circunstancias de la suprema autoridad que existe de hecho, aun prescindiendo del derecho en que se funde: por tanto, y con la expresa calidad de provisorio, movido del interés público, y autorizado por esa imperiosa ley, que solo deja elección en los medios, y no en su objeto, declaro y establezco lo siguiente.” (Reglamento, 1821: 1-2). Las disposiciones que siguen se refieren principalmente al ordenamiento y gestión del territorio y organización del poder territorial, el cuidado de la hacienda pública, la atribución de funciones judiciales a la nueva Cámara de Apelaciones (que sustituye a la Audiencia), la asunción del derecho del patronato por parte de la Capitanía General y la administración de la jurisdicción eclesiástica conforme al derecho canónico. Supone San Martín que, “hasta que se constituya una autoridad central por la voluntad de los pueblos libres” (Reglamento: 1821, 1), objetivo fundamental de su misión, residen en él to-

dos los poderes, especialmente ejecutivo y legislativo, y, por tanto, le incumbe comenzar a organizar e institucionalizar la gestión de la convivencia, aunque sea provisionalmente, en el territorio ya liberado.

Esta primera organización, que se da en medio de un proceso inacabado de independización, es interpretada por el historiador del Protectorado, Leguía y Martínez, (1972, IV: 12-20) como una “pseudoconstitución inicial, imperfecta y fragmentaria” que no merece el nombre de “carta política” porque “No contiene nada acerca de la soberanía. No hay que buscar en ella cosa alguna, puesto que no la hay, respecto a la distinción y el equilibrio de los poderes, ni a garantías individuales y sociales. Guarda silencio profundo sobre la forma de gobierno. Para nada consultó ni tuvo en cuenta la voluntad ni el deseo del pueblo emancipado. Por sí y ante sí, el ‘libertador’ erigióse en árbitro supremo de su régimen y destino; y, por sí y ante sí, arrogóse el ejercicio y la suma de todos los poderes públicos: legislativo, ejecutivo y hasta judicial...”

[ 470 ]

El severo y apasionado juicio de Leguía y Martínez revela la frustración de la élite criolla ante las acciones de San Martín, encaminadas a conseguir y consolidar la independencia sobre la base de la derrota militar del enemigo y del reordenamiento del gobierno. Que este reordenamiento sea pensando por San Martín y sus asesores preferentemente en términos de una monarquía constitucional es un tema que no tocamos aquí, aunque sí hay que recordar que San Martín se ubica preferentemente en lo que podemos llamar, siguiendo a Lefort, la perspectiva de “la política”, la “puesta en escena” (*mises en scène*) de un nuevo gobierno, pero por tratarse, por primera vez, de un gobierno (tendencialmente) independiente es natural que la mera “puesta en escena” conllevara cambios en “lo político”, la conformación de una sociedad nueva. Mientras se mueve en el terreno de “la política”, lo que importa a San Martín y a los independizadores es identificar claramente el enemigo para liberarse de él. Ese enemigo, personalizado en los españoles, es el coloniaje, pero visto más como forma de gobierno que como organización socioeconómica, cultural, simbólica, etc. Esa forma de gobierno (la monarquía absolutista), especialmente por ser ejercida a distancia y sin la participación suficiente de la élite criolla, es “representada” como el origen de todos los males, lo que permite —en terminología de Laclau y Mouffe— generar las condiciones para que se construya y manifieste “lo equivalencial” de los diferentes sujetos colectivos que componían la sociedad en proceso de constitución. Para que eso fuera posible era necesario, primero, que hubiera conciencia clara de que todos

los pobladores, excluidos los españoles, tenían algo “equivalencial”; segundo, que el espacio, “la política”, en el que eso “equivalencial” podía manifestarse estuviera vacío de intereses privados y colectivos; y tercero, que ya un grupo social hubiera conseguido o estuviera consiguiendo convertirse en hegemónico, dejando de lado sus propias expectativas y sus propios intereses para “representar” lo equivalente de todos. Pero lo que había en el Perú en los días del Reglamento Provisional era un ejército independizador y organizador de formas pasajeras de gobierno, y sectores domésticos independentistas de los que el más visible, la élite criolla, consideraba —como Leguía y Martínez un siglo después— que la sociedad en las zonas independizadas estaba ya constituida y que, por tanto, lo que había que hacer era quedarse en “la política”, en la puesta en escena del sistema político organizando la representación, el uso diferenciado de los poderes, etc. sobre la base del principio de la soberanía atribuida al pueblo, pero sin que ello afectase significativamente las relaciones sociales.

Un problema medular quedó desde entonces instalado en el Perú: la diferencia entre la conformación (puesta en forma) de una sociedad democrática y la constitución (puesta en escena) de un gobierno republicano. Pese al ensayo de la Sociedad Patriótica, la ausencia de un discurso englobante capaz de proveer de sentido a los dos momentos, articulándolos simbólicamente en un mismo espacio-tiempo histórico, contribuyó a ahondar esa diferencia. Basta seguir los pasos de lo que fue ocurriendo desde la aprobación del *Reglamento Provisional* de Huaura hasta la proclamación de la independencia en Lima (del 12 de febrero al 28 de julio de 1821) para advertir que el pueblo fue sustituido por los “vecinos honrados”, “aquellas personas de conocida probidad, luces y patriotismo” (Puente, 1974-76, XIII, 1: 7)<sup>5</sup>, términos que repiten San Martín y los reunidos en el cabildo de Lima. El ayuntamiento de Lima encargó al Dr. Don José de Ariz visitar a San Martín para solicitarle que entrase en Lima. Al dar cuenta del cumplimiento de su misión en el cabildo preparatorio de la independencia (15 de julio), Ariz asegura que ha convencido a San Martín de que, dada la ausencia de autoridades, lo necesario y urgente en ese momento era liberar a los vecinos de Lima de las inseguridades y amenazas a las que estaban expuestos por “el furor de los indígenas conmovidos en las provincias inmediatas, y de la plebe que es arrastrada por la embriaguez, tumulto y con-

[ 471 ]

---

<sup>5</sup> Dada la frecuencia con la que recurriremos a esta obra, en adelante la citaremos poniendo el apellido del seleccionador de los documentos, Puente, el número del volumen y el número de páginas, por ej.: Puente, 1: 25.



fusión...” (Puente, 1: 15). Recurren, por ello a San Martín, reconociendo que le corresponde ejercer el poder por nada menos que el “derecho de conquista” (Puente, 1: 15), un poder que debe estar orientado a poner fin al interregno de inseguridades, a establecer el gobierno provisorio y a que “haya el orden para cuya conservación han sido instituidas todas las potestades.” (Puente, 1: 16). Aceptando la decisión de los notables de Lima, San Martín reconoce, el 25 de julio, que “las personas más respetables subscribieron el acta de su libertad, que confirmó el pueblo con voz común en medio del júbilo.” (Puente, 2: 341) y decide proclamar la independencia solemnemente el 28 de julio. Importante es advertir la diferencia que se establece entre “las personas respetables”, que son las que deciden, y “el pueblo”, que confirma por aclamación. Debe tenerse en cuenta que San Martín conocía bien lo ocurrido en Venezuela, Chile, Río de la Plata, etc., en donde “la convocación intempestiva de congresos, cuando aún subsistían enemigos en aquellos países” había producido profundos males, y, por tanto, “primero es asegurar la independencia, después se pensará en establecer la libertad sólidamente.” (Puente, 2: 346).

[ 472 ]

A la luz de las expresiones anteriores, cabe preguntarse si lo que estaba en juego para la élite criolla era la independencia o la seguridad o, tal vez, una forma de independencia que, basada en fórmulas tan abstractas como “la voluntad general de los pueblos” y la justicia de una causa “que Dios defiende”, siga considerando la conquista como fuente de derecho y apunte fundamentalmente al mantenimiento del orden social y las relaciones sociales vigentes hasta entonces. Dicho en términos de filosofía política, diríase que se apuntaba más a la “puesta en escena” de un gobierno republicano que a la construcción o “puesta en forma” de una sociedad democrática. Recuérdese, además, que al día siguiente, después del consabido *Té Deum*, la misa de acción de gracias y la oración de un predicador franciscano (todo lo cual remetía a la puesta en escena de la recepción de los virreyes), los representantes de las corporaciones eclesiásticas y civiles<sup>6</sup> —no los individuos— juraron ante Dios y la patria “sostener y defender con su opinión, persona y propiedades la INDEPENDENCIA DEL PERÚ del gobierno español y de cualquier otra dominación extranjera” (Puente, 1: 20). Nuevamente es la independencia como separación y autogobierno y no como liberación de las estructuras sociales de explotación y dominio lo que la élite criolla pone en su agenda independentista.

---

<sup>6</sup> Sobre el papel de las corporaciones en todo este proceso puede verse con provecho: Del Águila (2013): 39-84.

## EL ESTATUTO PROVISORIO

Después de reiterar su condición de “protector” y de asegurar que dejará el gobierno en manos de los representantes del pueblo cuando ya no haya “en el Perú enemigos exteriores que combatir” (Decreto del 3 de agosto de 1821. Puente, 1: 23), San Martín abolió la constitución española el 9 de agosto<sup>7</sup> y aprobó y promulgó el 8 de octubre de 1821 el Estatuto Provisorio *dado por el protector de la libertad del Perú, para el mejor régimen de los departamentos libres interinos se establece la Constitución permanente del Estado* (CRP, 1821d y Puente, 1: 27-34). Aunque el procedimiento de elaboración no se corresponde con el propio de una constitución republicana, puede afirmarse que el Estatuto es un nuevo paso, en la línea iniciada por el Reglamento Provisional de Huaura, hacia la construcción de la república.

Lo primero que importa subrayar de este nuevo documento es el reconocimiento de su provisionalidad, una provisionalidad basada en su procedencia (lo elaboran San Martín y su equipo de gobierno) y en su carácter eminentemente práctico (está orientado a facilitar la administración de los departamentos libres y la terminación exitosa de la guerra). Aunque no entra de lleno en el juego discursivo de la época, recoge del entorno ciertos rasgos de carácter “destinal” y “acontecimental”: interpreta los hechos como acontecimientos sustantivos de un proceso cuyo “sublime destino” es “hacer felices a los pueblos”, lo cual podrá ocurrir cuando, derrotado el “enemigo” común (que es más un colectivo humano que un sistema: el grupo de españoles y americanos que se oponen a la independencia), “el pueblo forme las primeras nociones del gobierno de sí mismo”. Sin decirlo, el documento se ubica no en el tiempo cronológico, homogéneamente medible, sino en el tiempo como *kairós* u oportunidad que hay que aprovechar para que acontezca lo nuevo, aunque los rasgos sobresalientes de ese “acontecimiento” (estar aconteciendo) sean más administrativos y propios de la guerra que constituyentes de una sociedad otra.

[ 473 ]

El documento, como decimos, tiene un carácter esencialmente administrativo o de “puesta en escena” de algunos de los componentes básicos del gobierno. Se concentran las funciones en el poder ejecutivo, se establece un Consejo de Estado compuesto por personajes del entorno virreinal, se dis-

---

<sup>7</sup> Téngase en cuenta que el cese del gobierno español en los territorios liberados había sido decretado el 8 de septiembre de 1820 (Pons, 1971, VIII, 3: 404-406).

[ 474 ]

pone que el tratamiento a las autoridades se haga con términos que remiten más a viejos honores que al nuevo lenguaje entre ciudadanos y se reafirma la sacralidad de los valores declarando la confesionalidad católica del Estado y la obligación de todo funcionario público de profesar la religión del Estado. Sin decirlo y, tal vez, sin advertirlo, los hacedores del Estatuto Provisorio están buscando marcadores de certeza y fundamento por fuera de lo fundado —en el mundo de lo sagrado o de la necesidad— para aquello que, incluso por definición (“provisorio”), pertenece al mundo de la contingencia. Es cierto, por otra parte, que el Estatuto Provisorio subraya la necesidad de que el poder judicial sea independiente y establece que en algún momento habrá elecciones para elegir a las autoridades, que la administración de justicia debe tener en cuenta “la igualdad ante la ley de que gozan todos los ciudadanos”, que los domicilios son inviolables, que nadie puede ser juzgado como sedicioso por sus opiniones políticas, que se respeta la libertad de imprenta y que son considerados como “ciudadanos del Perú los que hayan nacido ó nacieren en cualquiera de los estados de América que hayan jurado la independencia de España.” No se puede dejar de anotar que el artículo 1 de la sección última del Estatuto Provisorio deja establecido que “Quedan en su fuerza y vigor todas las leyes que rejian en el gobierno antiguo, siempre que no estén en oposición con la independencia del país, con las normas adoptadas por este Estatuto, y con los decretos ó declaraciones que se expidan por el actual gobierno.”<sup>8</sup> Lo que ahora interesa es declarar la independencia en todo el territorio, como afirma San Martín en reiteradas ocasiones y concretamente el 22 de abril de 1822 cuando afirma, una vez más, “A los pueblos conviene la terminación pronta de la guerra, y es este el primer objeto de mis desvelos (Punto, 1: 345). Cuando la independencia se haya logrado totalmente, “se convocará inmediatamente a un congreso general que establezca la constitución permanente y la forma de gobierno que rejará el estado.” (Punto, 1: 33). San Martín jura cumplir lo establecido en este Estatuto ante “Dios” y ante la “Patria” y empeña su “honor” en dicho cumplimiento. Pongo entre comillas los términos para hacer caer en la cuenta de que dos de ellos (Dios y honor) remiten a valores premodernos, es decir, a fuentes de legitimación y marcadores de seguridades que están como por encima de la cotidianidad.

Como hemos ya señalado, caracteriza a los documentos presentados la centralidad que atribuyen a la formación de la estructura administrativa y de

---

<sup>8</sup> La Constitución de España había sido abolida el 9 de agosto de 1821 (Punto, 1: 40).

gobierno, lo que contrasta con la desatención a los asuntos propiamente sociales. Parecería que se estuviese pensando en la gobernanza de una sociedad que no alberga dentro de ella una importante diversidad étnica, cultural, religiosa, lingüística, social, económica, etc. Y ello acentúa aún más el carácter eminentemente administrativo-gubernamental de los documentos presentados, lo que, a su vez, empobrece el significado del concepto de independencia al entenderlo como separado del de liberación con respecto a las viejas relaciones sociales y de fundación de una nueva sociedad.

## CONCIENCIA DE LA DIVERSIDAD

Acerca de la composición de la población a inicios de la época republicana hay información aproximada pero no precisa, a pesar de la importancia que se atribuía al aumento de la población. En su memoria de 1796, el virrey Gil de Taboada y Lemos decía textualmente que “Nace la gloria y la opulencia de los Reynos y sus Soberanos del aumento de la poblaciones bien gobernadas, siendo los hombres origen de la riqueza y fuerza del Estado...” (Gil de Taboada y Lemos, Francisco, 1796). En el censo que mandara hacer este virrey unos años antes, el Virreinato del Perú tenía 1.076.122 “almas”, de las cuales —en la terminología de la memoria del virrey— 608.894 eran indios, 244.436 mestizos, 135.755 españoles, 41.256 castas libres, 40.336 esclavos y algo más de 5.000 entre clérigos, religiosos, religiosas y beatas, sin contabilizar a los “españoles indigentes”<sup>9</sup>. Los datos de este censo, que, según Abascal, no tuvo en cuenta a los “españoles indigentes”, sirvieron de base para determinar el número de diputados del Virreinato del Perú en Cádiz (correspondían 22 según el censo anterior corregido por orden de Abascal). El repaso de la información, hecho en 1812, arrojó los siguientes datos: de un total de 1.180.669 habitantes, indios eran 712.494, mestizos 244.437, españoles 136.401, pardos 41.404, y esclavos 40.337, más cerca de 5.600 gente de Iglesia. Si suman los habitantes de Puno, Guayaquil, Chiloé, Maynas y Quijos, el total de habitantes asciende a algo más de un millón y medio. Según *El Peruano*, citado por Basadre (1968a: 208), en 1826 el Perú tenía 1.325.000 habitantes (alrededor de un millón en la sierra y selva, y unos 320.000 en la costa), de los cuales, en terminología de la época, 673.600 eran indios, 293.432 mestizos, 148.000 blancos, 50.400 esclavos y 38.870 pardos libres (mulatos y zambos).

[ 475 ]

<sup>9</sup> Estas cifras son recogidas tanto por Vargas Ugarte (1981) 100, como por Basadre (1968a), 235.

De toda esta información lo que, para nuestro propósito, importa son algunos aspectos: la población peruana en los inicios de la etapa republicana era muy variada y, consiguientemente, había en el Perú una importante diversidad de culturas, lenguas, percepciones de mundo, creencias, formas de vida, condiciones socio-económicas y territoriales, experiencia histórica, agendas socio-políticas, etc., independientemente de que esa diversidad tuviera mayor o menor visibilidad en el espacio público que se estaba constituyendo; en términos gruesos, los indígenas y mestizos estaban establecidos principalmente en la sierra y selva y constituían más del 70% de la población; los esclavos y “pardos libres” constituían menos del 10% y estaban asentados principalmente en la costa; los “blancos” (categoría que suponemos que comprende en los censos coloniales tanto a españoles como a criollos) habitaban en la sierra y en la costa, con una cierta ventaja de la primera sobre la segunda, y constituían menos del 15% del total de la población. Hay que anotar que esta división gruesa, recogida de la época, oculta la diversidad que se da dentro de estas agrupaciones generales, lo cual dice no poco sobre la construcción de la subjetividad y la identidad por la vía del reconocimiento<sup>10</sup>.

[ 476 ]

Cabe preguntarse, por otro lado, si la denominación misma de los grupos remite a relaciones sociales. Y en verdad lo hace porque habla de “esclavos” (término que lleva implícitas relaciones de dominio) y escoge como criterios de clasificación el color (con evidente alusión a la raza) o nominaciones, como indio o mestizo, atribuidas por el conquistador al conquistado<sup>11</sup>. Si bien estos colectivos sociales estaban, en lo fundamental (economía, relaciones sociales, subjetividad, identidad...) articulados en una estructura de tipo piramidal que facilitaba la dominación colonial, también es cierto que cada uno de ellos tenía no solo tradiciones culturales propias sino incluso hasta agendas más o menos explícitas —y poco estudiadas— con respecto al “acontecimiento” de la liberación/independización.

Frente a esta variada realidad contrasta el carácter plano de los primeros documentos constitutivos de la república<sup>12</sup>. ¿Significa eso que nuestros inicia-

<sup>10</sup> Para una mirada teórica de este tema ver Taylor (1997: 225-256), y Gutmann (1994) con aportes de Ch. Taylor, K. A. Appiah, J. Habermas, S. C. Rockefeller, M. Walzer y S. Wolf.

<sup>11</sup> Las reflexiones de A. Quijano (2014) al respecto son particularmente sugerentes y provocadoras.

<sup>12</sup> Un estudioso de esta temática, Francisco Ballón Aguirre (2007: 29), considera que “Sin exagerar, se puede decir que el contrato social peruano —si tal entequeia existe— está escrito en términos mono-culturales. Cual si la nación fuera —como en el siglo XVI europeo— una sólida relación entre una entidad política y una identidad cultural. El Estado Nacional presume una cultura única para un pueblo

les hacedores de república no eran consciente de esa diversidad? De ninguna manera; la veían, la conocían e incluso emitían decretos sobre ella, aunque tuvieran serios reparos en su “reconocimiento” político. El protector San Martín da muestras de ser consciente de la diversidad de la sociedad peruana y legisla sobre ella, como acertadamente han hecho notar, entre otros, Héctor Omar Noéjovich (1991: 43-62), Fernando de Trazegnies (2004), Laureano del Castillo (2007). Veamos solo algunos ejemplos.

Con respecto a los indígenas, ya el 15 de agosto de 1821 San Martín, al reconocer oficialmente la deuda nacional del Perú a la escuadra y ejército libertadores, ordena que “Todo individuo comprendido en los artículos anteriores hasta la clase de soldado y marinero que quede de simple particular, y se establezca en el Perú, será esento de todo servicio personal.” (Pons, 1971, VIII, 3: 410).

En los considerandos de un decreto del 27 de agosto de 1821, sostiene el Protector que “Después que la razón y la justicia han recobrado sus derechos en el Perú, sería un crimen consentir que los aborígenes permaneciesen sumidos en la degradación moral a que los tenía reducidos el Gobierno Español, y continuasen pagando la vergonzosa exacción que con el nombre de tributo fué impuesta por la tiranía como signo de señorío” (Puente, 1: 350), declara abolido el tributo indígena y establece que “En adelante no se denominarán los aborígenes, Indios ó Naturales: ellos son hijos y ciudadanos del Perú, y con el nombre de Peruanos deben ser conocidos.” (CRP, 1821a). Al día siguiente, 28 de agosto 1821, San Martín, considerando que es “un atentado contra la naturaleza y la libertad obligar á un ciudadano a consagrarse gratuitamente al servicio de otro...” declara “extinguido el servicio que los Peruanos, conocidos antes con el nombre de Indios ó Naturales, hacían bajo la denominación de mitas, pongos, encomiendas, yanaconazgos, y toda clase de servidumbre personal; y nadie podrá forzarlos á que sirvan contra su voluntad”, añadiendo que quien contravenga esta disposición, sea eclesiástico o secular, “sufrirá la pena de expatriación.” (CRP, 1821b y Puente, 1: 350).

[ 477 ]

El 21 noviembre de 1821, para proteger el tráfico agrícola, San Martín decreta que “Todo ciudadano libre que trabaje en los campos de la jurisdic-

---

jurídico único. En tanto que la realidad, muestra las varias culturas y los diversos pueblos coexistiendo en esa estructura político-jurídica monista. Esa contradicción afecta el carácter de la ciudadanía, al Derecho en tanto condición de justicia y a la democracia como representación política.”

ción del Cercado de esta capital, debe hacer constar su ocupación y destino con boleto impreso firmado por el dueño de la hacienda en que trabaje, con expresión de su *casta, condición y destino* [resaltado nuestro], el que solo le servirá por el termino de un mes, y todos los días primeros se les renovará. El que se encontrare sin este preciso documento, será conducido á la cárcel para que se le destine á algún servicio util á la patria.” (Puente, 1, texto facsimilar intercalado entre pp. 344 y 345). Esta disposición, que se completa con las relativas a los esclavos del mismo decreto, se da en el marco de la regulación del tráfico de productos de las haciendas a la capital y de evitamiento del merodeo de ladrones y cimarrones por los tambos y valles. Se manda, por tanto, a los comisarios de los valles y a los diputados que cuiden de la observancia de estas disposiciones para mantener el orden en los campos...

[ 478 ]

En un estudio sobre “El tratamiento de los pueblos indígenas en la legislación peruana”, Del Castillo considera que en el inicio de la etapa republicana “los indígenas son una suerte de peruanos de segunda clase.” (2007: 149), condición que se traducirá pronto en la limitación de su derecho al sufragio. De la época de Bolívar resalta que el “Libertador”, fiel al liberalismo, decreta la venta de las tierras del Estado a los particulares y, en el mismo decreto, “reconoce la propiedad de las tierras de los “llamados indios”, pero agrega que dichas tierras debían distribuirse en forma individual entre sus integrantes. Probablemente persuadido de su error, al año siguiente emitió otro decreto ordenando la aplicación del primero, disponiendo la venta de las tierras de los caciques (tan solo respetando la tierra de los caciques de sangre) y asimismo estableciendo la imposibilidad de que los indios pudieran vender sus tierras hasta 1850 (150)

Sobre esclavos hay en la época de la que nos ocupamos abundantes referencias en los documentos oficiales, muchas de las cuales son recogidas en los volúmenes de la Colección Documental de la Independencia del Perú, especialmente en los dos volúmenes del tomo XIII, *Obra de Gobierno y Epistolario de San Martín*, de cuya elaboración es autor José A. de la Puente Candamo (Puente, 1974-76).

Para comenzar, es importante advertir que en el lenguaje de los independizadores, el término “esclavitud” aplicado, en general, a la época colonial es relativamente frecuente. Torre Tagle dice en abril de 1822 que es preferible morir y perderlo todo “antes que volver a ser esclavos” (Puente, 2: 373). Monteagudo, en junio de 1822, decía en una proclama “fuisteis esclavos y



sois libres” (Puente, 2: 376). El Marqués de Trujillo declara estar dispuesto a coger la espada contra los españoles. Cuando San Martín se retira del Perú, los pueblos de Lima proclaman “¡Recordad compatriotas la impresión celestial que hizo en nuestros corazones esclavizados entonces, el eco de la vitoria que en aquel campo entonó San Martín!” (Puente, 2: 381).

Con respecto a los esclavos y pardos y morenos libres, abundan las referencias. De ellas daremos aquí una breve información.

Como es de suponer, la liberación de los esclavos estuvo estrechamente relacionada con las necesidades de la guerra y concretamente con el enrolamiento en el ejército libertador y la desertión del ejército realista. Ya el 21 de febrero de 1821, según testimonio de Monteagudo, San Martín decretó desde Huaura la liberación de todos los esclavos que se enrolasen en el ejército. Monteagudo publica un bando dando a conocer el decreto y mandando a las autoridades de los distritos “reunir a todos los esclavos y les hagan entender aquel Decreto, a fin de que en el acto expresen su voluntad y queden para siempre en la esclavitud, si la prefieren, o puedan ya contarse entre los hombres libres.” (Puente, 1: 339). Los amos serán enjuiciados y castigados si impiden u obstaculizan el cumplimiento de estas órdenes. “Todo amo que provocase a la desercion, ocultase en su casa ó aprehendiese á algun individuo alistado en los cuerpos del ejercito, sobre el cual hubiese tenido dominio ántes de su alistamiento, sufrirá la pena de confiscación de bienes por la primera vez, y la de destierro perpetuo en caso de reincidencia.” (Puente, 1: 330-331).

[ 479 ]

Proclamada la independencia, el 1 de agosto de 1821, se manda, bajo penas pecuniarias y de expatriación, que los apoderados de los emigrados y de quienes se han fugado presenten la relación de los esclavos y bienes que ellos dejaron. Y se añade que “Todo esclavo de los enemigos ó fugados, que voluntariamente se presente al Señor Alcalde Conde de San Isidro... será admitido á servir en el Ejército Libertador, con lo que adquirirá su libertad.” (Puente, 1, copia facsimilar intercalada entre pp. 344 y 345).

Argumentando que la patria exige a veces que se hagan grandes sacrificios y que ha llegado el momento de sellar la libertad del Perú y de todo el continente, San Martín, el 2 de septiembre de 1821, ordena: “1º Todo esclavo que entre en combate con el enemigo, y se distinga por su valor, quedará libre, acreditando su conducta con un certificado del Comandante á cuyas órdenes se hubiese puesto.” (Puente, 1, copia facsimilar intercalada entre las



pp. 344 y 345). De hecho, con el conjunto de “pardos y morenos libres” se constituyó ya en agosto de 1821 un cuerpo cívico, con tareas de orden e intervención bélica.

El 17 de noviembre de 1821, San Martín, decreta que “Todos los esclavos de ambos sexos que pertenezcan á españoles o americanos que salgan para la península desde esta fecha, se declaran libres del dominio de sus amos.” (Puente, 1: 341). Para formalizar esta manumisión, los interesados deben presentarse ante las autoridades para su incorporación al ejército o para ofrecerles alguna ocupación útil. Poco después (23 de noviembre), se manda que los amos presenten al presidente del departamento respectivo los esclavos que han desertado del ejército español y que han regresado; y a los esclavos desertores que no han regresado a la casa de sus amos se les manda que, en el mismo plazo (8 días), se presenten directamente ante las autoridades porque si no lo hacen y son apresados serán encarcelados por seis meses (Puente, 1: 342).

[ 480 ]

Aprovechando la concentración logística del gobierno en aspectos relacionados con la guerra, numerosos esclavos aprovechan para fugarse de sus casas y haciendas. Para frenar esta situación, el 8 de enero 1822, el Protector decreta que los hacendados den los nombres de los esclavos que se han fugado desde la entrada del ejército libertador a Lima, para comparar esas listas con las de los incorporados al ejército y tomar las medidas convenientes. En cualquier caso, el hacendado o vecino que oculte a algún soldado que haya sido su esclavo, “siempre que haya sido filiado antes de la entrada del ejército libertador a esta capital, incurrirá en la pena de confiscación de bienes irremisiblemente.” (Puente, 1: 343).

El 31 de enero de 1822, Torre Tagle, presidente del departamento de Lima, establece, por orden de Monteagudo, que los esclavos de los españoles solteros que han emigrado se presenten en el plazo de tres días al general en jefe a fin de determinar si se incorporan al ejército por tres años, al cabo de los cuales quedarían libres, o si son destinados a trabajar en los establecimientos de beneficencia pública. (Puente, 1: 344).

Para aumentar la milicia de la capital y hacer frente a “La obstinación de los agentes del gobierno español que aun conservan la esperanza de sujetar el país, a la mas abominable esclavitud...”, se decreta, el 8 de marzo de 1822, que todos los esclavos de la capital se presenten ante el subinspector general de

“Cívicos” para ser enrolados en la artillería cívica. Se manda, igualmente, que los dueños de haciendas y chacras de los alrededores de la capital presenten listas de sus esclavos de 15 a 50 años. El esclavo que sea ocultado por su amo y se presente al servicio de los cuerpos cívicos quedará libre. Y todo individuo que comunique al gobierno la ocultación de uno o varios esclavos será debidamente premiado. (Puente, 1: 345)

El 11 de abril de 1822, se manda que todos los amos de esclavos de 12 a 50 años, tanto de la capital como de sus alrededores y de los residentes entre los ríos Chancay y Cañete deben presentar a las autoridades la relación nominal de sus esclavos especificando el precio al que los compraron. Las relaciones serán remitidas a la “comisión de rescate” que está compuesta por un regidor de la municipalidad de Lima, un oficial de la administración del tesoro, un cirujano y un perito tasador. Reunida la información, la comisión procederá “a hacer un sorteo en el que serán quintados los esclavos de la capital, y diezmos los residentes fuera de murallas.” (Puente, 1: 347). Es decir, 20 de cada 100 esclavos de la capital y 10 de cada 100 de los de fuera serán puestos al servicio de las armas durante 6 años, al cabo de los cuales se les otorgará la libertad. Los amos serán compensados con un justiprecio que estimará el perito tasador y que el Estado se compromete a pagar en los siguientes dos años a razón del 50% por año. Si un esclavo denuncia que no ha sido incluido en las listas y se presenta voluntariamente a las autoridades será premiado con 50 pesos y obtendrá su libertad después de “servir en el ejército por solo dos años, y el infractor [el amo] perderá el valor del Esclavo y sufrirá una pena según las circunstancias que hayan ocurrido en la ocultación.” A todos los esclavos que no entraron en el “sorteo” o no “salgan en suerte” les extiende la “comisión de rescate” una especie de certificado de presentación (“voleto impreso de haberse manifestado”). Los esclavos que, concluidos los trabajos de la comisión, carezcan de dicho certificado y tengan de 12 a 50 años serán declarados “pertenencia del Estado.” El decreto termina estableciendo que “Desde el momento que sean filiados los esclavos *a quienes haya tocado la suerte* [resaltado mío], quedarán libres, con la sola obligación de servir por 6 años en el Ejército...”

[ 481 ]

Este minucioso decreto fue derogado solo algunos días después de aprobado, exactamente el 25 de abril de 1822, aduciéndose para ello dos razones: los nuevos recursos que se han presentado —se supone que al ejército— y —lo que probablemente fue mucho más decisivo por la presión de los hacendados— “el deseo de no impedir los progresos de la agricultura” (Puente, 1: 348-349).

Poco después, el 13 de mayo de 1822, se ordena el alistamiento general de cívicos, incluidos los esclavos, de la capital y de la población de abajo del puente, y ello lleva a la dación, en ese mismo día, de un decreto que manda a los propietarios que presenten la relación de sus esclavos “para que sean incorporados en los cuerpos cívicos que corresponde.” (Puente, 1: 349) y sean sometidos al debido entrenamiento de 6 a 9 de la mañana todos los días. En este caso, no se dice nada de la liberación de dichos esclavos, aunque sí se especifica que si un esclavo hace constar que su amo no lo ha presentado quedará libre del dominio del amo, pero para ello debe “servir por solo dos años en los cuerpos del ejército”. Se dice, además, que será severamente castigado el esclavo que denuncie falsamente a su amo.

[ 482 ]

Sin desconocer la relación entre enrolamiento y liberación, es cierto también que se esgrimieron, para condenar la esclavitud y liberar a los esclavos, razonamientos y principios referidos a la dignidad humana y al derecho a la libertad. El 12 de agosto de 1821, luego de condenar abiertamente la esclavitud y de considerar que no se puede cortar de un solo golpe el abuso que ella comporta, San Martín se propone conciliar “el interés de los propietarios con el voto de la razón y de la naturaleza” y decide “1. Todos los hijos de esclavos que hayan nacido y nacieren en el territorio del Perú desde el 28 de julio del presente año en que se declaró su Independencia, comprendiéndose los departamentos que se hallen ocupados por las fuerzas enemigas, y pertenecen á este Estado, serán libres y gozarán de los mismos derechos que el resto de los Ciudadanos Peruanos, con las modificaciones que se expresarán en un Reglamento separado.” (Puente, 1: 340).

El 21 de noviembre de 1821 San Martín completa la disposición del 12 de agosto, relativa a la llamada “libertad de vientre”, mandando a los amos atender las necesidades de crianza y educación de los hijos (libertos) de las madres esclavas hasta que los varones cumplan 24 años y las mujeres 20, e incluso de proveerles de educación en los “augustos principios de la religión de Estado” y en las obligaciones que tienen para con la patria. Deberán, además, los amos proporcionar a los libertos la enseñanza de algún ejercicio industrial que les permita luego a estos subsistir independientes y ser útiles a la comunidad. Se recomienda, por otra parte, a los amos que hagan que sus libertos aprendan a leer y escribir y, “siendo este uno de los principios que mas deben influir en la mejora de las costumbres públicas”, se encarga a los municipios estimular a los amos para el cumplimiento de este mandato. Y como “justa retribución” del cuidado y gastos de los amos en la alimentación

y educación de los libertos “quedan estos obligados a servir a sus patrones hasta la edad que prefija el artículo 1 [24 años para los varones y 20 para las mujeres], cumplida la cual, podrán permanecer en el mismo servicio si quisieren, ó adoptar otro ejercicio honesto para ganar su subsistencia. También quedarán emancipados, si antes de aquella edad, se casasen, ó conviniesen en ello sus mismos patrones.” (Puente, 1, copia facsimilar intercalada entre pp. 344 y 345). Si los libertos llegan a la edad de 21 años y ejercen una profesión o industria útil conforme a lo establecido en el artículo 2º de la sección 2ª del decreto de ciudadanía, gozarán de los derechos que dicha norma concede. El mencionado decreto de ciudadanía, del 4 de octubre de 1821, establece la distinción —de la que nos ocuparemos más adelante— entre naturales y ciudadanos, entendiéndose como ciudadanos a “Todos los hombres libres nacidos en el país mayores de 21 años, y que ejerzan alguna profesion, o industria útil.” (Puente, 1: 74). Advuértase, sin embargo, que el decreto del 21 de noviembre prolonga de hecho la esclavitud por 24 años para los varones y 20 para las mujeres que nacieran libres en virtud del decreto del 12 de agosto.

Curiosamente, la libertad podía también adquirirse e incluso obtenerse parte de los bienes incautados si, estando prohibidos los juegos de envites, los esclavos y esclavas denunciaban ante las autoridades las reuniones de juegos prohibidos que hubiese en ya en la casa de sus amos (Puente, 1: 344), o por una gracia del gobierno, como la que establece, poco después de proclamada la independencia y para perennizar la memoria de los patrióticos esfuerzos hechos por los esclavos para la liberación de Lima, que “1º Que todos los años el día 7 de setiembre se dé la libertad á 25 de los esclavos que tan generosamente se brindaron á la defensa de la capital, y exterminio de los opresores.” (Puente, 1, copia facsimilar intercalada entre pp. 344 y 345). En el mismo decreto se establece que, para que los dueños no se perjudiquen, el Estado “satisfará el valor de los veinticinco libertos.”

[ 483 ]

Con respecto al trabajo, la normativa de la época trató de impedir que se aprovechara la situación bélica para que imperase el desorden tanto por parte de los esclavos como de los amos. Los dueños de hacienda presionaron para que los esclavos fugados volviesen al trabajo. El 19 julio de 1821, por ejemplo, el síndico procurador general, aduce que, siendo la agricultura fundamento de la subsistencia y experimentando ella dificultades por los movimientos y alteraciones, “Los Hacendados reclaman los Esclavos que han fugado de sus fundos con varios pretextos... Los bueyes y caballerías igualmente necesarias han sido separadas de los Fundos con grave perjuicio de la labranza.” Ante

esta situación, el síndico pide a las autoridades que se dirijan a San Martín a fin de que este “se sirva proveer de remedio a estos padecimientos, haciendo publicar un bando que extreche con graves penas a los Esclavos fugitivos a que regresen a los Fundos y dominio a que pertenecen, y se restituyan los Ganados de toda clase...” (Puente, 2: 390). Al día siguiente, la sala capitular de Lima (Conde San Isidro y otros notables, con el síndico procurador general) se dirige a San Martín aduciendo “Sin manos auxiliares y animales de labranza, no hay agricultura: Nuestros campos han sufrido pérdidas de una y otra clase por la calamidad de la guerra; y se teme que la escasez de alimentos grave de nuevo sobre la Capital, si no se toman en tiempo las medidas oportunas. Los esclavos abusando de la libertad política se le aplican en individuos: Empezan a tascar ferosamente el freno, y en breve no reconoceran dominio alguno; y tal vez atentaran contra nuestras vidas. Así: reproduce este Cabildo el medio que propone el Síndico de la Consulta adjunta, para que V. E. se digne expedir el orden que estime mas conveniente a la utilidad común.” (Puente, 2: 389). San Martín responde el 23 de julio a estos reclamos con el siguiente bando: “Por cuento estoy impuesto de que varios esclavos de las haciendas circunvecinas han confundido la libertad de que disfrutaban los que se alistaron durante la guerra, y suponiéndose en igual caso, no solamente han abandonado sus casas y galpones, sino que se han entregado a cometer los mayores excesos, por tanto ordeno: 1º Que todo esclavo que hasta el 5 del presente no se hubiese incorporado en el ejército ó partidas de mi mando, se vuelva al poder de su amo, bajo el seguro de que, por la prontitud con que espero se presentarán, no se les inferirá el menor castigo por haber fugado. 2º Se le concede quince días de término para que lo verifiquen; pero si alguno no le ejecutase, será severamente castigado.” (Puente, 2: 338). Se manda, además, que todo cómplice, sea “libre o esclavo”, con los malhechores será juzgado etc. Es decir, hay clara conciencia de que la población peruana se compone de libres y esclavos.

[ 484 ]

Al establecer el 15 de noviembre de 1822 la “Comisión de Acordada” para castigar el delito, se manda que se aprese a los esclavos fugitivos y se entregue a lo apresados a sus amos (Tamayo, 1974, I, 9: 164-165).

El 21 de noviembre de 1821, para reprimir “la licencia de los esclavos de varias haciendas, y para proteger la agricultura que por las circunstancias de la guerra exige doble consideración”, San Martín establece que los campesinos libres deben llevar consigo un “voleto impreso firmado por el dueño de la hacienda en que trabaje, con expresión de su casta, condición y destino...” ,

y en el caso del esclavo “sin distinción de sexo, no se alejará de los fundos de sus amos, y los que se encontraren fuera de sus haciendas sin que conste que van destinados, por papel que al efecto deberá dárseles, será preso y entregado á su amo para que le reprehenda este defecto con proporcion a su culpa y a su reincidencia, quedándoles francos para que paseen los dias festivos.” (Puente, 1, texto facsimilar intercalado entre pp. 344 y 345). Los comisarios y sus decuriones se encargarán de que no se admitan en sus barrios a los esclavos de las haciendas, debiendo castigar severamente a quienes escondan a esclavos; y lo mismo harán los comisarios de los valles y los diputados. Y para evitar que haya fraude en los “voletos” para la circulación, deberán los guardas de las portadas de haciendas firmar las salidas y entradas de los esclavos. Es decir, los esclavos no tenían libertad de movimiento dentro del territorio liberado.

Por otra parte, se cuida de que los amos de esclavos no abusen de su condición. Un decreto del 29 de marzo de 1822 regula el trabajo esclavo. Contra la costumbre de hacer trabajar a criados y esclavos los días festivos, “Se prohíbe bajo multa de 100 pesos... que los amos de las haciendas obliguen a sus criados a trabajar en los días de fiestas, exceptuando solo los regadores y yerbateros por la necesidad de abastecer a la capital.” (Puente, 1: 494) Y, si por urgencia tuvieran que trabajar, el hacendado queda obligado a pagar a los esclavos los mismos jornales que estos tendrían si fuesen libres.

[ 485 ]

El 10 de octubre de 1822, la Junta Gubernativa manda que se cumpla lo ordenado por el Congreso Constituyente: “Que los esclavos de propiedad particular no pueden ser destinados al servicio de las obras públicas” y si fuere necesario hacerlo se hará “consultando siempre el bien de los propietarios, y sobre todo el fomento de la agricultura.” (Tamayo, 1974, I, 9: 134).

Queda, además, prohibido por el decreto del 16 de octubre que se azote a los esclavos “sin intervención de los comisarios de barrio, o de los jueces territoriales...” (Puente, 1: 42).

En el Reglamento provisional de administración de justicia, aprobado el 10 de abril de 1822, se establece que “Ningún pobre de solemnidad, o esclavo, deberá ser condenado en costas en las causas criminales de oficio, ni los amos serán obligados a pagar por sus siervos las actuaciones hechas para la averiguación y castigo de los crímenes.” (Puente, 1: 65).

Finalmente, teniendo en cuenta “los principios de filantropía que todos los gobiernos del mundo civilizado han adoptado antes de ahora, ansiosos de vengar a la especie humana de los ultrajes que ha sufrido en los siglos de horror y oscuridad, que ya han pasado, y que han pasado para siempre...” (Puente, 1: 342), San Martín ordena el 24 de noviembre de 1821 que “Todo esclavo que desde esta fecha llegase al territorio independiente del Perú, quedará libre del dominio de su amo, por el solo hecho de pisarlo”, quedando obligadas las autoridades a informar de esta disposición a los esclavos que entren al Perú “para que la ignorancia de esta resolución no prive á los interesados del beneficio de la libertad.” (Puente, 1: 343).

[ 486 ] Después de la información proporcionada, se puede concluir con Trazegnies que “Ciertamente, para el Perú de entonces, la idea de una independencia nacional es mucho más importante que la concepción de un nuevo tipo de sociedad individualista y liberal, organizada bajo los principios de la Revolución Francesa. Varias décadas después de ganada la Independencia, encontramos todavía a autores como Bartolomé Herrera que se lamenta de las ideas liberales y sostiene que aunque repugne a los filósofos modernos hay hombres que han nacido para mandar y hombres que han nacido para obedecer” (2004: xii). Sin ninguna vacilación, Herrera proclama, según Trazegnies, que “la igualdad... en su sentido ordinario es una injusticia” (2004: xiii).

De los españoles como categoría social no es preciso hacer mención porque evidentemente están presentes en la sociedad, en los campos de batalla y en el imaginario. Los jefes de los ejércitos independistas y los miembros de la élite criolla distinguen entre los españoles que se allanan a la independencia y aquellos otros que defienden la continuación del coloniaje. Los primeros son aceptados e incluso pueden ser ciudadanos, pero al comienzo se vigila su comportamiento. Los segundos son “el enemigo”. En no pocos textos —y es un tema que hay que trabajar más finamente— se advierte que, efectivamente, “el enemigo” (componente necesario de “la política”) son los españoles del segundo tipo y algunos americanos que se les añaden, porque son ellos los que defienden la continuidad de “la política” colonial. Nuevamente, esta manera de identificar al “enemigo” muestra que, en la propuesta independentista de la élite criolla, estaba más presente “la política”, el diseño y la construcción de un gobierno independiente de España y de cualquier potencia extranjera, que “lo político”, la formación de una sociedad con otro tipo de relaciones sociales.



## CONCLUSIONES PRELIMINARES

En los documentos constituyentes presentados, el *Reglamento Provisional* de Huaura y el *Estatuto Provisorio*, se advierte: primero, que los independizadores eran conscientes del carácter provisional de lo normativo que iban construyendo y esta provisionalidad, aunque explicable por las condiciones bélicas del momento, ubica ya el “normar” en el ámbito de la contingencia, sacándolo del de la necesidad, lo cual, de alguna manera —aunque de ello los autores no fueran conscientes— era ubicarse en el mundo de “marcadores de certeza” transitorios; segundo, que, empeñados como estaban en acciones principalmente bélicas, sus afanes se concentraron en ganar la guerra y en ir abriendo el camino para la “puesta en escena” de un gobierno esencialmente republicano, aunque pudiese ser formalmente monárquico; tercero, que la preferencia por lo bélico y “la política” lleva a los independizadores a postergar “lo político” o a reducirlo al mantenimiento del orden, desaprovechando e invisibilizando el “acontecimiento” de “liberación” que se estaba produciendo.

A través de “muestra” de la legislación relativa a los esclavos y a los pardos y morenos libres, así como a los indígenas y españoles, es evidente que existía la conciencia clara de la composición de la sociedad peruana por una variedad de colectivos sociales que diferían en aspectos medulares como condiciones y relaciones laborales, lengua, creencias, formas de vida, características étnicas, etc. Esta diversidad es relativamente tenida en cuenta en aspectos relacionados con la posesión de la tierra, regulación del trabajo, otorgamiento de ciudadanía, corrección del abuso en el trato, seguridad urbana y rural, etc. Pero el Estado que se comienza a diseñar y cuyos rasgos quedan más claros en debates y documentos posteriores (las exposiciones y debates en la Sociedad Patriótica, los aportes de Sánchez Carrión, Tudela, Luna Pizarro y otros, las disposiciones del Congreso Constituyente, el reglamento para la elección de representantes de municipalidades, las bases de la constitución y la constitución misma de 1823) no tuvo en cuenta la diversidad o lo hizo solo apuntando a la homogeneización de la sociedad. Queda, así, desde el inicio, instalado en el Perú independiente un divorcio entre hacer república y procurar liberación, entre “poner en escena” un tipo de organización política y “poner en forma” una convivencia de individuos y colectivos sociales que deciden vivir juntos sabiéndose diferentes. A eso es a lo que en el ámbito discursivo, con terminología poco precisa, se ha llamado el desencuentro entre el “Perú real” y el “Perú oficial”. La proximidad del bicentenario nos convoca a pensar nuevamente esta condición raigal de nuestra sociedad.



**FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA**

1. Abascal, J. (1812). El Virreinato del Perú [Carta del Virrey del Perú... al Secretario del Despacho de Gracia y Justicia sobre providencia expedida por la Junta Preparatoria]. En: Puento (Selec.), (1959), 10-16.
2. Arendt, H. (1874). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus. Recuperado de file:///C:/Documents%20and%20Settings/Administrador/Mis%20documentos/Filosof%C3%ADa%20pol%C3%ADtica/Arendt/Arendt%20The%20Origins%20of%20Totalitarianism.pdf.
3. ——— (2006). *On Revolution*. USA: Penguin Books.
4. ———(1998). *The Human Condition*. Chicago: The Univ. Of Chicago Press. Recuperado de: [http://sduk.us/afterwork/arendt\\_the\\_human\\_condition.pdf](http://sduk.us/afterwork/arendt_the_human_condition.pdf)
5. Badiou, A. (1988). *L'être et l'événement*. Paris: Seuil.
6. ———(1998). Conferencia sobre El ser y el acontecimiento y Manifiesto por la filosofía. *Acontecimiento*, VIII,(15): 21-49.
7. ——— (2012). *El despertar de la historia*. Buenos Aires: NuevaVisión SAIC.
8. Ballón Aguirre, F. (2007). “Perú. El tratamiento de los pueblos indígenas en la legislación peruana”. En: González Zamalloa, D. & Oliva Viguria, I. (compilador y editor) *Población indígena: derechos y participación. Aportes al debate multicultural desde la perspectiva nacional y regional* (pp. 29-35). Lima: Konrad Adenauer Stiftung/Congreso de la República.
9. Basadre, J. (1968a). *Historia de la República del Perú. T. I. Primer período. La determinación de la nacionalidad*. Lima: Universitaria.
10. ——— (1968b). *Historia de la República del Perú. T. II. Primer período. La determinación de la nacionalidad (continuación)*. Lima: Universitaria.
11. Congreso de la República del Perú: Archivo Digital de la Legislación Peruana (ADLP).
12. ——— (1821a, 27 de agosto). [Decreto Aboliendo la contribución denominada tributo]. Lima: CRP. Recuperado de: <http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1821053.pdf>.
13. ——— (1821b, 28 agosto). [Decreto. Extinguiendo el servicio de mitas,

- pongos, etc.]. Lima, CRP. Recuperado de: <http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1821026.pdf>.
14. — (1821c, 4 de octubre). *Decreto sobre naturalización y ciudadanía*. Lima: CRP. Recuperado de: <http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1821004.pdf>.
  15. — (1821d, 8 de octubre). *Estatuto provisional dado por el protector de la libertad del Perú, para el mejor régimen de los departamentos libres, ínterin se establece la Constitución permanente del Perú*. Lima: CRP, Recuperado de: <http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1821005.pdf>
  16. Del Águila Peralta, A. (2013). *La ciudadanía corporativa. Política, constituciones y sufragios en el Perú (1821-1896)*. Lima: IEP.
  17. Del Castillo Pinto, L. (2007). “Perú. El tratamiento de los pueblos indígenas en la legislación peruana”. En: Gonzalez Zamalloa, D. & Oliva Viguria, I. (compilador y editor) *Población indígena: derechos y participación. Aportes al debate multicultural desde la perspectiva nacional y regional* (pp. 148-164). Lima: Konrad Adenauer Stiftung/ Congreso de la República, p. 148-164.
  18. Domingo, R. (2014, oct/dic.). “Entre el chronos y el kairos”. *Nuestro tiempo. Revista cultural de cuestiones actuales de la Universidad de Navarra*, (685). Recuperado de: <http://www.unav.es/nuestrotiempo/firmas/entre-chronos-kairos>.
  19. Fraser, N. & Honneth, A. (2003). *Redistribution or recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso.
  20. Gil de Taboada y Lemos, F. (1796). “La población del Perú”. En: Puente, 1959: 1-9.
  21. Gutmann, A. (Ed.). (1994). *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton U.
  22. Heller, Á. (1982). *Teoría de la historia*. Barcelona: Fontamara.
  23. Heller, Á. & Fehér, F. (1989). *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona: Península.
  24. Laclau, E. (2009). *La razón populista*. México: FCE.
  25. Laclau, E. & Mouffe, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.

26. Lefort, C. (1981, oct.) Permanence du théologico-politique? *Les temps de la réflexion*, (2), 13 ss.
27. ——— (1988). *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press.
28. Leguía y Martínez, G. (1972). *Historia de la emancipación del Perú: el Protectorado*. Lima: CNSIP. 7 tomos.
29. Locke, J. (1993). *Two Treatises of Government*. London/Vermont: Dent/Tuttle.
30. ——— (2003). *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Alianza.
31. Mouffe, Ch. (2000). *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*. Wien: Institut für Höhere Studien (IHS).
32. ——— (2005). *On the Political*. New York: Routledge.
33. ——— (2013). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
34. Nancy, J. (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Arcis.
- [ 490 ] 35. Noéjovich, H. (1991, julio). Las relaciones del Estado peruano con la población indígena en el siglo XIX a través de su legislación. *Histórica*, XV (1), 43-62.
36. Pons Musso, G. (Inv., recop., pról.) (1971). Colección documental de la in.

## Entre la justicia, el poder y el desafío por pensar una justicia no violenta

MARIO MIGUEL MEZA BAZÁN

**Resumen:** El artículo presenta una revisión bibliográfica de las relaciones entre justicia, poder y legitimidad que el Estado ha obtenido en el ejercicio de la violencia. Para eso hemos dividido en dos partes el ensayo. Por un lado, vemos el alcance del análisis bibliográfico de la justicia y el poder a partir de un balance de los estudios sobre la justicia y su administración estatal y no estatal en el Perú en los últimos treinta años, que pone énfasis en el análisis de la erosión de esa legitimidad con la profunda transformación social y política habida en el país desde la segunda mitad del siglo XX. Por otro lado, encuadra históricamente esta evolución política de la justicia y el poder en el Perú con una somera evaluación del concepto mismo del ejercicio y legitimidad de la violencia que los estados han obtenido desde el mundo antiguo hasta el mundo moderno, contrastando la funcionalidad de esta evolución mundial con la disfuncional experiencia peruana del último medio siglo XX, para así construir órdenes basados en un control monopólico y legítimo de la violencia. De esta manera se ensaya un enfoque sobre la violencia, el poder y la justicia no como entidades ideales antitéticas entre sí sino como complementos mutuos de una construcción social de un poder y de una justicia poco institucionalizada o inacabada en el Perú.

[ 491 ]

**Palabras claves:** Violencia, poder, justicia, Estado, legitimidad.

**Abstract:** *The article presents a literature review of the relationship between justice, power and legitimacy that the State has obtained in the exercise of violence. For that, we divided into two parts of the text. On the one hand, we see the extent of the bibliographic analysis of justice and power from a balance of studies on justice and non-state and state administration in Peru in the last thirty years emphasizes analysis erosion of this legitimacy with deep social and political transformation been in the country since the second half of the twentieth century. On the other hand, historically framed the political evolution of justice and power in Peru with a brief assessment of the concept of exercise and legitimacy of violence same states obtained from the ancient world to the*

*modern world, contrasting functionality this global evolution with dysfunctional Peruvian experience of the last half century to build orders based on a legitimate monopoly and control of violence. Thus a focus on violence, power and justice not as ideal entities antithetical to each other but as mutual complements a social construction of a power and a little justice institutionalized or unfinished in Peru.*

**Key words:** *Violence, power, justice, State, legitimacy.*

## LA VIOLENCIA, LA JUSTICIA Y EL PODER

[ 492 ]

Problematizar la legitimidad de la violencia en las formas de administrar justicia a través de poderes organizados en la sociedad implica pensar si hay formas alternativas de hacer justicia sin violencia. Una de las formas más importantes de dar legitimidad al ejercicio de la justicia es a través de una organización institucionalizada de la sociedad llamada Estado. En las concepciones clásicas de la sociología y la política el Estado ha sido identificado también como el único detentador de la violencia legítima. En la antigua China el debate acerca de los modos morales de organizar a una sociedad a través del confucianismo y el taoísmo encontraron una réplica “realista” o “positiva” en el legalismo (siglo VII y VI a. C.) que ajustaba la reorganización de la sociedad no en la voluntad organizada de los individuos sino en la fuerza del poder centralizado para ejercer violencia coercitiva (el Estado imperial). El principio se basaba en la legitimidad de la violencia imperial para someter los privilegios de los poderes familiares de las noblezas que vivían en guerra permanente entre sí. Por otro lado, nada de esto era posible si no se reorganizaba o encuadraba previamente a las poblaciones campesinas bajo el dominio directo del emperador. Pero el ingrediente reorganizador de la sociedad basado en un Estado fuerte y centralizador de la violencia institucionalizada se sancionaba en las doctrinas legalistas, que planteaban la naturaleza moral de los seres humanos como moldeables ante la férrea voluntad del gobernante todopoderoso, que sometía a ricos y pobres, nobles y plebeyos a su dominio. Este relato ideológico-legalista de la sociedad y de los seres humanos apelaba así al derecho de la violencia estatal para oponerse a las doctrinas morales confucianista y taoísta, que apelaban más al carácter naturalmente bondadoso de las personas. El antiguo pensamiento en China fijó como ingrediente esencial de su dominio la legitimidad de la violencia correctiva ejercida por el gobernante sobre la voluntad inerte de sus súbditos (Gernet, 2005; Botton, 2010). Poco tiempo pasaría para que los planteamientos confucianos y taoístas recuperaran su pa-

pel educador prominente en la política imperial china. En la antigua Grecia y Roma la legitimidad de la violencia siguió un camino aparentemente inverso: el ejercicio de la violencia estatal contra los miembros de una comunidad, polis o república encontró en la oposición de sus miembros la legitimidad para limitar el ejercicio de la violencia estatal y la ampliación de las libertades y derechos de los ciudadanos y la comunidad. El reconocimiento de sus derechos se realizaba, sin embargo, solo dentro de esa comunidad y la violencia se aplicaba en cambio a todos aquellos que estaban fuera de esa comunidad; era una señal inequívoca que la legitimidad de la violencia del poder estatal solo se había desplazado a la frontera misma de la polis como ente político, imponiendo su fuerza civilizadora sobre la irracionalidad y subhumanidad de los excluidos. El espacio natural del poder se ejercía en estas fronteras con violencia sobre las poblaciones esclavas, siervas y mujeres. La ciudadanía de la comunidad política en el mundo clásico confería de este modo no solo derechos sino también el título mismo de humanidad y legitimaba al mismo tiempo el ejercicio de la violencia de la polis y/o República sobre los excluidos, considerados bárbaros, subhumanos o inhumanos (Herodoto: 38-39). La deslegitimación de la violencia siguió evolucionando con las influencias judeo-cristianas del bien y la luz sobre la oscuridad y el mal, de la bondad sobre el pecado, de la racionalidad sobre la irracionalidad. La reiteración de la existencia de la violencia como necesarias en las antiguas instituciones políticas y administrativas chinas; y, la distinción en la aceptación de la no violencia entre los miembros de las polis y/o república romana; y, el reconocimiento de su necesario ejercicio sobre el resto de la población no griega o no romana, pareció sin embargo difuminarse ante los conceptos de un alma para todos los seres humanos que se convirtieran al cristianismo. Con ello se otorgaba una relativa salvaguarda a aquellos que al margen de la clase o la raza pudiesen ser nombrados como cristianos frente a quienes a pesar de tener un alma, no podían llegar al estado de salvación en el otro mundo sin esta conversión previa al cristianismo. Al mismo tiempo y a pesar del reconocimiento de la existencia igualitaria del alma en todo los seres humanos, no se impidió que la violencia siguiera ejerciéndose entre cristianos, la Iglesia tampoco vetó este ejercicio de la fuerza en las relaciones sociales mundanas y entre los gobernantes y súbditos cristianos, intentaba limitarla con relativo éxito a través del ejercicio legítimo de la violencia con la famosa “paz de Dios” (Duby, 1999: 206-208).

[ 493 ]

Hago todo este recuento porque el ejercicio de la violencia en la sociedad es un tema tan antiguo como los seres humanos y su limitación en el ejercicio de la misma no desconoció la posibilidad de ejercerla legítimamente.

[ 494 ]

Esto pudo ser solo posible cuando las violencias dispersas y existentes en la sociedad pasaron al control de un poder socialmente reorganizado y centralizado: el Estado monárquico absolutista. Y efectivamente, el Estado desde Thomas Hobbes, representado por el famoso monstruo bíblico del Leviatán, representaba la ansiedad de los intelectuales y filósofos políticos por transferir las fuerzas desatadas de la sociedad en un contenedor de fuerzas y potencias domesticadas para construir una sociedad pacificada por el Estado (Hobbes, cap. XVII; Carl Schmitt, 1997: 61-62). Esta “negación” del derecho de los individuos y de la sociedad para ejercer la violencia por su cuenta dio inicio a la era de la modernidad política, modernidad que paradójicamente estuvo plagada por etapas intensas y cada vez más crecientes de violencia del Estado. La creencia que suponía la contención de las violencias de los seres humanos dentro del Estado y su mitificación como expresión plena del mal que había sido domesticado para fines superiores, neutralizó entre juristas y filósofos modernos la conciencia de su existencia como un dato real de las sociedades no solo premodernas sino como un aspecto perverso de la humanidad. (Schmitt, cap. 4). La desteologización del monstruo estatal y su tecnificación como poder en la era moderna recubrió la naturaleza problemática de la violencia en la entraña misma de la sociedad y la echó al olvido, no permitió repensar el fenómeno de la violencia con todas sus implicancias sociológicas y culturales. Desde esta perspectiva, ¿cuál ha sido el papel de la administración de justicia estatal en el recubrimiento del fenómeno de la violencia hablando especialmente de Perú, toda vez que en lugar de reducir el fenómeno de la violencia existente en la sociedad ha tendido más bien a incrementarla y, en ciertas épocas y periodos de su historia, a potenciarla como un ingrediente “legítimo” de cohesión social?

### **JUSTICIA ESTATAL Y SOCIEDAD PERUANA: UNA REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA DE LAS TENSIONES EXISTENTES ENTRE JUSTICIA Y VIOLENCIA**

Consideremos primero los ángulos con que se ha entendido la justicia y su administración en el Perú. La Justicia ha sido un elemento constructivo o articulador de la sociedad nacional republicana. Este carácter ha tomado forma en lo jurídico y judicial a través de la actuación de la Corte Suprema de Justicia según lo ha estudiado Carlos Ramos. Pablo Whipple, en un artículo sostuvo en cambio la importancia de los valores jurídicos de la justicia judicial en el contexto de la formación de la nueva sociedad republicana post-inde-

pendiente. Otros han concentrado su interés por mostrar más los lastres del pasado de la justicia estatal en el contexto de la llamada *herencia colonial* en el siglo XIX y la descomposición de la justicia estatal con el también llamado régimen oligárquico en el siglo XX. Mucha de la literatura asociada con la crisis judicial institucional estatal como aparato de control nace de estas características y se han extendido para interpretar la crisis de la justicia hasta el presente. Las críticas al poder judicial y sus reformas se asocian especialmente con esta relación contradictoria: una institución que intenta ser autónoma y eficiente tropieza con un poder político y social, que busca encaminarla mediante reformas hacia una supuesta “perfección” institucional. Al final estos intentos terminan reforzando los rasgos precarios y atrasados de un régimen institucional judicial agravando la situación de violencia en la sociedad. El más antiguo argumento de este tipo que conozco es de Ramón Gutiérrez (1889), que se hace en la segunda mitad del siglo XIX, seguido de otros como el de Luis Felipe Paz Soldán (1925), Ricardo Bustamante Cisneros (1959); Roberto Garmendia (1969); y, Washington Durán Abarca (1971). En esta antigua tradición jurídica son los magistrados los principales impulsores de las críticas y de la legitimación de las reformas. Domingo García Rada escribió antes de empezar su carrera como juez un texto que representa las raíces de un optimismo juvenil aferrado a la lógica fundacional del poder judicial anclado en los principios de la República (1944); curiosamente al final de su carrera y en el contexto de las tan aclamadas reformas militares de la década de 1970, señaló en un testimonio el desencanto y la amargura por su expulsión del seno de la intervenida institución judicial (1978). En este contexto vemos la lógica judicial estatal en continua tensión con elementos de una sociedad profundamente atravesada con elementos de una precaria democracia que induce a la violencia.

[ 495 ]

La contradictoria y conflictiva historia jurídica, judicial y política, del país tuvo otro momento de lucidez introspectiva con la V Conferencia de Derecho y Desarrollo realizada en Lima en 1980, organizada por el Consejo Latinoamericano de Derecho y Desarrollo. En dichas disertaciones la promoción de los cambios institucionales y políticos a la estructura y cultura judicial sostuvieron propuestas variadas y contradictorias para superar las brechas profundas de la administración judicial con las necesidades de la sociedad. Luis Pásara (1982; 1984) o también Teresa Ciudad y Alonso Zarzar (1984) planteaban no solo la insuficiencia de la justicia estatal sino la propia ilegitimidad de su existencia. Esta tendencia crítica a la justicia estatal se ha reafirmado desde entonces con mayor fuerza.



[ 496 ] En todo caso las reformas practicadas desde antes del régimen militar velasquista hasta el régimen fujimorista contuvieron este principio que, aunque debía salvarse en teoría, nunca funcionó en la práctica: la separación formal de poderes y la imparcialidad a la hora de administrar justicia resultaba menos aparente que la arbitrariedad y el abuso especialmente contra los opositores al régimen. En este sentido la promesa fundacional de la justicia, que debía responder a la garantía de las separaciones del poder político y al criterio de imparcialidad que debían servir a su vez para la regeneración de la sociedad encarnada en un poder judicial, nunca funcionó (Meza 2013). Este garantismo abarcaba no solo el principio de una institucionalidad inmaculada sino el respeto a sus hábitos y sus prácticas. A contracorriente de esta posición, diversos estudios tomaron en cuenta que el espacio de la administración de justicia había sido abierto merced a las reformas antioligárquicas pero al mismo tiempo, sostuvieron que no podían ser llenadas por el Estado en el espacio rural y urbano marginal. Uno de esos estudios fue el de Hans Jürgen Brandt (1990), que desde las críticas hechas al poder judicial en la década de 1980, proyectó una imagen distinta de los jueces de base del Estado (los jueces de paz no letrados). En resumen, Brandt constató que los jueces de paz no letrados coincidían con las prácticas judiciales populares, opinión que reafirmó además en un trabajo previo (1987) resaltando especialmente el carácter poco conflictivo de las personas con los intereses de sus comunidades y el carácter contradictorio de esas prácticas con las del poder judicial. Vale mencionar sin embargo que la ONG DESCO había anticipado estos resultados en la década de 1970. Otro texto de referencia lo constituyó también el de Ana Teresa Revilla y Jorge Price (1992), donde analizaban las prácticas informales de la población y su relación con el Estado, poniendo énfasis en la imbricación existente de ambas prácticas judiciales (formal e informal) con el modo de ejercer el poder en el Perú.

Otros textos han remarcado con indicadores económicos-sociales, cantidad y calidad de casos criminales procesados en el Poder Judicial desde 1960, la deficiencia de los medios judiciales estatales para procesar transgresiones y acordar daños y reparaciones. Aquí se expone, además, el escaso dominio social o incapacidad de una clase social “dominante” post-oligárquica para construir órdenes eficaces bajo el mandato de la ley (Chávez 1995). La creciente inseguridad de la sociedad peruana asociada a la inoperancia de los mecanismos judiciales, a la insuficiencia de los marcos jurídicos para controlarlo, incentivó el montaje de mecanismos más represivos y violentos de control social. Esta explicación incidía, sin embargo, en la realidad de una

coyuntura marcada por la ineficacia, los altos costos, la falta de acceso y la corrupción de la administración de justicia agudizada por la crisis y agotamiento de un poder y unas tradiciones oligárquicas extinguidas con las reformas velasquistas. Se incidía, además, en que las acciones extralegales e ilegales que poseía especialmente el poder local y sus intermediarios (gamonales, mistis y comunidades campesinas) ejecutaban con más eficiencia y control lo que el Estado no podía en sí mismo asumir, asomando nuevamente la incapacidad de las clases dirigentes y nuevas élites políticas para construir un modelo hobbesiano de Estado. En su lugar emergieron autoridades débiles, desprestigiadas y/o corruptas, incapaces de canalizar los vacíos de poder y las demandas de la población, desbocando una violencia que hasta entonces había sido contenido por los viejos poderes locales. Los trabajos de Luis Pá-sara muestran estas incapacidades e inviabilidades institucionales judiciales, en un marco social reformado pero siempre desigual y excluyente. De allí y a contracorriente del *establishment* político e intelectual y jurídico sentó la necesidad de abolir al Poder judicial y “socializar” la facultad de administrar justicia en la sociedad.

En este escenario, negativo para la administración de justicia estatal, se subrayaba al mismo tiempo, la profundidad de las brechas culturales existentes entre las prácticas judiciales formales e informales, que enrostraban además desigualdades y exclusiones persistentes con altas dosis de violencia dentro de ellas. La hipótesis sobre el colapso del orden oligárquico y el rápido agotamiento de los mecanismos institucionales estatales post-oligárquicos para recuperarlos, plantearon entonces la necesidad de crear un nuevo pacto social para instaurar una nueva institucionalidad de la justicia basada en principios constitucionales y derechos humanos universales. ¿Qué se ha entendido desde entonces como implementación de un pacto social de lo justiciable basado en la constitución y en principios universales de derechos humanos?

[ 497 ]

El estudio de la justicia en el Perú se preocupó por remarcar el carácter institucional de la justicia, por conocer mejor los hábitos, prácticas y sentimientos que envuelven a la institución judicial estatal y la forma como se pueden mejorar y hacer extensibles al resto de la sociedad. El Gobierno Revolucionario de las FFAA y sus ideas reformistas en la década de 1970 probaron, por ejemplo, que las reformas judiciales eran, al menos en la retórica, la promesa por un orden justo a largo plazo, un medio que podía usar para dominarla. Se valió para ello de comisiones de estudios y reformas de la justicia formal e informal.

Esta tendencia se reforzó más en la década de 1990 con el régimen fuji-morista. El modo de administrar justicia eficaz y eficientemente se hizo más evidente con la idea de que reformar el poder judicial mejoraría la justicia y hasta la economía en el país. Se hicieron comisiones de reforma desde 1996 y sus resultados teóricos y conceptuales, por lo menos los más aparentes, se vieron mejor en documentos publicados por el Poder Judicial, cuya realidad es traducir la subordinación hacia el poder político en forma de buenas intenciones de reformas.

[ 498 ]

En otra vertiente de la comprensión de la justicia, la que no controla el Estado, la vertiente popular de su administración ha destacado mejor las distancias y contradicciones que envuelven a esta justicia frente a la cultura judicial oficial y formal estatal. Las instituciones judiciales y académicas del derecho, y las propias ciencias jurídicas, aceptan estas apreciaciones e incorporan, en un continuo proceso de renovación y adecuación de reglamentos, jurisdicciones y estructuras de funcionamientos institucionales y legales, los conocimientos y experiencias de las diversas voces de la sociedad, especialmente para atender las demandas de los usuarios. La Constitución Política vigente desde 1993 reconoce aparentemente este derecho (art. 149). El derecho de la población para administrar su propia justicia en casos de menor cuantía existe, pero subsiste también la creencia de cómo supeditar esas expresiones extrajudiciales autónomas dentro de un campo de contención de desvíos de la administración de justicia, que opera al margen de la constitución y los derechos fundamentales. Como dimensión auto-referenciadora de su propia legitimidad, la justicia oficial soslaya del debate académico y político la legitimidad de esta otra justicia en la sociedad. Algunas ONGs como DESCO (1977) y CEDYS (1979), ambos no publicados, pasando por el ya mencionado Hans J. Brandt, Antonio Peña Jumpa (1998) y Raquel Yrigoyen, han proclamado esa natural inclinación de lo que Alberto Binder ha llamado “la lucha por la legalidad en una sociedad desigual”. La tesis subyacente en estos estudios, a diferencia de los estudios de sociología y antropología jurídicas, tienen una cualidad distintiva y es ver cómo la población hace de una práctica judicial una proyección de servicio eficiente como traducción efectiva del dominio y control social en oposición al del Estado. Esta situación hace que el concepto de justicia tenga un sentido expresamente político y abre un espacio propio para la construcción del poder desde abajo. Lo que suele convertirse en el ámbito forense y sociológico en un problema de peritos y técnicos por regular transgresiones, aquí se convierte en una lucha por obtener un derecho político y por el que vale la pena incluso movilizarse.

Los estudios etnográficos han contribuido mejor con acercarnos a la problemática judicial desde fuera del sistema legal. Este es un reconocimiento de experiencias judiciales que constituyen órdenes alternativos y justos. Toman para este propósito varios puntos de análisis: justicia de paz, resolución de conflictos, seguridad y violencia cotidiana. Sus conclusiones al respecto son decisivas para la comprensión de los mecanismos que ha empleado la población cuando ha sentido que el Estado y sus servicios de justicia no llenaban sus expectativas. La diferenciación entre aparato judicial estatal y justicia no estatal se convierte en expresión de conflictos entre Estado y sociedad, lo que obliga a revisar la construcción no igualitaria y excluyente de las instituciones jurídicas políticas. Sobre esta base se hacen los estudios de los jueces de paz de David Lovatón Palacios y Luis Puentes del Barrio. Esta línea de especialización ha realizado estudios de una antropología jurídica, entre quienes destacan Ana María Vidal y Ana María Tamayo Flores, especialmente con estudios sobre el funcionamiento de la ley en los Andes. Los estudios de Antonio Peña Jumpa y Oswaldo Torres han incorporado también el análisis de lo judicial al campo más concéntrico de la antropología social.

Antonio Peña (1998) estudió la justicia impartida en la comunidad campesina de Calahuyo en Huancané (Puno). Afirma que la síntesis entre derecho y orden jurídico comunal se estructura desde la organización familiar y comunal, la misma que genera un espacio judicial y jurisdiccional propio para la sociedad local, con elementos que le dan particularidad y diferenciación identitaria frente a una justicia estatal, reforzando con ello el poder y el orden local. Oswaldo Torres (1995) investigó la justicia de las comunidades campesinas de Huayanay, Huandunga y Retama en Junín, y concluye que estas prácticas jurídicas provenientes de ancestrales herencias prehispánicas (inca), al estar marcadas por la pobreza, dan un soporte real a las prácticas locales de justicia frente a la insuficiencia y corrupción del Estado. Torres reafirma así la tesis del Perú jurídico formal y real expuesto por el alemán Hans Jürgen Brandt.

[ 499 ]

El problema de los estudios de este tipo residen en todo caso en el dualismo funcional y excluyente de la justicia informal, llamado más a ser un mecanismo de compensación de la justicia estatal porque genera problemas para quitar la legitimidad del Estado sobre la sociedad, especialmente porque considera que el desfase entre Estado y sociedad debe ser superado por el Estado a partir del reconocimiento de la inserción de las prácticas judiciales locales en su seno. Brandt, Revilla y Price se remiten al supuesto que en estos mecanismos alternativos de justicia, al estar determinados por motivos culturales,

especialmente por estar al margen del Estado, se resolverían con puentes jurídicos que obliguen al Estado a asumir experiencias populares dentro del orden jurídico formal. No reconocen que estas poblaciones puedan conocer y usar medios jurídicos formales e informales para resolver sus propios conflictos sin subordinar necesariamente sus valores con los valores representados por el Estado, vinculado teóricamente en la defensa de los derechos humanos. Esto y la limitación que les impone la legalidad formal para ejercer su violencia no son explorados en todas sus consecuencias políticas. Tampoco resuelven si toda experiencia jurídica y judicial informal o popular debe formar parte de un bagaje que el Estado puede aceptar como parte de su propio ordenamiento, sabiendo sobre todo los límites que imponen doctrinas universalistas como el de los derechos humanos.

[ 500 ]

Otras limitaciones esbozadas desde la antropología y sociología jurídicas es que no abordan el carácter transfronterizo de una cultura judicial local. En los tiempos de la globalización hay más factores externos de injerencia y de difusión de lo local que los que había antes de esta época. Los efectos de la globalización sobre la sociedad peruana influyen decisivamente en las culturas jurídicas y judiciales locales y populares, los que debilitan la propia legitimidad del Estado sobre la cultura jurídica y judicial local. La interpretación tradicional de que a más aislamiento de una cultura local y tradicional frente a la cultura oficial se debilita ante la evidencia de que esto no es así y que quizá nunca fue así. Los “débiles” de la sociedad han generado en este sentido siempre mecanismos de resistencia y adaptación que hoy en día amenazan más eficazmente al Estado (véase los movimientos a favor del medio ambiente o los derechos humanos). En este contexto muchas acciones que se nos presentan como violencia nos deben remitir a valorar y analizar las expresiones de justicia local. Los “ajusticiamientos” violentos o los “juicios populares”, como los que se realizaban en localidades dominadas por Sendero Luminoso, por citar solo uno de los espacios donde operaba un poder no estatal, funcionaba porque se hizo popular en determinados momentos y porque sus acciones denotaban justeza, racionalidad, conveniencia o práctica épica en el sentir de la gente.

Esto nos remite entonces a uno de los escenarios privilegiados del desempeño de la justicia judicial y, específicamente, de la justicia detentada más allá de las fronteras del Estado, marcados por la violencia que por otro lado era consentida como dominio legítimo de una fuerza ordenadora no estatal. La violencia representada por el PCP Sendero Luminoso, el MRTA, los comités

de autodefensa y las organizaciones clandestinas y paramilitares vinculados a órganos de represión estatal, sentó escenarios de competencia no en el orden de la legitimidad de sus acciones sino en la sustitución del propio sistema judicial estatal. La crisis del sistema judicial con su horizonte social de un orden justo y una seguridad pública cierta, con una autoridad estatal responsable con su comunidad, colapsaron por razones ideológicas o pragmáticas con la violencia de esas décadas. La crisis estructural y de representación real y formal del Estado para repartir bienes, beneficios, daños, reparaciones y responsabilidades creó condiciones para hacer de la violencia social un escenario propicio para organizaciones paramilitares que recogían el descontento social del régimen estatal. Las prácticas judiciales violentas se amoldaban a veces a las instancias aceptadas como eficaces por la sociedad. Esta crisis no desalojó del todo a la violencia estatal de las localidades, solo los reubicó como un sujeto en competencia con otros poderes fácticos y armados a los cuales había que ceder el espacio por lo menos en esos momentos. El Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP SL) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) fueron las expresiones más acabadas para crear situaciones de empoderamiento paraestatal y de conflicto organizado contra cualquier poder que se les opusiera, y para hacerlo les era muy funcional el uso de la violencia ideológica, pero también la violencia establecida en la sociedad. A la luz del *Informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación Nacional* se puso en evidencia la incapacidad del Estado para dominar efectivamente un espacio social y geográfico liberado de su autoridad y también de su propia violencia, con el agravante de que cuando intervenía agudizaba más la violencia utilizada por los grupos armados.

[ 501 ]

## **ORDEN, SEGURIDAD Y AUTORIDAD COMO ESPACIOS DE PODER, JUSTICIA Y VIOLENCIA**

La justicia es dar a cada quien lo que le corresponde según el contexto de la sociedad donde funcionan conceptos fundamentales del orden, seguridad y autoridad. Estos conceptos se hacen comprensivos porque la justicia y, específicamente la administración de justicia por sus medios judiciales, que es como las personas juzgan a los hombres en función de sus errores y transgresiones, impone sanciones, reparaciones y castigos a los infractores. Con ello se espera recuperar el sentido de la convivencia pacífica (Meza, 2013). Los estudios sobre cómo administrar justicia han observado que dar a cada quien lo que le corresponde es una forma de reproducir una legitimidad que paci-

fique la convivencia dentro de la sociedad, convivencia que se puede dar en términos si es que no violentos por lo menos reducidamente violentos a través de la interrupción de la cadena de venganzas mutuas (Tubino, s/f). Desde una perspectiva normativa del derecho, la justicia es posible si la norma que gobierna a la sociedad se ajusta a algún sentido integrador de la misma. Por eso la justicia como postura de valor adquiere sentido como práctica real si se encuadra en estos tres espacios básicos de organización de la sociedad: orden, seguridad y autoridad.

Orden, seguridad y autoridad aparecen no solo como categorías que construyen distintas formas de dominio social sino también como categorías que señalan espacios de acción o esferas de consensos donde la justicia se hace evidente. John Rawls (1993) emplea en este sentido la idea del orden como pacto social primordial que funda sociedades gobernadas por la justicia traducida como imparcialidad o trato de todos los iguales ante la ley. Para Michael Walzer (1997), la idea del orden justo es también válida pero se afianza más y mejor si traduce la igualdad simple de todos ante la ley y en función de los diversos significados que la noción de justicia tiene entre muchas culturas diferentes. En última instancia la justicia en esas sociedades busca los mismos objetivos del orden y lo extiende además a otras esferas como la pertenencia, la seguridad, el bienestar, el dinero, la mercancías, el cargo, el trabajo duro, el tiempo libre, la educación, el parentesco y el amor, la gracia divina, el reconocimiento y el poder político.

[ 502 ]

La justicia a través del orden, la seguridad y la autoridad son válidas por tanto en el Poder Judicial, en regiones dominadas por la justicia popular comunitaria, e incluso en regiones donde Sendero Luminoso ejerció algunas veces las funciones de juez. En cada uno de ellos la distinción de orden, seguridad y autoridad ordenaba un concepto diferente de justicia que perseguía al poder dominante, no en función solamente de ella misma pero sí como expresión última de algún orden, tal como proponía Rawls, o de la justicia como un valor policultural, más o menos como lo establece Walzer. En todo caso, cuando John Rawls (1993) dice que la justicia solo funciona congruentemente en la medida que los medios y operadores que administran justicia retroalimentan la certidumbre del orden socialmente establecido entre todos sus miembros, es porque la clave que valida todas las prácticas judiciales que hemos mencionado tienen la capacidad de integrar a la sociedades mediante el poder del pacto o el consenso. En nuestro caso los principios de orden, seguridad y autoridad que dan cohesión a la sociedad peruana se exponen en



los hechos judiciales, no solo porque son pactados sino porque resultan aceptables según el contexto social donde funcionan, y esto se manifiesta mejor en la aceptación de sus resultados por parte de la propia gente que avala esos resultados en su vida diaria (en los términos de una hegemonía). La justicia como ideal funciona porque tiene capacidad para ordenar y resolver conflictos y diferencias cotidianas dentro de la sociedad, y más aún, porque tiene la capacidad de ritualizarlos como elementos necesarios de su supervivencia. De este modo lo vemos cuando los medios judiciales y sus operadores administran justicia con los jueces en el orden formal; o, cuando los mandos políticos militares senderistas administran justicia en una zona que dominan; o, cuando vemos a la propia población actuando en un ajusticiamiento en plaza. En todos los casos los conflictos entre los miembros de esa sociedad son reordenados en función de los valores y modalidades aceptadas dentro de esas sociedades. Allí se reafirman las prácticas realmente existentes de justicia dentro de las concepciones más profundas que se tienen de ella. Es esta justicia, atravesada por las violencias, que rigen la integración de la sociedad que las aceptan, reactualizan el poder, refuerzan los símbolos de ritualización o disminuyen también el valor de los mismos cuando dejan de ser eficaces.

En el caso de sociedades modernas y democráticas, donde existe un poder judicial con fundamento en los derechos humanos, la justicia inserta una noción de orden basado en la libertad y en la igualdad. En este caso la igualdad como inclusión absoluta ante la ley, debería expresar el orden legal prevaleciente en una sociedad, cuyo soporte principal debe ser la imparcialidad como principio de legitimidad del orden. En este sentido el orden existe porque hay un equilibrio indispensable entre la igualdad de todos sus miembros, sin importar su condición de clase, género, raza o etnia con el ejercicio de sus derechos plenamente reconocidos. ¿Hasta qué punto esto último puede ser así, pensando especialmente en órdenes democráticos en los países occidentales? Puede que esto sea así pero el concepto de justicia como equivalente a ley (sobre todo la ley basada en los derechos humanos) tiene evoluciones y contradicciones que confronta la consistencia de esta ecuación ideal con la dura realidad de la sociedad, como por ejemplo en los EEUU de América, donde las sanciones altamente represivas que guarda a la población penal más alta del mundo, con su gran cantidad de condenados a muerte, estima que la mayoría de sus reos son poblaciones de origen afroamericano frente a otros grupos étnicos, y especialmente frente a quienes manejan el poder en ese país, identificados con un poder de origen blanco; o, en el contexto de una democracia tan precaria como la peruana, donde la ejecución



[ 504 ]

ilegal de víctimas por violencia del Estado, estimadas en el contexto del conflicto armado interno por la CVR como una población mayoritariamente indígena (quince mil desaparecidos o 61% del total de víctimas del Estado ejecutadas bajo esta modalidad), motejaban el ejercicio de esta violencia del poder centralizador limeño no solamente como necesaria sino justa contra las poblaciones indígenas de las provincias (Vol. 1 cap. 3). En todo caso el carácter desigual del ejercicio de una justicia basada más en aspectos muy represivos como en los EEUU o de una justicia basada menos en el respeto de una legalidad, no reconoce en el fondo el sustrato de las desigualdades étnicas que se han estado produciendo en ambos contextos, conceptos falsos de justicia igualitaria basados menos en derechos humanos y democracia que en privilegios de grupos, porque lo que ha existido en última instancia ha sido precisamente todo lo contrario: violencias empoderadas dentro del seno de supuestas democracias igualitarias sobre la base de desigualdades étnicas, sociales o de género. Esto en contraste con sociedades tradicionales donde la existencia de la ley no ha sido el fundamento del orden, la justicia no ha dejado de poseer un principio de imparcialidad para la aplicación de leyes que si bien sancionaban la desigualdad se reconocía por lo menos la existencia de la misma. Los efectos derivados del reconocimiento de los privilegios tradicionales y del poder hegemónico que han tenido las élites o noblezas dominantes a lo largo de la historia humana, por derechos de conquista o de explotación social y política excluyente, no les impidió ejercer en medio de las desigualdades sancionadas legalmente el ejercicio del principio de imparcialidad, un soporte básico en la existencia de la justicia. En sociedades como Sudáfrica o en la América virreinal las desigualdades produjeron subordinación y dominación pero no más violencia que la que existiría luego de las independencias. En todo caso la legitimidad de la desigualdad no es un obstáculo para el ejercicio de la imparcialidad. Dado que la desigualdad del orden social no impide el ejercicio de la justicia, como también lo han demostrado las castas de la India durante los siglos previos al colonialismo británico y a la independencia republicana, lo que confiere legitimidad en el ejercicio de la violencia es la intención de no romper las garantías del cumplimiento del orden para el equilibrio social. De allí que más importante incluso que la igualdad en sí es la imparcialidad, fundamento básico del cumplimiento de justicia. El “orden” es “justo” no por el valor jurídico en si sino y esencialmente por la aplicación consensuada de las desigualdades existentes en la realidad de cada sociedad. Pero así como las desigualdades pueden fundamentar inequidades sociales, dominación y oprobio en el mundo moderno, también pueden ayudar a nivelar derechos

de los que menos han tenido en las sociedades desiguales, específicamente para obtener una igualación de oportunidades; por ejemplo, en los discapacitados o en la discriminación positiva para las poblaciones aborígenes que han sufrido discriminaciones estructurales, la desigualdad para ofrecer más oportunidades que el promedio común compensa las injusticias de siglos de opresión y exclusión. Allí entendemos cómo la justicia que hace distinciones en unos casos y que en ciertos aspectos aparecen como muy conservadores de ordenes tradicionales injustos, puede al mismo tiempo ser muy subversiva en la transformación de esos mismos órdenes. Transformar, por ejemplo, el criterio de equidad e inequidad en función de valores que amplíen y mejoren el abanico de oportunidades de una convivencia social más pacífica dentro de los valores culturales predominantes es el desafío por buscar un orden justo en una democracia que valore los derechos humanos. En el fondo implica ver cómo los conceptos predominantes de justicia de una sociedad pueden calzar bien con valores democráticos, en la medida que abran posibilidades para motivar la movilización y la afirmación de posturas políticas de justicia diferentes a los conceptos convencionales de justicia y que funcionan dentro de un orden social aparentemente democrático pero que en los hechos no funcionan como tal. En ese aspecto los juristas y jueces son los principales termómetros y cooperadores de las aspiraciones de una sociedad que busca ser más justa y menos violenta.

[ 505 ]

En escenarios donde la violencia se impuso para operar en los términos de una justicia que buscaba satisfacer más allá de la democracia las aspiraciones de una sociedad, el Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL) impuso en cambio un orden muy diferente al que aspiraban las sociedades donde ejercía dominación. En principio porque el orden para SL era una situación transitoria, efímera e histórica. En el razonamiento senderista el orden se asociaba con la petrificación de las relaciones sociales, especialmente la relación entre clases dominantes y dominadas. El orden era perecible ante las fuerzas dinámicas y contradictorias de la sociedad, que buscaba resolver las relaciones de dominio y, con ello, la abolición de la explotación con la erradicación de las estructuras sociales desiguales. La abolición del orden establecido solo tiene sentido si este propósito está inmerso en una lucha para suprimir el dominio de clases. Esto supone crear otro orden llamado “revolucionario”, donde los residuos del antiguo orden eran excluidos. El nuevo “orden” de Sendero era, sin embargo, inestable porque sus necesidades revolucionarias lo llevaban a un ejercicio permanente de la violencia. En la teoría y en la práctica la violencia de Sendero era un papel supuestamente dinamizador de la historia

conducente al comunismo, el propio sentido de la justicia como estabilizador del orden social no tenía espacio como ideal ni como práctica revolucionaria de la justicia, menos aún como entidad autónoma movilizadora, ella misma era suprimida con la noción de una sociedad sin clases. Estas funciones ideológicas y ritualizadoras de la revolución violenta desaparecía a la justicia, que solo aparecía como una entidad subordinada estratégica y tácticamente a los imperativos superiores de la revolución (CVR, 2003). De allí la imposibilidad de transformar genuinos deseos y sentimientos de justicia de sectores especialmente juveniles insertados muchas veces en el proyecto senderista en una auténtica movilización por la justicia social.

[ 506 ]

En las sociedades que se hallan fuera del régimen jurídico del Estado moderno y formal el orden puede aparecer en cambio como nichos de caos y desorden, especialmente a los ojos de los juristas y politólogos. Para la antropología la cuestión del orden en las sociedades segmentarias y sin estado, donde la ley o incluso la tradición no existen como elementos hegemonezadores, organizadores y cohesionadores del poder político, el orden tiene mucho sentido en dos dimensiones: la guerra y el intercambio de productos y valores (Gellner, 1997; Clastres, 1981). En las sociedades sin estado y en situación permanente de guerra, la cohesión de los grupos en clanes y jefaturas ajusta sus necesidades y sus valores en función de mantener y resguardar sus espacios territoriales con la integridad de sus miembros. En el caso de sociedades sin estado que sobreviven en función de intercambios y comercio, la cohesión de los grupos exige ajustar sus necesidades y valores a las condiciones de paz y estabilidad la mayor parte del tiempo posible. El equilibrio y la paz social son bases de la justicia sin mediaciones estatales y enlazadas más por las necesidades por resolver los conflictos dentro de parámetros, reglas y rituales establecidos (Glukmann 1978). El orden aparece como una entidad difusa, variable y compleja como para ser encasillada en un solo esquema; no traduce necesariamente un orden político coercitivo predominante sino una variedad de formas y dominios sociales compartidos y cruzados que se garantizan mutuamente las soluciones de sus conflictos y diferencias.

La seguridad es la búsqueda de preservación del orden, ello equivale a decir que todos tienen un lugar establecido en la estructura social que no los excluye de ningún derecho o beneficio: la imparcialidad del orden garantiza y hace predecible la permanencia de los sujetos en la sociedad. En las sociedades democráticas y modernas esta permanencia lo señala la ley, ella es la garantía indispensable del orden jurídico como el modo indispensable

de dominio social y político. La seguridad no se justifica por sí misma, esta se mantiene en función del mantenimiento del orden y si los valores que gobiernan y dan seguridad a una sociedad no se legitiman, el criterio de seguridad difícilmente podrá proteger aquellos “bienes” que la ley considere valioso preservar para la convivencia social; por ejemplo: la deslegitimación del sentido de propiedad de la hacienda en el periodo del gobierno militar del 1968 a 1975 avaló las expropiaciones de estos bienes por conveniencia de la utilidad social. Por eso en teoría jurídica las leyes como sinónimo de seguridad de bienes y valores pueden ir cambiando a través del tiempo sin crear ninguna crisis política o social. La realización de la justicia en las sociedades modernas exige en todo caso decidir qué valores sociales son protegidos y merecen “seguridad” y cuáles pueden ser cambiados en función de esa seguridad, si no existe la legitimación indispensable (Curbet, 2003). La justicia de estos valores convertidos en el derecho como “bienes protegidos” encierra profundos contenidos culturales que debemos revisar continuamente porque en ellos se ratifican las formas predominantes del orden y la justicia. Sin embargo, hay también los “casos judiciales límite” que establecen tensiones entre la congruencia del discurso oficial del orden y los actos que alteran las convicciones de los miembros de la comunidad sobre la conveniencia del mantenimiento de ciertos bienes y valores; por ejemplo, la pena de muerte como medida de protección individual o colectiva en los periodos de inestabilidad y crisis social (Curbet: 19-21). El espacio de la práctica política y los medios de comunicación juegan también un papel alternador en la creación de discursos que alteran la convicción de la legitimidad del orden y sus valores vigentes, haciendo del discurso jurídico un discurso político que enmarca la actuación de la justicia como valor y como práctica judicial dentro de la esfera de la seguridad.

[ 507 ]

Otra vez volvemos al caso del PCP SL para analizar cómo funcionaba esta noción en el ámbito de su administración de justicia: la prioridad era mantener la continuidad de la “guerra revolucionaria”. La noción de seguridad adquiriría aquí sentido como un establecer quiénes eran sus adversarios reales y potenciales (principio de exclusión del contrarrevolucionario). La delimitación amigo/enemigo, asume aquí su definición política más pura (Schmitt, 1985). Con esta lógica extrema la disposición de todos aquellos que no solo luchaban contra la revolución sino de aquellos que no mostraban interés por estar de su lado eran considerados enemigos del partido y del pueblo y merecían ser castigados. En sus espacios de dominio muchos aspectos de la justicia senderista, especialmente en los actos de ajusticiamiento, reflejaban

esta necesidad de eliminar al enemigo interior, encubierto o traidor, no solo para cuidarse a sí mismos sino para exponer al peligro a los que amenazan su revolución. La seguridad de SL reafirma la continuidad de la revolución como destrucción de un orden y la formación de uno nuevo, excluye por definición a sus adversarios y reclama para sí mismo disciplina de acción, pensamiento y sentimiento. La justicia del Sendero asumía el valor de la seguridad como una práctica preventiva contra la traición y la delación, pero también disciplinaba a sus miembros y a la población que sojuzgaba. No obstante, no era el único modo como SL asumía su seguridad. También ofrecía medidas no extremas de ajusticiamiento para recuperar en términos de gobernabilidad la tranquilidad de la población para su propia seguridad y paz local, iba distribuyendo satisfacciones que equilibraran los desasosiegos provocados al interior de las poblaciones que gobernaban, con el fin de mantener al mismo tiempo el estado permanente de guerra hacia afuera.

[ 508 ]

En la justicia popular la seguridad busca preservar una diversidad de aspectos considerados valiosos para la población, entre las principales tenemos las necesidades primarias, como la integridad de la vida, la familia y la comunidad. A estos aspectos se agregan otros que toman forma según el tipo de organización social que da prioridad a la seguridad de sus propios bienes y valores; por ejemplo, para la sociedad campesina la defensa de la tierra y de los cultivos significa proteger sus bienes primarios, por su importancia material asociados a sus significados tradicionales y a sus creencias. La cooperación y la reciprocidad refuerzan con ritos y celebraciones los procedimientos de la resolución de conflictos. En los asentamientos poblacionales urbanos la defensa de las viviendas y los bienes muebles están circunscritos también en las funciones de las organizaciones de defensa y seguridad local. Las redes familiares de cooperación y reciprocidad en la pequeña industria y el comercio también suelen formar redes de solidaridad y confianzas mutuas que permiten solucionar conflictos de modo satisfactorio y con una visión de justicia conmutativa. En estas realidades la seguridad es una constante por establecer en un espacio de convivencia y estabilidad inclusiones y exclusiones, valores compartidos por la comunidad que refuerzan el sentido de la justicia, afirman al mismo tiempo la pertenencia y la solidaridad entre sus miembros. Las acciones de la justicia suelen tener en sus procedimientos una carga mayor de afectividades y sentimientos, que se cohesionan de modo más intenso, mientras que son menos objetivos en normas y reglas; y dan más peso a la salvaguarda física y cultural de la comunidad frente a cualquier amenaza, esto visibiliza con nitidez sus componentes rituales asociados con no pocas dosis de violencia.

Y por último, en el espacio de la autoridad, ella tiene dos componentes: una es aquella que la hace simbólicamente representativa; y, la otra, que la hace ejercitable por un dominio de coerción. La autoridad es legitimada por el poder porque puede ser establecida arbitrariamente o porque parte de un hecho fundacional significativo del orden social que la mantiene en la memoria colectiva de modo permanente (Arendt, 1996). La autoridad se yergue porque es una garantía funcional y simbólica del orden, y porque hace visible la seguridad. La definición de autoridad es por tanto un componente en la formación de la justicia, tanto ideal como por la práctica judicial. La composición integradora de la autoridad juega en tanto función y significado. La *autoridad* en las sociedades modernas ha acentuado más el componente funcional en base a su fuerza coercitiva, no ha disminuido su componente simbólico que es la representación de la soberanía popular entendida como fuerza legítima dada por los miembros de una sociedad a sus representantes ejecutivos, pero el aspecto funcional es el que tiene más peso a medida que se hace menos dependiente de la estructura social de donde emerge. Las instituciones judiciales tienen esta característica, los jueces tienden a aparecer menos dependientes de la sociedad y más funcionales a las instituciones y a las leyes. Su legitimidad se plasma más en saberes funcionales y técnicos que en el arraigo mismo de la idea de justicia, se han convertido en conductores y voces de la legalidad y han disminuido su representatividad ciudadana (Pásara, 1984).

[ 509 ]

En ambos sentidos, coercitivo y simbólico, la autoridad tiene su base en el pensamiento político moderno, traduce la representación de utopías de cómo hacer una sociedad ideal en una sociedad real mediante la razón técnica, social o institucional por el consenso y la violencia. Tanto en el estado moderno como en la ideología senderista el dominio efectivo busca legitimarse por el tipo de proyecto social que se fundamenta en la racionalidad moderna. La legitimidad de la autoridad del poder judicial es analizado en este contexto en relación con estas dos variables: dominio efectivo y su valor representativo. En el caso de SL se puede ver el peso de estos últimos componentes con mayor claridad porque ideológicamente rehúsan a identificarse con cualquier institución. La autoridad de ambos son coercitivos, adquiridos por una ideología y respaldada por las armas, separada de los requerimientos de la población y sustentado en un sentido fundacional de la violencia como realidad social y hasta natural, donde sus decisiones sobre la población que se somete a ellos es legitimado más por estos últimos factores que por las necesidades y deseos de la población. La seguridad y la autoridad para resolver conflictos en un medio

convulsionado por la violencia de otros poderes armados proviene más del contexto ideológico de guerra que por la guerra en sí.

[ 510 ] En la justicia popular la autoridad aparece más ambigua y difusa por varios motivos. Primero, la justicia no es necesariamente una administración formalizada, esto varía según los grados de organización social; segundo, si la justicia es una práctica organizada no es tampoco una práctica autónoma y especializada del resto de actividades sociales; tercero, la justicia no es siempre una actividad que busca propiamente la indagación como fin supremo sino la restitución de la tranquilidad y la seguridad obviando muchas veces el sentido de responsabilidad probatoria; cuarto, en sus componentes procedimentales no se afirman necesariamente un dominio social claro y hegemónico sino solo buscan el mantenimiento de la situación previa a la desestabilización por causa de una transgresión. Muchos componentes de realización de la justicia popular contienen, por esto, lógicas distintas a la probación indagatoria, suprimen al tercero participante en un conflicto de oposición (Foucault, 1991). La autoridad de la justicia popular en este sentido no es necesariamente un tópico de análisis claro y definitorio del tipo de dominio social existente, sin embargo su ausencia, especialmente en los ajusticiamientos en plaza pública, y que son tratados en los medios de comunicación, si bien nos dicen mucho sobre el papel restitutivo de la justicia dicen menos de la autoridad de estos (Ansión, Díez y Mujica, 2000).

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos presentado hasta aquí algunas cuestiones fundamentales de la justicia, el poder y la violencia a través de una revisión bibliográfica, especialmente de la justicia formal y de las tensiones entre administración de justicia y violencia en el Perú; hemos repasado también los soportes conceptuales de tres espacios básicos del ejercicio de la justicia y del poder: orden, seguridad y autoridad que generan desde su formulación espacios para la legitimación de la violencia dentro de la justicia en la sociedad y el Estado. Se ha constatado que en la sociedad peruana los espacios de justicia en medio de las deficiencias del Estado, de la convicción ideológica de los grupos armados subversivos y de la certidumbre transitoria de la justicia popular, el componente de la violencia está siempre presente y responden a dinámicas estructuradas por el continuo movimiento de la sociedad. Al margen de lo malo o nocivo que puede resultar la violencia en sus efectos sociales, no se puede soslayar que



ellas han estado presentes para satisfacer requerimientos de pequeños grupos políticos, sociales y económicos que se han organizado bajo diversas dinámicas (étnicas, clasistas, generacionales, regionales o de género) beneficiando a aquellos que han podido manejarlo de manera conveniente para sus intereses confiriéndoles legitimidad y justicia para sus demandas de poder. Por otro lado, al igual que los grupos de poder han visto en la manipulación de la justicia estatal un medio para conservar sus intereses y privilegios, hemos visto también como Sendero Luminoso era un catalizador de los temores de la sociedad frente al Estado o a los grupos delictivos que acechaban a los diversos componentes de la sociedad, dándose por ello mismo un estatuto de legitimidad temporal al ejercicio de su violencia a través de los ajusticiamientos aceptados siempre en los parámetros de la tolerancia de la sociedad local; y en el caso de la justicia popular, las ritualización catalizadora del ajusticiamiento, para difuminar los temores que amenazan a las comunidades marginales desde el exterior, ha sido también un aspecto definidor de cierta legitimación de la violencia. En ellas la violencia sea de índole política, subversiva o social aparecen como datos esclarecedores de la dinámica estructurante de una realidad de la justicia y de las expectativas que los grupos sociales involucrados en la violencia esperan de alguna justicia o de algún sentido constructivo de la justicia. Esto no asegura de ningún modo una convivencia pacífica permanente pero cataliza temores y expectativas ante la desestructuración social o el inminente colapso de alguna crisis o conmoción social, por lo que esperan recibir compensaciones ante la ausencia de poderes ordenadores supralocales. Igualmente, estas sociedades atravesadas por la violencia esperan recibir seguridades del tipo aunque sea transitorio en los entornos donde viven, sea por los poderes ejercitantes de la violencia o quiénes les delegan ese derecho, poderes que en muchos casos sabemos se mueven en función de las oportunidades de facto en cada sociedad. Acaso esto nos obliga a revisar no solo los términos de observación de las prácticas judiciales estatales o no estatales en el campo sino también nos obligue a buscar las implicancias filosóficas, sociológicas y antropológicas de la violencia dentro de la administración de justicia estatal o no estatal. Estos hechos nos obligan a revisar en última instancia las maneras como los operadores de justicia manejan la tensión entre hacer justicia frente a la violencia y como la justicia puede utilizar la violencia cuando esta se hace tolerable para alcanzar la justicia. El negarse a aceptar la existencia del dato real del ejercicio de la violencia dentro de la justicia y que es aceptada bajo ciertas condiciones como normales dentro de ciertos espacios de la sociedad, nos obliga a sopesar cuál es el verdadero papel que tienen estas prácticas judiciales violentas en cada uno de los regímenes judiciales



estatales y no estatales. Pensar la justicia en función de lo que determina la doctrina de los Derechos Humanos no nos inhibe ni nos desencamina de ver a la violencia como un medio de la justicia, evitar verla en su función judicial resulta en este aspecto no solo teóricamente insuficiente (Tubino, s/f: 12-14) sino que es hasta éticamente irresponsable (Losurdo, 2011). En este aspecto SL nos mostró que el uso de nociones antitéticas de justicia y violencia le sirvió para afianzar durante ciertos tiempos y regiones sus funciones paraestatales o de gobierno, yendo más allá incluso de sus convicciones ideológicas que determinaban que la justicia no existiría si no había sociedad sin clases, situación que aunque nunca se produjo no evitó que ejerciera dominio o control sobre determinadas regiones. La necesidad de pensar que la gente usa transitoriamente la violencia para ritualizar sus ansiedades en cualquiera de sus formas, es decir para hacer justicia y excluir con ello toda posibilidad de regularla desde el poder político central organizado, es una manera de pensar por otro lado que la violencia no es un tema que deba soslayarse en el manejo de la justicia popular; más bien su ejercicio en los ajusticiamientos en plaza nos plantea el desafío de pensar la realidad de la violencia en la justicia para alcanzar una justicia basada en la no violencia.

[ 512 ]

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Ansión, J.; Diez, A. y Mujica L. (editores). *Autoridad en Espacios Locales. Una mirada desde la antropología*. PUCP Fondo Editorial. Lima. 2000,
2. Arendt, H. (1996). “¿Qué es la Autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro. 8 Ejercicios sobre la reflexión política*. Ediciones Península. Barcelona.
3. Binder, A. M. (2001). *Entre la Democracia y la Exclusión: la Lucha por la Legalidad en una Sociedad Desigual* Serie de Fichas para el trabajo universitario. Ediciones del INECIP. Buenos Aires.
4. Borja, J. (s/f) “Seguridad Ciudadana: Un desafío para las políticas locales en Gobernabilidad y seguridad sostenible”, en *Revista Institut Internacional de Governabilitat de Catalunya* 9 (De, 25 de octubre 2014: <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/ceo/article/viewFile/6574/6026>).
5. Botton (2010). *Historia mínima de China*. México DF. El Colegio de México.
6. Brandt, H. J. (1990). *En Nombre de la Paz Comunal. Un Análisis de la Justicia de Paz en el Perú*. Lima. Fundación Friedrich Naumann y CEIJ.
7. Brandt, H. J. (1987). *Justicia Popular. Nativos y Campesinos*. Lima. Fundación Friedrich Naumann y CEIJ.

8. Bustamante Cisneros, R. (1959). *Independencia y Reforma del Poder Judicial*. Lima. 1959.
9. Centro de estudios Derecho y Sociedad (CEDYS). *La Justicia de Paz No letrada*, diagnóstico elaborado en 1979 (no publicado).
10. Chávez De Paz, D. (1995). *Indicadores de Desarrollo Socio Económico y Criminalidad en El Perú*. Tesis para optar el Grado de Doctor en Sociología. Facultad de CC.SS. UNMSM. Lima.
11. Ciudad, T. y Zarzar, A. (1984). “El Juez Peruano en el banquillo”. Consejo Latinoamericano de Derecho y Desarrollo.
12. Clastres, P. (1981). “La cuestión del Poder en las sociedades primitivas”, en *Investigaciones en Antropología Política*. Gedisa Editorial. Barcelona.
13. Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003). *Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación Nacional*. Lima. Volúmenes II, IV, V, VI y VII.
14. Consejo Latinoamericano de Derecho y Desarrollo (1984). *La Administración de Justicia en América Latina*. V Conferencia de Derecho y Desarrollo en San José de Costa Rica en agosto de 1980. Lima.
15. Cotler, J. (1980). *Democracia e Integración Nacional*. IEP. Lima.
16. Cotler, J. (1980). *Estado; Clases y Nación* (varias ediciones), véase también *Democracia e Integración Nacional*. IEP. Lima.
17. Curbet, J. (2003). *Una seguridad ilusoria*. Institut de Ciències Politiques i Socials. Barcelona.
18. Dañino, G. (1996). *Esculpiendo dragones: antología de la literatura china*. Lima. PUCP.
19. Degregori, C. I. (2001). “Perú: Identidad, Nación y Diversidad Cultural” en María Heise (Compilación y edición), *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Ministerio de Educación. Lima (pp. 88-96).
20. DESCO. Centro de estudios y promoción del desarrollo (1976). *Cambios en la administración de justicia. 1968-1975*. Lima.
21. DESCO (1977). *Costos en la administración de justicia. Estudio por convenio de la reforma judicial*. Lima.
22. DESCO (1977). *Justicia fuera del aparato formal*. Lima.
23. DESCO (S/F). *Procesamiento Jurídico de Conflictos Sociales*. Lima.
24. Duby, G. (1997). *Guerreros y campesinos: Desarrollo inicial de la economía europea. 500-1200*. Siglo XXI editores. México.
25. Duran Abarca, W. (1971). *Bases para la Reforma de la Función Judicial*. Lima. Imprenta Editorial Pérez Pacussich.

[ 514 ]

26. Foucault, M. (1991). “Sobre la Justicia Popular. Debate con los Maos”, en *Microfísica del Poder*. Madrid. Ediciones La Piqueta.
27. Fuentes Del Barrio, L. (1997). *Juzgados de Paz en la Costa Norte del Perú*. Lima. Diaconía para la Justicia y la Paz. Arzobispado de Piura y Tumbes. Centro de Estudios y Publicaciones.
28. García Rada, D. (1978). *Memorias de un Juez*. Lima. Editorial Andina.
29. García Rada, D. (1944). *El Poder Judicial. Tesis para optar el Grado de Doctor en Derecho*. Colegio de Abogados de Lima.
30. García Sayán, D. (1979). “Vuelva Usted mañana. Mito y realidad de la Administración de Justicia”, en *Quehacer 1*. Desco.
31. Garmendia, R. (1969). *Reformas en el Poder Judicial*. Lima.
32. Gellner, E. (1997). “La guerra y la violencia”, en *Antropología Política. Revoluciones en el bosquecillo sagrado*. Gedisa Editorial. Barcelona.
33. Gernet, J. (2005). *El mundo chino*. Barcelona. Crítica. 2005.
34. Glukmann, M. (1978). *Justicia, política y sociedad tribal*. Akal Editores. Madrid.
35. Gutiérrez, R. (1889). *Abusos y reformas del poder judicial en todos sus grados*. Lima. Imprenta Universo, Conjunto de artículos compilados en *La Gaceta Judicial*. Lima.
36. Hammergren, L. (s/f). *Quince años de reforma judicial en América Latina: dónde estamos y por qué no hemos progresado*. Departamento de Derecho internacional. OEA. Washington DC. Extraído el 25/10/2014 desde <http://www.oas.org/juridico/spanish/adjusti5.htm>.
37. Heródoto de Halicarnaso *Los nueve libros de historia*. En Educar extraído el 21/10/2014 desde <http://www.educ.ar/sitios/educar/recursos/ver?id=93314>
38. Hobbes, T. *Leviatán*. En El Talón de Aquiles. Portal de recursos para la enseñanza de filosofía. PUCP. Centro de estudios filosóficos. Extraído el 21/10/2014 desde [http://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/sites/eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/files/Hobbes\\_-\\_Leviatan.pdf](http://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/sites/eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/files/Hobbes_-_Leviatan.pdf).
39. Jara, I. y Carrillo, M. (1986). “Poder Judicial: Faustos y Miserias”, en *Quehacer 40*, abril-mayo.
40. Bustamante Belaúnde, A. (1993). *Justicia Alternativa*. Instituto de Economía y Libre Mercado Lima.
41. León Pastor, R. (1996). *Diagnóstico de la Cultura Judicial Peruana*. Academia de la Magistratura. Lima.
42. Jara, I. y Carrillo, M. (1986). “Poder Judicial: Faustos y Miserias”, en *Quehacer 40*. DESCO, abril-mayo, pp. 56-67.

43. Lechner, N. (1986). "Especificando la política", en *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI. Madrid. pp. 1-25.
44. Losurdo, D. *La cultura de la no violencia. Una historia alejada del mito*. Barcelona. Península. 2011.
45. Lovatón Palacios, D. y Otros (1999). *Justicia de Paz. El otro Poder Judicial*. Lima. Instituto de Defensa Legal.
46. Meza, M. (2013). *Justicia y poder en tiempos de violencia. Orden, seguridad y autoridad en el Perú. 1970- 2000*. Lima. PUCP Fondo editorial.
47. Pásara, L. (1982). *Jueces Justicia y Poder en el Perú*. Lima. CEDYS.
48. Pásara, L. (1984). "Perú. Administración de ¿justicia?", en *La Administración de Justicia en América Latina*. Consejo Latinoamericano de Derecho y Desarrollo. Lima.
49. Pásara, L. (1978). *Reforma Agraria, derecho y conflicto*. IEP. Lima.
50. Pásara, L. (1988). *Derecho y sociedad*. Editorial Virrey. Lima.
51. Paz Soldán, L. F. (1925). *La Administración de Justicia en el Perú*. Lima.
52. Peña Jumpa, A. (1998). *Justicia comunal en los Andes. El caso de Calabuyo*. Fondo Editorial PUCP. Lima.
53. Perú. Comisión ejecutiva del Poder Judicial.
54. (1998) *Evaluación y Perspectiva del Desarrollo*. Lima: Secretaría Ejecutiva del Poder Judicial.
55. (1999). *Reforma judicial: mensajes, perspectivas para el tercer milenio*. Lima: Secretaría Ejecutiva del Poder Judicial.
56. (1999). *Reforma judicial: gestión administrativa, soporte de la función jurisdiccional*. Lima: Secretaría Ejecutiva del Poder Judicial.
57. Ramos Núñez, C. (2013). *Historia de la Corte Suprema de Justicia del Perú*. Lima: Fondo Editorial del Poder Judicial.
58. Rawls, J. (1993). *Una Teoría de la Justicia*. FCE. México D. F.
59. Revilla, A. T. y Price, J. (1992). *La administración informal de justicia en el Perú. Posibilidades de integración*. Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente. Lima.
60. Rubio, M. (1999). *Quítate la Venda para mirarme mejor. La reforma judicial en el Perú*. Lima. DESCO. Centro de Estudios para la Promoción y el Desarrollo.
61. Schmitt, C. (1997). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México DF. UAM Azcapotzalco.

62. Schmitt, C. (1985). *El concepto de lo "político"*. Folios Ediciones. México D. F.
63. Silva Sernaqué, S. A. (2002). *Control Social Neoliberalismo y Derecho Penal*. Fondo Editorial UNMSM. Lima.
64. Tamayo, A. M. (1992). *Derecho en los Andes. Un estudio de Antropología Jurídica*. Lima CEPAR (Centro de Estudios País y Región).
65. Torres, O. (1995). *Justicia Andina. Hacia una Antropología Jurídica*. Lima. CONCYTEC.
66. Tubino, F. *El interculturalismo frente a los desafíos del pluralismo jurídico*. En Red Internacional de Estudios Interculturales. PUCP. Extraído el 21/10/2014 desde <http://red.pucp.edu.pe/ridei/libros/el-interculturalismo-frente-a-los-desafios-del-pluralismo-juridico/>.
67. Vargas Viancos, J. (s/f). *Las reformas judiciales en América Latina*. en Tomassini, Luciano y Armijo, Marianela (eds.), *Reforma y modernización del Estado. Experiencias y desafío*, Chile, LOM, 2002.
68. Vidal, A. M. (1990). "Derecho Oficial y Derecho Campesino en el Mundo Andino" en R. Stevenhagen (compilador) *Entre la Ley y la Costumbre. El Derecho Consuetudinario indígena en América Latina*. México. Instituto Indigenista e Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- [ 516 ] 69. Walzer, M. (1997). *Las esferas de la Justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. FCE. México D. F.
70. Whipple (2013). "Carencias materiales, respetabilidad y prácticas judiciales en Perú durante los inicios de la República". *Historia Critica*, N° 49, Bogotá, enero/abril.
71. Yrigoyen, R. (S/f). *Rondas campesinas y desafíos del pluralismo legal en el Perú* en Cardozo Review. Extraído 25/10/2014 <http://www.jus.unitn.it/cardozo/Review/2008/Fajardo.pdf>.

## SOBRE LOS AUTORES

### **CARLOS CARCELÉN RELUZ**

Licenciado en Historia y egresado de la Maestría en Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Máster y candidato a Doctor en Historia de América Latina en la Universidad Pablo de Olavide. Con estudios en Geografía, Ordenamiento Territorial, Planificación y Medio Ambiente. Especialista en Historia de las Religiones e Historia Ambiental y del Clima. Fue investigador del Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, del Proyecto ARCHISS (Archival Climate History Survey) del Programa Hidrológico Internacional de la UNESCO, del Instituto Francés de Estudios Andinos, del Instituto de Investigaciones para el Desarrollo y Consultor del Programa Especial MECEP-Banco Interamericano de Desarrollo en el Área de Promoción de Innovaciones Educativas. Actualmente es Profesor en el Departamento de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

[ 517 ]

### **MANUEL CASTILLO OCHOA**

Licenciado en Sociología, con título de Maestría en Sociología por la Universidad Católica del Perú, y con estudios de Doctorado en el Colegio de México y en la Universidad de Buenos Aires. Se ha desempeñado en diversos cargos públicos, y ha sido investigador social de diversas instituciones y ONGs. Entre ellas se cuentan DESCO, Alternativa, etc. Asimismo ha realizado docencia universitaria en diversas universidades nacionales (públicas y privadas) y del extranjero. Ha publicado numerosos artículos de su especialidad en variadas revistas y también diversos libros sobre análisis social, historia política, grupos de poder, instituciones, epistemología, etc. Ha sido decano regional del Colegio de Sociólogos del Perú. Actualmente se desempeña como docente universitario en diversas instituciones universitarias de postgrado. Su último libro trata sobre las ciencias sociales en el Perú, en el que realizó una compilación juntando a diversos autores nacionales especialistas en el tema.

**RICARDO CUENCA**

Investigador principal del Instituto de Estudios Peruanos (IEP), profesor principal de la Facultad de Educación de la Universidad Peruana Cayetano Heredia, Consejero del Consejo Nacional de Educación y Presidente de la Sociedad de Investigación Educativa Peruana (SIEP). Previamente fue Presidente de Foro Educativo, responsable del componente de investigación del Programa Regional de Políticas para la Profesión Docente de la Oficina Regional de Educación de la UNESCO para América Latina y el Caribe (OREALC) y coordinador del Programa de Educación de la Cooperación Alemana (PROEDUCA-GTZ). Actualmente lidera un proyecto de investigación comparada sobre educación superior e inclusión social. Entre sus últimas publicaciones destacan “Etnicidades en construcción. Identidad y acción social en contextos de desigualdad”, “Educación superior, identidad y movilidad social”, “Las posibilidades del desarrollo inclusivo: dos historias regionales” (en coautoría con Roxana Barrantes y Jorge Morel) y “Las desigualdades en el Perú: balances críticos” (en coedición con Julio Cotler). Es psicólogo social. Realizó sus estudios doctorales en educación en la Universidad de Kaiserslautern y la Universidad Autónoma de Madrid.

**CARLES FEIXA**

[ 518 ]

Catedrático de antropología social en la Universitat de Lleida. Doctor por la Universidad de Barcelona y Honoris Causa por la de Manizales (Colombia). Ha sido profesor visitante en Roma, México, París, California en Berkeley, Buenos Aires, Santiago de Chile y Newcastle. Se ha especializado en el estudio de las culturas juveniles, llevando a cabo investigaciones sobre el terreno en Cataluña y México. Se ha interesado por temas como la violencia, la ciudad, el deporte, la memoria oral, la inmigración, los movimientos sociales y las ciberculturas. Entre sus libros podemos destacar *De jóvenes, bandas y tribus* (Barcelona, 1998; 5ª ed. 2012), *Jovens na America Latina* (São Paulo, 2004), *Global Youth?* (London & New York, 2006) y *#GeneraciónIndignada* (Lleida, 2013). Ha sido coeditor de la revista *Young* (Londres/Delhi) y es miembro del consejo editorial de *Nueva Antropología* (México), *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* (Colombia), *Revista Austral de Ciencias Sociales* (Chile), *Mondi Migranti* (Italia), *Analise Social* (Portugal), entre otras. Ha sido asesor para políticas de juventud de Naciones Unidas y vicepresidente del Comité de Investigación Sociología de la Juventud de la *International Sociological Association*. (E-mail: [feixa@geosoc.udl.es](mailto:feixa@geosoc.udl.es)).

**SUSANA FRISANCHO**

Doctora en psicología del desarrollo por la universidad de Fordham, en Nueva York, magíster en psicología y licenciada en psicología educacional por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesora principal del Departamento de Psicología de



la Pontificia Universidad Católica del Perú. Coordinadora del grupo de investigación en cognición, aprendizaje y desarrollo del Departamento de Psicología de la PUCP. Temas de interés: construcción del conocimiento, psicología y educación moral, desarrollo social y de la democracia, desarrollo cognitivo, psicología de la educación, constructivismo y educación, desarrollo del pensamiento político, atmósfera moral institucional, moral y cultura.

### **NORMA FULLER**

Ph.D en Antropología por la Universidad de Florida, Gainesville. Psicóloga Clínica por la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro. Licenciada en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Bachiller en Ciencias Sociales con mención en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesora Principal del Departamento de Ciencias Sociales (especialidad Antropología) de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha publicado los libros *Turismo y cultura. Entre el entusiasmo y el recelo* (2009), *Relaciones de género en la sociedad awajún* (2009), *Jerarquías en jaque. Los estudios de género en el área andina* (2004), *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades* (2002), *Masculinidades, cambios y permanencias. Varones de Cuzco, Iquitos y Lima* (2001), *Hombres e identidades de género. Investigaciones desde América Latina* (2001), *Paternidades en América Latina* (2000), *Identidades masculinas. Varones de clase media en el Perú* (1997), y *Dilemas de la femineidad. Mujeres de clase media en el Perú* (1993).

[ 519 ]

### **PEDRO JACINTO PAZOS**

Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Magíster en Política Social y Bachiller en Antropología por la UNMSM. Realizó sus pasantías de investigaciones en Antropología Urbana en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin (Alemania). Ex Director de la EAP de Antropología y profesor asociado de la misma universidad. También es profesor en la Universidad Ricardo Palma. Ejerce la docencia en la Unidad de Postgrado de Ciencias Sociales de la UNMSM, y es profesor invitado de las Escuelas de Posgrado de la Universidad de San Cristóbal de Huamanga, de la Universidad de Huánuco, de la Universidad Nacional del Callao y de la Universidad Enrique Guzmán y Valle, La Cantuta. Tiene un sinnúmero de artículos científicos publicados en boletines, revistas, libros de investigaciones especializadas. Entre otros destacan: *Micronegocios vs. megamercados. Otros sentidos de identidad, distinción y consumo en los microempresarios de Lima Norte* (2014), *Pobreza extrema y exclusión socio-cultural en el Perú. Una mirada desde Chimbote* (2011), *La idea de cultura desde la ciencias sociales en el Perú* (2012), *Entre la cultura y la civilización: la idea de poder en el contexto mundial actual* (2011).



### **MARIANELLA LEDESMA NARVÁEZ**

Bachiller y Doctora en Derecho por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Realizó estudios e investigaciones en el área de Derecho en la Universidad Pública de Navarra y la Universidad de Salamanca. Profesora en las facultades de derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú, la Universidad de Lima, la Universidad de Piura, la Universidad de San Martín de Porres, la Universidad Femenina del Sagrado Corazón y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Autora de *Jueces y reforma judicial*, *El procedimiento conciliatorio*, *La justicia de paz en Lima*, *Jurisprudencia actual* (tomos I, II, III, IV, V y VI), *Comentarios al Código Procesal Civil* (tomos I, II y III), *La tutela en el proceso civil y Jurisdicción y arbitraje*. Miembro titular del Instituto Iberoamericano de Derecho Procesal Civil, miembro ordinario del Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú y miembro honorario del Colegio de Abogados de La Libertad. Ha sido jueza supernumeraria en lo civil de la Corte de Lima y actualmente se desempeña como Magistrada del Tribunal Constitucional del Perú.

### **JERJES LOAYZA JAVIER**

Licenciado en Sociología y Abogado, Magíster en Sociología con mención en Estudios Políticos y Candidato a Doctor en Ciencias Sociales, con mención en Sociología (Universidad Nacional Mayor de San Marcos). Docente de la Universidad Ricardo Palma y de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Asesor del Tribunal Constitucional del Perú. Director de Actividades Científicas y Culturales del Colegio Regional Lima-Callao de Sociólogos. Ha publicado investigaciones en Perú, Brasil, Chile, Argentina y España en torno a temas de participación política, educación, impacto de las nuevas tecnologías lúdicas y de comunicación juvenil, violencia doméstica, violencia juvenil y movimientos sociales. (E-mail: [mxerxeslj@gmail.com](mailto:mxerxeslj@gmail.com)).

[ 520 ]

### **JOSÉ IGNACIO LÓPEZ SORIA**

Nacido en España en 1937, vive en Perú desde 1957. Tiene estudios de humanidades clásicas, filosofía e historia, realizados en Perú, España y Hungría. Es Licenciado en Filosofía, Doctor en Filosofía, Doctor en Historia y Ph.D en Filosofía. Ha sido profesor y rector de la Universidad Nacional de Ingeniería (UNI) y docente en otras universidades peruanas y extranjeras. Actualmente enseña en los postgrados de la UNI (Modernidad y debate contemporáneo) y de la Universidad Ruiz de Montoya (Relación entre filosofía, ética y política), y dirige en esa misma casa de estudios un centro de investigación sobre la historia de la ingeniería, la arquitectura y la ciencia. De sus numerosos libros, artículos y contribuciones en obras colectivas destacamos *Adiós a Mariátegui* (2007), un libro que piensa y propone herramientas teóricas para pensar el Perú en perspectiva postmoderna. Se estrenó como historiador con la publicación sobre la emancipación y la independencia: su tesis *El pensamiento*

de José Baquijano y Carrillo (1971), y dos libros, *Ideología económica del “Mercurio Peruano”* (1972) y *Descomposición de la dominación hispánica en el Perú* (1972).

### **PAULO HENRIQUE MARTINS**

Profesor Titular de de la Universidad Federal de Pernambuco (Brasil). Doctor en Sociología por la Universidad de Paris-Panthéon Sorbonne. Investigador del CNPQ (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Sociales) de Brasil. Coordinador del Grupos de Investigación NUCEM (Núcleo de Ciudadanía y Cambios Sociales) y ERG (Núcleo de Epistemologías del sur Global). Presidente de ALAS entre 20011-2013. Vicepresidente de MAUSS (Movimiento AntiUtilitarista en las Ciências Sociales), con sede en Francia, entre 2009 y 2013. Autor de numerosas publicaciones, estudios e investigaciones donde aplica la teoría anti-utilitarista del don en vários campos como salud, democracia, poder y desarrollo. Recientemente está profundizando sus investigaciones teóricas y empíricas sobre el pos-desarrollo buscando comprender la crisis del sistema de modernización global y regional e igualmente las nuevas posibilidades que se abren desde nuevas ideas como las del buen vivir y del convivialismo entre otras.

### **JULIO MEJÍA NAVARRETE**

Doctor en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Pontificia de Salamanca. Docente Titular en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Coordinador de la Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder en la Universidad Ricardo Palma. Ha publicado los libros *Sociedad, consumo y ética: el Perú en tiempos de globalización* y *Sociedad, cultura y cambio América Latina*.

[ 521 ]

### **MARIO MIGUEL MEZA BAZÁN**

Doctor y Magíster en Historia por el Colegio de México. Magíster en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Licenciado en Historia por la UNMSM. Docente en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Universidad San Ignacio de Loyola y del Postgrado de Ciencias Sociales de la UNMSM. Ha publicado el libro *Justicia y poder en tiempos de violencia. Orden, seguridad y autoridad en el Perú. 1970-2000*, así como una serie de artículos científicos. Fue ganador del Premio Franklin Pease. G. Y. de la Pontificia Universidad Católica del Perú en el 2009, en el rubro de investigación de Tesis de Maestría en Letras y Ciencias Humanas. Ganador del fondo concursable del IEP a los mejores trabajos presentados en el Seminario Memoria 2011-II, con el tema La experiencia insurreccional del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru.

### **TIRSO ANÍBAL MOLINARI MORALES**

Doctor en Ciencias Sociales-Historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Magíster en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Magíster en Historia por la PUCP. Licenciado en Sociología por la UNMSM. Profesor Principal de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM y Profesor Asociado de la Universidad de Lima (Escuela de Humanidades y Programa de Estudios Generales). Ha escrito *El fascismo en el Perú. La Unión Revolucionaria 1931-1936* (2006; 2009) y diversos artículos científicos universitarios.

### **JARIS MUJICA**

Candidato a Doctor en Ciencia Política, Máster en Ciencia Política y Licenciado en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Investigador especializado en estudios sobre crimen, violencia y corrupción. Ha publicado varios libros y numerosos artículos científicos y recibido el Premio de la IASSCS, la Mención de Honor del Premio Néstor Kirchner, el Premio a la Investigación de la Asamblea Nacional de Rectores, el Premio a la Investigación de la Universidad Católica, entre otros. Ha sido Comisionado de la Unidad Anticorrupción de la Defensoría del Pueblo, Jefe de la Oficina de Asuntos Internos del Sistema Penitenciario, Jefe de la Unidad de Información de la Procuraduría Anticorrupción e investigador para varias oficinas del Sistema de Naciones Unidas. Es profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Investigador Principal del Laboratorio de Criminología Social. (E-mail: [jmujica@pucp.edu.pe](mailto:jmujica@pucp.edu.pe)).

[ 522 ]

### **GONZALO PORTOCARRERO MAISCH**

Profesor Principal del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú Doctor en Sociología por la Universidad de Essex. Profesor invitado en universidades de Estados Unidos, Europa, América Latina, Japón. Autor de una numerosa bibliografía. Su libro más reciente es *Profetas del odio: raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Escribe en el diario *El Comercio* cada quince días.

### **FLAVIO ADOLFO REÁTEGUI APAZA**

Abogado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Maestría en Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Se desempeña como Secretario de la Sala Segunda del Tribunal Constitucional. También es autor de varios artículos en materia de derechos indígenas, entre ellos: “Flexibilización del derecho a la consulta previa”, “El derecho fundamental a la identidad étnica de los pueblos indígenas”, “El derecho a la consulta previa y los supuestos que exigen al Estado obtener el consentimiento de los pueblos indígenas”. Actualmente sus

áreas de interés son el pluralismo cultural, los derechos de los pueblos indígenas y su relación con la gobernabilidad y gobernanza democráticas.

### **JAIME RÍOS BURGA**

Se doctoró en Ciencias Políticas y Sociología en la Universidad Complutense de Madrid. Cursó el Programa de Altos Estudios Internacionales, Sociedad de Estudios Internacionales, Unión Europea. Estudió Sociología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Actualmente se desempeña como Director de la E. A. P. de Sociología y es profesor principal de dicha casa de estudios y del posgrado de esta. Profesor de la Escuela Complutense Latinoamericana-UNMSM. Profesor de la Universidad Ricardo Palma. Miembro de la International Sociological Association. Vicedecano del Colegio de Sociólogos del Perú Regional Lima-Callao. Actual miembro de la Junta Directiva de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Fundador de la *Revista Sociológica. Revista del Colegio de Sociólogos del Perú*. Su último libro es *El quehacer sociológico en América Latina. Un diálogo teórico con sus actores*.

### **GUILLERMO ROCHABRÚN SILVA**

Bachiller, Licenciado y Magíster en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Ha sido docente en el Departamento de Ciencias Sociales de dicha universidad, desde 1970 hasta el 2010. Tuvo a su cargo principalmente cursos en teoría sociológica, sociología económica, diseño de investigación, sociología política y pensamiento social peruano. Fue Director de la revista *Debates en Sociología*. Ha publicado *Socialidad e individualidad: materiales para una Sociología* (1992), así como una nueva edición de la mesa redonda sobre la novela *Todas las Sangres* de 1965 (2000; 2011). Parte importante de sus escritos han sido recopilados en *Batallas por la teoría: en torno a Marx y el Perú* (2007; 2009).

[ 523 ]

### **ADRIÁN SCRIBANO**

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador Principal de CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, donde dirige el Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos. Profesor del Seminario “Teoría social, metodología y epistemología. Cruces y entramados” en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Dicta cursos de posgrado en el país y en el exterior. Dirige la *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Es autor de numerosos libros, capítulos de libro y artículos en revistas nacionales e internacionales.

**TEUN A. VAN DIJK**

Profesor jubilado invitado de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, desde 2014, después de jubilarse como catedrático de estudios del discurso en la Universidad de Ámsterdam. Actualmente vive y trabaja en Rio de Janeiro. Después de sus trabajos en poética generativa y gramática del texto en los años 70, su investigación desde principios de los años 80 se enfocó sobre temas más sociales y críticos, como la reproducción del racismo en el discurso, primero en Europa y más tarde en América Latina, y actualmente en Brasil. También hizo estudios sobre las noticias en la prensa y sobre ideología. Sus últimas investigaciones tratan de las relaciones entre discurso, conocimiento y contexto. Teun A. van Dijk es autor de varios libros en esas áreas, y fundador-director de seis revistas internacionales. Sus últimos libros traducidos en castellano son *Ideología* (2000), *Estudios del discurso* (2001), *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina* (2003), *Ideología y discurso* (2003), *Racismo y discurso de las élites* (2003), *Racismo y discurso en América Latina* (2007), *Discurso y poder* (2008), *Discurso y contexto* (2008), y *Sociedad y discurso* (2008). Teun A. van Dijk, que tiene tres doctorados *honoris causa*, ha dado conferencias en muchos países, sobre todo en América Latina.

**PABLO VEGA CENTENO**

[ 524 ]

Es profesor principal del Departamento de Arquitectura de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y director del Centro de Investigación de la Arquitectura y la Ciudad (CIAC) de esa casa de estudios. Es licenciado en Sociología por la PUCP y doctor en Arquitectura por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Como investigador se ha especializado en estudios urbanos, tanto en los referidos al crecimiento urbano, el uso de los espacios públicos como a los fenómenos de movilidad y transporte. En estos temas ha publicado varios artículos en revistas especializadas y fue editor del libro *Lima, diversidad y fragmentación de una metrópoli emergente* (2009).

**VÍCTOR VICH**

Doctor en Literatura Hispanoamericana por Georgetown University. Es autor de seis libros: *El discurso de la calle: los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú* (2001), *El caníbal es el otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo* (2002), *Oralidad y poder* (2004), *Contra el sueño de los justos: la literatura peruana ante la violencia política* (2009), *Voces más allá de lo simbólico. Ensayos sobre poesía peruana* (2013) y, recientemente, *Desculturizar la cultura: la gestión cultural como forma de agencia política* (2014). Ha sido profesor invitado en la Harvard University, UC Berkeley, UW Madison y en la Universidad de Boon en Alemania. Ha sido miembro del Comité Directivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), asesor de políticas culturales de la Municipalidad Metropolitana de

Lima y miembro del directorio del Servicio de Parques de la ciudad (SERPAR). Ha ganado la beca Guggenheim y actualmente es coordinador de la Maestría en Estudios Culturales en la Pontificia Universidad Católica del Perú e investigador del Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

#### **ANA WORTMAN**

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), profesora de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA e investigadora del Instituto Gino Germani en el Área de Estudios Culturales. Profesora de posgrado en maestrías y especializaciones en Gestión Cultural. Fue becaria de CONICET, senior de CLACSO y actualmente es directora de Subsidios de Investigación para grupos consolidados UBACYT. Ha escrito numerosos artículos en revistas académicas y periodísticas sobre consumos culturales y clases medias. Sus últimos libros son *Construcción imaginaria de la desigualdad social* (2007), *Entre la política y la gestión de la cultura y el arte. Nuevos actores en la Argentina contemporánea* (2009) y *Mi Buenos Aires querido. Entre la democratización cultural y la desigualdad educativa* (2012).

#### **VIRGINIA ZAVALA**

Obtuvo el Ph.D en Sociolingüística en Georgetown University. Actualmente, es profesora principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es autora de seis libros: *(Des)encuentros con la escritura: escuela y comunidad en los Andes peruanos* (2002), *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas* (2004), *Tensiones y desafíos de la educación intercultural bilingüe en los países andinos* (2007), *Decir y callar. Lenguaje, equidad y poder en la universidad peruana* (2010), *Dilemas de la diversidad* (2013) y *Qichwasimirayku: batallas por el quechua* (2015). Ha sido profesora invitada en la Universidad de Pennsylvania y en la Universidad de Wisconsin.



Este libro se terminó de imprimir en mayo de 2015,  
en las instalaciones de la imprenta Servicios Gráficos JMD S.R.L.,  
por encargo del Centro de Estudios Constitucionales  
del Tribunal Constitucional del Perú.





ISBN: 978-612-46954-0-7



9 786124 695407