

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL



**Qaris, machos y cachacos: Masculinidades de los jóvenes
acuartelados posguerra en Ayacucho**

**Tesis para obtener el título profesional de Licenciado en
Antropología Social**

Presentado por

Bach. Jose Ramos Lopez

Asesor

Dr. Lurgio Gavilán Sánchez

Ayacucho - Perú

2022

ÍNDICE

DEDICATORIA	04
AGRADECIMIENTOS	05
RESUMEN	06
IDAS Y VENIDAS DEL TRABAJO DE CAMPO:	
CONFESIONES A MODO DE UNA INTRODUCCIÓN	07
CAPÍTULO 1:	
APROXIMACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS PARA ENTENDER LA INVESTIGACIÓN	11
1.1.Planteamiento del estudio	11
1.2.Anclaje teórico	15
1.3.Estado de la cuestión	35
1.4.Metodología	37
CAPÍTULO 2:	
JÓVENES ACUARTELADOS SITUADOS EN CONTEXTOS DIVERSOS	50
2.1. Ayacucho, sociedad de posguerra	50
2.2. Orgullosos del pasado	56
2.3.Jóvenes acuartelados	67
CAPÍTULO 3:	
SERVIR A LA PATRIA COMO PROYECTO CIVILIZADOR DEL ESTADO PERUANO	76
3.1. Milicias y caudillos como fuerza bélica dispersa	76
3.2. Construyendo una nación por el camino de la guerra y el desprecio	83
3.3. El Servicio militar como productor de sujetos nacionales	91
CAPÍTULO 4:	
CONSTRUCCIÓN DE MASCULINIDADES EN EL CUARTEL “FUERTE LOS CABITOS”	106
4.1. Masculinidad(es) civil(es)	107
4.2. Recluta, sin poder	113
4.3. El Proceso Ritual de la perrada	115
4.4. De civil a militar	124
4.5. “Envarrado”: reinterpretando los sentidos de poder	130

CAPÍTULO 5:	
RELACIONES DE PODER ENTRE MASCULINIDADES Y VIOLENCIA	134
5.1. Más antiguo paga plato	134
5.2. Rango y ascenso	135
5.3. De autoridad pasiva a autoridad radical	136
5.4. Autoridad militar configurada por la cultura local andina	139
CONCLUSIONES	142
BIBLIOGRAFÍA	143
ANEXO	156

A mis padres, Antonio Ramos y Cristina López,
quienes me enseñaron a contemplar la vida a
través de sus ojos.

Agradecimientos

A los profesores de la Escuela profesional de Antropología de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga por sus enseñanzas en el campo de la antropología. A mis promociones del cuartel y licenciados del Ejército, quienes me permitieron que sus experiencias puedan servir para reflexionar públicamente sobre el ser hombre.

RESUMEN

El presente trabajo aborda la construcción de la masculinidad patriótica en jóvenes acuartelados donde la violencia, la deshumanización y la feminización del enemigo, o subalterno, sirven como prácticas sociales fijadoras en el proceso de construcción. Empero, esta investigación busca iniciar los estudios de masculinidades en la región de Ayacucho a fin de complejizar la mirada hacia las formas de ser/sentirse hombre, a la que se la asocia como agresor, machista o victimario sin tener en cuenta las estructuras históricas y socioculturales en las que se encuentra situado; las que legitiman la violencia de género hacia las mujeres. Por ello, se describe y reflexiona a partir de qué significa ser hombre en la tropa del Cuartel Fuerte Los Cabitos, de la Compañía de Comunicaciones, mediante el análisis interseccional y antropológico de la cotidianeidad militar de los años 2012-2014 y del 2018-2019 para comprender la construcción de masculinidades y su jerarquización situada en campos de poder.

El primer capítulo trata sobre cuestiones teóricas y metodológicas en la que se sitúa la presente investigación; luego se describe la complejidad del contexto diverso donde realizan sus vidas los jóvenes acuartelado; el capítulo tercero explica el servicio militar como la consecución de los idearios nacionales del proyecto civilizador del Estado-Nación dirigido a poblaciones rurales, y el campo simbólico que detenta ser militar en la sociedad peruana; en el cuarto capítulo se explora el proceso de construcción de masculinidades al interior del cuartel rastreando las formas de despegarse/modificarse de ser hombres civiles (*qaris*, machos y hombres) para convertirse en hombres militares (cachaco y soldado) mediante las tecnologías del poder desplegadas por la institución fundante, y describir los tipos de masculinidades que poseen los jóvenes acuartelados; analizar las relaciones de poder entre las masculinidades subalternas y la hipermasculinidad militar en los jóvenes acuartelados en Ayacucho, y por último, se sintetiza los hallazgos principales de la investigación y reflexiones finales.

IDAS Y VENIDAS DEL TRABAJO DE CAMPO: CONFESIONES A MODO DE UNA INTRODUCCIÓN

Quiero compartirles una confesión de cómo se gesta la presente investigación antropológica sobre masculinidades en jóvenes que prestan el servicio militar voluntario en el Cuartel Los Cabitos (Ayacucho). Tiene algo que ver con mi paso experiencial por esa institución fundante pero no fue ese momento en la que descubrí la masculinidad como temática posible a investigar puesto que estaba muy cautivado por la constitución del poder, autoridad, cultura militar y las herencias, y exigencias, que imprimía el conflicto armado interno - CAI (1980-2000) a sus miembros. De hecho, fue una idea posterior que me llevó a reformular mi inicial trabajo de campo porque encontré que ser hombre era un denominador común principal para la comprensión de la vida militar. Un elemento articulador de la ideología, etnicidad, poder, autoridad, violencia, relaciones de dominación, patriotismo, ciudadanía y entre otras; pero a la vez, el cuerpo donde se inscribía dichas categorías para encarnar los fines de la institución fundante.

Ese momento me remonta a mi vida universitaria junto a compañeros de salón que abrazamos la antropología con miras a contribuir con algo a la sociedad peruana. Nunca fuimos ‘estudiantes plenos’ porque el hambre y la escasez de dinero nos exigía ganarnos la vida mediante *cachuelos* (trabajos eventuales). Pronto aprendimos, en especial Hugo, Rolando y yo, a solventar nuestros estudios y tener reuniones afectivas e intelectuales compartiendo comida proveniente de los envíos que nos hacían nuestros familiares desde nuestras alejadas comunidades campesinas, el mío desde Cusco. Así ingresamos a la residencia universitaria y desde ahí aprendimos no solo a ser antropólogos sino a ser hombres, a lidiar entre nosotros nuestras carencias sin preocupar a nuestras familias, a reprimir emociones de tristeza, soledad, dolor, impotencia. O a quebrarnos sumidos en la individualidad, aquel cuarto pequeño para dos personas que en el pasado fue un hospital. Pero también para darnos soporte con palmadas secas en la espalda llenas de afecto.

Jayro, amigo de salón que conocimos en el primer semestre de antropología un noviembre del 2011 había convencido a dos compañeros míos, Jonathan y Rolando, para realizar el servicio militar voluntario en condición de estudiante. En enero del siguiente año yo me encontraba con el cabello rapado, un uniforme viejo de talla XL, unos borceguís desgastados con hilos descosidos, la que aprendí su nombre a través de 20 flexiones de

brazos. Yo también había caído en la propuesta tentadora de Jayro; mientras él recibía 20 soles por llevarme, yo proyectaba hacer mis estudios desde allí.

¡Efectivamente lo fue! Después de tres meses intensos de instrucción, conocida como la perrada, por fin salimos de los terrenos militares, era un alivio volver a sentir la libertad, tener autonomía y no seguir órdenes, pero mi desilusión fue grande al ver que mis compañeros (Jayro y Jonathan) seguían reproduciendo discursos y actitudes de la vida militar, en ocasiones dándome órdenes o llamándome ‘perro’. Definitivamente nuestras vidas se habían militarizado y en nuestro cuerpo reposaba lo militar. Tuve miedo de expresar una palabra proveniente de la jerga militar y lo hice muchas veces, en especial el posesivo ‘mi’: mi profesor, mi fulano, mi mengano. En la universidad no pudimos pasar desapercibidos, en especial en nuestro salón, nos miraban con asombro, se escuchaba algunas frases como “no pensé que él pudiera entrar, si parecía delicado”, “se han vuelto hombres” o “cómo te aceptaron si haces tus mariconadas”. En agrupaciones políticas de la facultad nos miraban con cierta desconfianza al quizá ser del servicio de inteligencia, práctica muy recurrente en una universidad donde se gestó el Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso (PCP-SL). En cierta ocasión fui interrogado por el dirigente Pajares que se proclamaba como trotsquista. Pero el murmullo generalizado en nuestros círculos amicales era por qué razón Rolando, conocido como chino, había desertado. Se generaron muchas explicaciones y el ojo de la tormenta estaba centrado en él, al menos por la masculinidad estudiantil que exigía respuestas. Reconozco ahora, con mucha vergüenza, las mofas, burlas y humillaciones que ejercimos contra él. Una violencia simbólica desplegada por su actitud de negación al servicio militar interpretada como ‘poca hombría’ más aún cuando nos confesó que consideraba al “cuartel como un lugar para hombres”. Hugo y yo rompimos en carcajadas y en eso se imponía nuestra masculinidad desvirtuando su forma de actuar, generando relaciones de poder y subordinación.

En ese sentido, esta etnografía tiene sus orígenes no en alguna cuestión teórica (se sitúa en ella) sino en realidades y dilemas prácticos: el ser/estar como hombre. Han pasado 7 años desde que salí del cuartel con el grado de sargento segundo y en todo este proceso ha cambiado mi masculinidad y la forma cómo mis promociones ven mi masculinidad. Muchos me dicen, como Anco, “promo ¡qué ha pasado contigo!” indignándose de cómo revisto mi cuerpo de hombre- llevaba un pantalón granate, chompa anaranjada y cabello suelto hasta la mitad de mi espalda -un cuerpo que ha sido educado con la lógica militar y verla convertido en lo que era mi forma de ser hombre significaba una afrenta grave a

su masculinidad, la que nos han impuesto. O al dialogar con los actuales soldados quienes no admiten mi forma particular de ser hombre: “no parece que has estado en el cuartel, habrás sido soldado a medias o soldado fantasma”, “eras estudiante eso explica cómo eres [ahora] pes”. Soy consciente de las limitaciones producidas por mi lugar de enunciación y la representación que hacen de mi forma de ser hombre, pues sin ella lo más probable es que esta investigación hubiera sumado a los trabajos comprensivos de los otros (producción académica de la alteridad) bajo el parteaguas positivista. A menudo en la academia se insiste en marcas distancias con los sujetos a etnografiar, de utilizar el desentendimiento como una puerta de entrada segura a la comprensión de la cultura, la que opera mediante clichés muy institucionalizados: “hacerse los locos”, “dudar de todo” o “suprimir la subjetividad”.

A pesar de las profundas críticas emprendidas por Geertz (1989) al ‘yo testifical’ antropológico, este trabajo apuesta por ello ya que su contenido no se centra en la mera descripción del otro sino en la relación entre el ‘yo testifical’, o mejor dicho el ‘yo actorial’, y los nos-otros. Soy licenciado, hombre andino que habla quechua y activista de derechos humanos, las que son mis identidades entroncadas que han influido en el desarrollo de esta investigación a veces de manera propicia y en ocasiones con tensiones en el momento del relacionamiento con mis promociones y soldados en servicio activo. Por tanto, el sentido testimonial de la experiencia compartida de qué significa ser hombre en el cuartel es de lo que versa el presente trabajo.

Por motivos expositivos se estructura de la siguiente manera: el primer capítulo trata sobre cuestiones teóricas y metodológicas en la que se sitúa la presente investigación; luego se describe la complejidad del contexto diverso donde realizan sus vidas los jóvenes acuartelado; el capítulo tercero explica el servicio militar como la consecución de los idearios nacionales del proyecto civilizador del Estado-Nación dirigido a poblaciones rurales, y el campo simbólico que detenta ser militar en la sociedad peruana; en el cuarto capítulo se explora el proceso de construcción de masculinidades al interior del cuartel rastreando las formas de despegarse/modificarse de ser hombres civiles (*qaris*, machos y hombres) para convertirse en hombres militares (cachaco y soldado) mediante las tecnologías del poder desplegadas por la institución fundante, y describir los tipos de masculinidades que poseen los jóvenes acuartelados; analizar las relaciones de poder entre las masculinidades subalternas y la hipermasculinidad militar en los jóvenes

acuartelados en Ayacucho, por último, se sintetiza los hallazgos principales de la investigación y reflexiones finales.

Espero que sea comprendida desde la intención de recuperar la humanidad en la investigación antropológica puesto que reconocer el dolor del otro es una entrada a nuestro propio dolor, a nuestra propia humanidad. Con la esperanza que en estas líneas se puedan reconocer mis promociones y una parte de mí propia experiencia.

CAPÍTULO 1: APROXIMACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS PARA ENTENDER LA INVESTIGACIÓN

1.1. Planteamiento del estudio

Desde la experiencia etnográfica, me aproximo a las formas de ser/sentirse hombre en los jóvenes que hicieron el servicio militar voluntario en el cuartel Los Cabitos, Ayacucho, mediante el análisis interseccional y antropológico de la cotidianeidad militar de los años 2012-2014 y del 2018-2019 para comprender la construcción de masculinidades y su jerarquización situada en campos de poder. La figura del militar condensa los ideales del Estado-nación y ha tenido un rol protagónico a lo largo de nuestra historia republicana, a tal punto de convertirse en un status social ligado al poder, autoridad y ser más hombre. Jóvenes, urbanos y rurales, son llamados a servir a la patria pasando por un proceso de convertirse en militar en la que se (re)define su masculinidad y es ubicada en la estructura de poder según el cumplimiento de los mandatos sociales. Por ello, centro la mirada en el proceso de construcción de masculinidades y las interacciones sociales entre ellas.

1.1.1. Sobre el problema de la investigación

Después de haber realizado el Servicio Militar Voluntario (2012-2014) en la Compañía de Comunicaciones N° 02 del cuartel Domingo Ayarza en el Fuerte Los Cabitos, Ayacucho, por dos años he experimentado muchas humillaciones, castigos y burlas cuestionando mi forma de ser hombre. A pesar de haber obtenido el grado de sargento segundo a los nueve meses, solo dos de mi promoción fuimos ascendidos a dicho cargo de 35 soldados, cuestionaban mi masculinidad por no ser drástico en las sanciones ni tener la mística del soldado sino por dejar que me gane la compasión y el sentimiento. Era, y sigo siendo, un “sargento madrezoa”. En un primer momento, me interesó las constitución de poder y autoridad en la vida acuartelada y las relaciones de dominación-subordinación que producían. Tardíamente me di cuenta que la masculinidad era un aspecto constituyente del poder y la autoridad, de ahí que surge la idea de investigación.

El cuartel es una institución fundante, jerárquica androcéntrica y totalitaria, basada en la defensa del Estado-nación mediante un marco normativo y cultural que sustentan las relaciones de subalternidad (autoridad-subordinado). La jerarquía dentro de la institución está compuesta por los oficiales, sub-oficiales y la tropa militar (reenganchados y Servicio

Militar Voluntario). La reproducción sociocultural de los mandatos de ser “soldado” genera un cambio cultural en el conscripto mediada por los rituales de iniciación, la acumulación de capital militar, la homosocialización, prácticas sociales de superación de pruebas de riesgo, práctica de la violencia, rechazo a lo femenino (emocional) y alardeo del desempeño sexual; todas ellas a fin de constituir una identidad militar que prohíbe prácticas de los “civiles”, lo no militar.

Entendiendo que el machismo es una forma de masculinidad dominante en las zonas urbanas caracterizado por el rechazo a las labores domésticas, fluidez del idioma español, proveedor económico, repugnancia a lo rural mediante mecanismos de racialización e inferiorización, con instrucción educativa y el dominio de lo público. En tanto, se entiende el *qarismo* como una masculinidad rural asociada a la cultura andina caracterizada por roles complementarios desiguales, dominio del quechua, detentor de cargos cívico religiosos, poseedor de fuerza, cultivo de la violencia pedagógica y defensor del bien común.

Ambas formas de masculinidad, antes de obtener el reconocimiento social castrense de “soldado”, la jerarquización de ser hombre se determina en el ritual de la “perrada” pautada por héroes, mártires en los procesos de independencia, gobiernos de facto y las guerras recientes constituyen como el modelo para la construcción de la masculinidad patriótica. El cachaco, la hipermasculinidad hegemónica, estructura la construcción de significados marginando a las otras formas de masculinidades como el machismo y qarismo generando relaciones de dominación ancladas en la raza, clase/etnia y género.

La constitución, social y cultural, de poder y autoridad en los jóvenes del Servicio Militar Voluntario, intrínsecamente ligado a la masculinidad adherida, produce un marco simbólico que legitima las relaciones de subalternidad y la identidad militar que guarda una estrecha relación con el proyecto civilizador del Estado Nación. La constante trasgresión a los elementos simbólicos, gestuales e interpretativos genera una actitud de sumisión frente a la autoridad a través de la eficacia simbólica de las sanciones corporales.

Una vez terminada el ritual de la “perrada” se estructura las distintas formas de ser militar de acuerdo a los mandatos institucionales pudiendo ser: militar por excelencia, militar a medias, militar ahuevado y civil. Las relaciones de subordinación y sanción operan bajo el disciplinamiento del cuerpo, el cuestionamiento de la masculinidad del subalterno a fin de feminizarlo. Los espacios de instrucción (el campo de tiro, campo de entrenamiento),

de servicio (guardia, semana, cuartelero, puntos de vigilancia) y de socialización (la cuadra, la maloca, campos de futbol, cantina) son campos de poder donde se (re)produce la dominación masculina mediante la homosocialización en la que pocos tienen privilegios y muchos son marginados. Dicha distinción opera en tanto la masculinidad se sitúe cerca a la masculinidad patriótica institucional; por otro lado, aquellas que se alejan del mandato institucional se recurren al rechazo y la abyección (civil, charlies, madelón o madreotas).

El cuartel Fuerte Los Cabitos de Ayacucho alberga en mayor cantidad a jóvenes rurales, quienes ingresan guiados por la movilidad social; mientras que la presencia de jóvenes urbanos es escasa y se debe a la corrección de su conducta. Dichos jóvenes acuartelados experimentan la interiorización violenta al cumplir con los mandatos sociales de la masculinidad hegemónica, el cual se ancla en eventos del CAI, produciendo modificaciones en las masculinidades.

1.1.2. Preguntas de investigación, objetivos, hipótesis y justificación

a) Formulación del problema

¿Cómo construyen las masculinidades los jóvenes del servicio militar voluntario en el cuartel Fuerte los Cabitos?

¿Qué masculinidades poseen los jóvenes acuartelados en una sociedad postguerra en Ayacucho?

¿Cuáles son las relaciones de poder que se tejen entre la masculinidad hegemónica institucional frente a las masculinidades cuestionadas?

b) Objetivos

General: comprender la construcción de masculinidades y las formas de ser hombre-militar situado en un campo de poder que margina, suprime y adhiere a otras formas de masculinidad en los jóvenes del servicio militar voluntario del cuartel Fuerte Los Cabitos en Ayacucho, sociedad posguerra.

Específicos:

- Conocer el proceso de construcción de masculinidades al interior del cuartel rastreando las formas de despegarse de ser hombres civiles (qaris, machos y hombres) para convertirse en hombres militares (cachaco y soldado).
- Describir los tipos de masculinidades que poseen los jóvenes acuartelados en una institución fundante, androcéntrica en contextos de posguerra.
- Analizar las relaciones de poder entre las masculinidades subalternas y la hipermasculinidad militar en los jóvenes acuartelados en Ayacucho.

c) Hipótesis

Los jóvenes acuartelados para llegar a ser un militar modifican su masculinidad inicial mediante rituales, mandatos sociales de género, homosocialización y feminización del subalterno. Se someten a una pedagogía de la violencia que reprime los sentimientos para pensarse como militar potencial enarbolando la virilidad, fuerza, desempeño sexual, agresividad y riesgo. Los jóvenes del Servicio Militar Voluntario producen un marco simbólico de poder y autoridad que legitima las relaciones de subalternidad tras la reiteración del marco normativo de la institución fundante. La existencia de masculinidades subalternas mediadas por raza, clase y etnia, producen andamiajes simbólicos que justifican y cuestionan la hipermasculinidad del prototipo militar generando nuevas formas de ser hombre supeditado a la masculinidad institucional. Además, el conflicto armado interno juega un papel fijador de su identidad masculina como héroes, defensores de la patria normalizando prácticas violentas y misóginas en la actualidad.

d) Justificación

El presente trabajo aborda la construcción de la masculinidad patriótica en jóvenes acuartelados donde la violencia, la deshumanización y la feminización del enemigo, o subalterno, sirven como prácticas sociales fijadoras en el proceso de construcción. Empero, esta investigación busca iniciar los estudios de masculinidades en la región de Ayacucho a fin de complejizar la mirada hacia las formas de ser/sentirse hombre, a la que se la asocia como agresor, machista o victimario sin tener en cuenta las estructuras históricas y socioculturales en las que se encuentra situado; las que legitiman la violencia de género hacia las mujeres.

A su vez, esta investigación servirá para comprender las prácticas sistemáticas de concebir a la mujer como botín de guerra y depositario del honor de los hombres. Ya que

durante el conflicto armado interno los militares ejercieron violaciones sexuales masivas adhiriendo ritualidades de afirmación grupal resumida en “todos pasamos” para generar una hermandad, difuminar la culpabilidad y alardear el potencial sexual del militar. Además, muchos jóvenes al culminar su servicio militar son perpetradores de violencia hacia la mujer, con lo que se tendrá un mayor conocimiento sobre los sentidos de masculinidades existentes para tener una intervención social pertinente. Además, este trabajo será de utilidad para quienes dedican el estudio de la violencia de género y masculinidades como para aquellos que tienen a su cargo el diseño y ejecución de políticas públicas, así como para personas interesadas en la continuidad de la violencia luego del CAI.

1.2. Anclaje teórico

La investigación tiene el carácter transdisciplinario. Si bien, los estudios de género, y de masculinidades, tuvieron el carácter asociativo de disciplinas para estudiar las relaciones entre hombres y mujeres en todo sus aspectos (pluridisciplinariedad) o la transferencia de metodologías de una disciplina a otra (interdisciplinariedad). Se comprende la transdisciplinariedad, tal como revela el prefijo “trans”, como aquella que se sitúa en, entre, a través y más allá de las disciplinas para la comprensión de la realidad. No constituye una hiperdisciplina más bien se nutre de la investigación disciplinaria, las que al confluir generan el conocimiento transdisciplinario (Morin, 1994). Se hace más pertinente para la antropología por su carácter dialógico y reflexivo para romper la reducción del hombre, y la realidad, a un solo nivel y una lógica.

Para contextualizar, la presente investigación se ancla en tres corrientes teóricas: el posmodernismo, género y la colonialidad. La primera se refiere a teoría que evidencia los límites del modernismo (búsqueda de leyes sociales y la primacía del enfoque positivista) para explicar la realidad cambiante y propone la interpretación de la realidad de manera reflexiva teniendo en cuenta la subjetividad, la diversidad de formas de entendimiento del fenómeno a estudiar y la agencia del sujeto social dentro de un contexto glocal. La segunda corresponde a la teoría de género que identifica las relaciones entre hombres y mujeres como la base de la construcción cultural, social y política de la sociedad; de acuerdo a cómo se da dicha relación se fundan estructuras de poder, dominación y marginalización. El feminismo ha evidenciado que la dominación masculina es una realidad presente en la mayoría de las sociedades la que se extiende a las instituciones del

Estado. La teoría de la colonialidad, por último, postula que la sociedad actual es la pervivencia y manifestaciones del proyecto colonizador de los siglos XIV-XIX en relaciones sociales, políticas y de saber a fin de construir al “otro” como objeto de dominación y exclusión.

A continuación, presentamos las categorías principales que componen la investigación provenientes de la antropología (poder y violencia), la sociología (institución fundante) y de estudios interdisciplinarios (relaciones de género y masculinidades).

Relaciones de género

El feminismo ha influenciado en mayor medida en el desarrollo de los estudios de género desde la diferencia o la igualdad a fin de mostrar las desigualdades pronunciadas entre hombres y mujeres. Desde la historia, Joan Scott (1990) propone que la definición de género “... reposa sobre una conexión integral entre dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder” (p. 288). Es decir, que históricamente la constitución de las relaciones de género se convierte en sentidos fundantes adquiriendo una incuestionabilidad por el paso del tiempo. Scott identifica elementos de género como: a) símbolos culturalmente disponibles, b) conceptos normativos que mantienen las interpretaciones con la posibilidad de limitar y castigar, c) incluye nociones políticas de las instituciones, y d) construcciones de identidades genéricas subjetivas. La propuesta de Joan Scott ayuda a comprender por qué las mujeres han sido invisibilizadas como sujetos históricos.

Por su parte, Norma Fuller (1997) aclara que “el género no se deriva mecánicamente de la anatomía sexual o de las funciones reproductivas, sino que está constituido por el conjunto de saberes que adjudica significados a las diferencias corporales asociadas a los órganos sexuales y a los roles reproductivos. Esta simbolización cultural de las diferencias anatómicas toma forma en un conjunto de prácticas, discursos y representaciones sociales que definen la conducta, la subjetividad y los cuerpos de las personas en función de su sexo.” (p. 140). Con esta aclaración se rompe con el determinismo biológico imperante y resalta que se encuentra en un constante proceso dinámico y cambiante que admite cuestionamientos y los incorpora dentro de su orden lógico creando nuevos sentidos de pertenencia de género.

Retomando las reflexiones de Gayle Rubin (1996), quién propone el sistema sexo/género que consiste en “...el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas.” (p. 97). Ayuda como una categoría analítica para ubicar aquellas formas invisibles de subordinación de la mujer que instituye una sociedad mediante el trabajo, la familia, matrimonio y el espacio doméstico.

En esa línea, Salvatore Cuchiari (1996) utiliza la categoría sistema de género para referirse a “un sistema simbólico o de significado que consta de dos categorías complementarias, aunque mutuamente excluyentes y dentro de ellas se ubica a todos los seres humanos [...]. A cada categoría queda asociada una amplia gama de actividades, actitudes, valores, objetos, símbolos y expectativas.” (p. 184). En otras palabras, la oposición de las categorías de género están situados de manera jerárquica de tal forma que los hombres dominan y regulan el sistema de parentesco, la política y los cuerpos de las mujeres. Con ello advierte que la heterosexualidad es una forma de restricción de otras formas de experimentar la sexualidad y que debe verse como un proceso instituido.

En otras palabras, la preeminencia de la heterosexualidad asegura el estado de bienestar patriarcal, categoría planteada por Carole Pateman (2000), es decir “...la propia manera diferenciada en la que mujeres y varones han sido incorporados como ciudadanos. Inclusive el hecho de que el desarrollo más temprano del estado de bienestar se haya dado cuando a las mujeres todavía se les negaba” (p. 1). El Estado ha sido una construcción sexualmente diferenciada en la que las mujeres han sido excluidas y relegadas a la esfera privada para consolidar la interdependencia fraterna de la democracia.

Marta Lamas (1996) menciona que “el género es una especie de ‘filtro’ cultural con el que interpretamos el mundo, y también una especie de armadura con la que constreñimos nuestra vida. La eficacia de la lógica del género es absoluta, ya que está imbricada en el lenguaje y en la trama de los procesos de significación” (p. 18). Lo que nos hace pensar en la agencia social y política del sujeto social quién lee los códigos culturales y se apropia de algunas para mantener privilegios de poder. Desde la teoría de sistemas complejos, Anderson define al género como un tipo de sistema complejo compuesto por elementos interconectados que posibilitan desigualdades, asimetría y fluctuación. Entonces el sistema de género es:

Un conjunto de elementos que incluye formas y patrones de relaciones sociales, prácticas asociadas a la vida social cotidiana, símbolos, costumbres, identidades, vestimenta, tratamiento y ornamentación del cuerpo, creencias y argumentaciones, sentidos comunes y otros variados elementos, que permanecen juntos gracias a una débil fuerza de cohesión y que hacen referencia, directa o indirectamente, a una forma culturalmente específica de registrar y entender las semejanzas y diferencias entre géneros reconocidos; es decir, en la mayoría de sociedades, entre varones y mujeres (Anderson, 2006, p. 21).

Roxana Volio (2008) es pertinente al referirse que la dimensión política de la categoría de género tiene dos sentidos, la primera es que busca modificar las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres y, segundo, porque su adopción, por parte de la sociedad e instituciones, requiere de acciones políticas concretas en donde se negocien nuevas y mejores condiciones y sobre todo reducir brechas de desigualdad existentes. Políticamente, a lo largo de la historia las mujeres tuvieron que ganar derechos a través de resistencias, cuestionamientos al orden establecido, luchas, movilizaciones en coyunturas excepcionales. En este proceso, las mujeres tuvieron que enfrentarse e utilizar estrategias para cuestionar y ser parte de la dominación masculina (Bourdieu, 2000).

Desde la filosofía, Judith Butler (1993) sostiene que el cumplimiento de la norma, de las reglas que disciplinan el comportamiento entre sexos, requiere la permanente citación de tal norma. Es decir, actuar como hombre o como mujer en el contexto mandatorio de la heterosexualidad requiere apelar al repertorio disponible de saberes y significados que son concebidos como formas socialmente apropiadas para personajes heterosexuales. Para Butler la performatividad es clave para la reiteración de la norma, la que se entiende no como un "... acto único, sino una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de la naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido hasta cierto punto, como la duración temporal sostenida culturalmente" (2007, p. 17). Es sugerente el planteamiento de Butler ya que critica el supuesto heterosexual dominante en la literatura académica y propone la multiplicidad de géneros a elección de los sujetos sociales. Por tanto, hablar de género nos obliga a hacer un paso obligatorio en las construcciones socioculturales sobre lo que significa ser "hombre" y "mujer" en una sociedad. Sobre cómo la cultura les asigna significados, les otorga conductas, prohibiciones, determina roles sociales, identidades y fija una relación de poder. A su vez, sanciona a quienes escapan de estas

definiciones culturales históricamente legitimadas. Y que con cada reiteración de los mandatos sociales se va performando las relaciones de género.

Muchos estudios argumentan que en años anteriores no había representación de la mujer en los espacios políticos y sociales, siendo designado para ellas el ámbito privado, consecuentemente eran subordinadas, relegadas y desvaloradas. Pensar con dicha lógica reduce en gran medida a la mujer haciéndola ver en un estado de dominación perfecta. Sin embargo, las mujeres han sido parcialmente alejadas del poder local (Degregori, Coronel y Del Pino, 1997) mientras se dedicaban a la crianza de los hijos, tienden a pasar mayor tiempo en el hogar, y tienen una escasa participación en la toma de decisiones en la comunidad (Oliart, 2009) condicionado por una limitada competencia lingüística (Harvey 1989), menores niveles educativos (Anderson, 1985), la baja remuneración de su trabajo por la influencia del mercado, que genera un estado de consideración superficial en relación al trabajo masculino (De la Cadena, 1985). No obstante, desde los estudios andinos el género ha sido abordado bajo el modelo igualitario de complementariedad que sostiene la existencia de esferas separadas de actividad para hombres y mujeres como la división complementaria del trabajo (Isbell: 1976), la actividad política indirecta de las mujeres porque los cargos lo ejercen como pareja de casados (De la cadena, 1997), el valor de las mujeres en las culturas andinas (Isbell: 1997) y mayor autonomía de las mujeres en la esfera económica (Nuñez del Prado, 1975). Como también, la complementariedad de género en los andes se basa en medios de control desiguales que refuerzan y perpetúan el poder masculino (Bourque & Warren, 1981). Por tanto, se hace aún más urgente rastrear las formas de constitución de masculinidades y femineidades en los andes teniendo en cuenta el contexto sociocultural, la raza, clase y etnia, tal como lo advirtió Isbell "... que lo 'Simbólico Femenino' la androginia y la femineidad como categorías no-marcadas en el género andino, provocan cuestionamientos a las teorías patriarcales de la sexualidad, tanto lacanianas como freudianas, que consideran a la mujer sin valor, sin palabras y como seres disminuidos" (1997, p. 298).

Masculinidades

Comenzamos remarcando que el hombre está inserto en una urdimbre de símbolos y significados, que constituyen sentidos de orientación y explicación a los diversos actos, pensamientos, emociones y lógicas de razonamiento. En ese sentido la cultura de un

pueblo “es un conjunto de textos que son ellos mismos conjuntos y que los antropólogos se esfuerzan por leer por encima del hombro de aquellos a quienes dichos textos pertenecen propiamente” (Geertz, 1973, p. 372). Concibiendo al grupo poblacional no como meras personas estáticas, simplistas sino como actores sociales portadores de cultura (Degregori, 2000), suscrito a códigos, reglas, ordenes, restricciones, que se imponen en la conducta humana militar. Esto es lo mismo que decir que la conducta de las personas que viven en sociedad está sujeta a una serie de restricciones, delimitaciones, eventualmente de presiones y opresiones. (Reynoso, 1986).

El estudio de hombres ha estado presente en la mayoría de disciplinas teniendo la tendencia de una historia contada desde la visión del hombre. En las etnografías los hombres nunca han sido invisibles. Muchos estudios antropológicos describen la “masculinidad exótica” situada en culturas diferentes a la cultura occidental. Por ejemplificar, desde la escuela de Cultura y Personalidad, Margaret Mead (1962) estudia la adolescencia y la sexualidad dando cuenta que en la tribu de Arapesh los hombres tienen el comportamiento pacífico, cooperativo y sensible, que para la cultura occidental sería catalogada como femenina. Por su parte, Ruth Benedict (1967) en su desarrollo del dilema del individuo resalta la diversidad de masculinidades y demostró que la homosexualidad ha sido considerada como anormal en algunas sociedades. O Maurice Godelier (1986) muestra que la masculinidad de los Baruya de Nueva Guinea se forma a través de prácticas rituales donde los hombres maduros producen a otros hombres mediante la succión del semen, consideradas homosexuales. Los estudios de masculinidades con perspectiva de género surgen de la academia estadounidense/europea bajo el nombre de *Men's studies* en los años de 1980.

Robert Connell (2003), tras criticar los presupuestos teóricos de la masculinidad natural construido por la sociobiología y la teoría normativa de roles sexuales desarrollado por la psicología clínica, sugiere comprender la masculinidad como “configuraciones de las prácticas estructuradas por las relaciones de género. Son inherentemente históricas, y se hacen y rehacen como un proceso político que afecta el equilibrio interesado de la sociedad y la dirección del cambio social.” (p. 72). En tanto, la masculinidad como proyecto de género se va constituyéndose a lo largo del ciclo vital mediante la práctica social de sistema de género. Además, plantea entender la masculinidad en relación a la posición de género, poder y producción ya que la “existencia de la masculinidad está en contraste de la feminidad” (1997, p. 32). Para Michael Kimmel (1997, p. 49) la

masculinidad es “[...] un conjunto de significados siempre cambiantes, que construimos a través de nuestras relaciones con nosotros mismos, con los otros y con nuestro mundo.” Propone que se constituye en oposición a un conjunto de otros (minorías raciales, étnicas y sexuales) y se “[...] define más por lo que uno no es, que por lo que es.” (p. 52). Además, Kimmel aclara que “la masculinidad se construye socialmente, cambiando: 1. Desde una cultura a otra; 2. En una misma cultura a través del tiempo; 3. Durante el curso de la vida de cualquier hombre individualmente; 4. Entre diferentes grupos de hombres según su clase, raza, grupo étnico y preferencia sexual” (1992, p. 135). Ambas conceptualizaciones destacan el carácter histórico, cambiante, dinámico y fluido configurados por factores intrapersonales, interpersonales y estructurales dentro de un sistema de género. En consecuencia, se adhieren a la perspectiva construccionista de la identidad en tanto que la masculinidad es producida activamente y en construcción permanente de manera diversificada por lo que se debe hablar de masculinidades. Para el caso peruano, Patricia Ruiz Bravo concibiendo la masculinidad como productos culturales que expresan formas de ser, sentir y actuar en la vida cotidiana. Menciona que tanto “... la masculinidad y la feminidad son constructos sociales, resultado de un proceso sicosocial e histórico que tiene como objeto clasificar a los sujetos y asignar roles, posiciones y valoraciones diferentes según sexo al que pertenece. Hombres y mujeres tienen mandatos específicos que cumplir sin traspasar las fronteras de género.” (2001, p. 27)

En nuestras sociedades con marcada influencia de la cultura occidental el patriarcado constituye una elaboración más sofisticada basada en instituciones sociales como el matrimonio, el parentesco, la familia, el Estado, la religión y entre otras instituciones. Todas unidas presentan regularidades en los sistemas binarios, falocéntricos, androcéntricos, misóginos y heteronormativos con tintes patriarcales manteniendo a la mujer en un estado de opresión. Por tanto, el patriarcado ha generado constantes sociales en todas sus dimensiones de la vida las que constituyen, para Millet Kate, una política sexual.

Si consideramos el gobierno patriarcal como una institución en virtud de la cual una mitad de la población (es decir, las mujeres) se encuentran bajo el control de la otra mitad (los hombres), descubrimos que el patriarcado se apoya sobre principios fundamentales... (2010, p. 71).

En el aspecto de la conformación de las leyes cobran un tinte, reflejo y extensión de la masculinidad hegemónica. Quienes aprovecharon el contrato social existente utilizando de manera efectiva el contrato sexual entendida como un “...vehículo mediante el cual los hombres transforman su derecho natural sobre la mujer en la seguridad de la libertad civil. Las mujeres son el objeto del contrato”. (Pateman, 1995, pág. 15). Las categorías de contrato sexual y la política sexual nos ayudan a comprender la institución fundante, el ejército del Perú y a los sujetos sociales que las integra, por ser históricamente una institución exclusiva para hombres y modificada recientemente desde 1994 en la que abre las puertas para el ingreso de mujeres. La estricta vigilancia al cumplimiento de la heteronormatividad donde la sociedad solo admite a dos tipos de sujetos binarios, negando a las otras formas de sujeto que no sean el ser hombre y mujer mediante estrategias de premios y castigos. La producción de masculinidades viene a convertirse en un proceso social a cargo de las instituciones sociales a través de mandatos sociales, los roles sexuales diferenciados, las normas y la internalización de las mismas.

Un punto clave es reflexionar sobre la constitución de la identidad masculina y las relaciones de poder y jerarquización entre masculinidades configuradas por clase, etnia, raza y generación. María Salguero (2014) arguye que las construcciones de identidades masculinas pueden ser comprendidas mediante las atenciones de algunos discursos, prácticas y referentes simbólicos del hombre. Estos serían: 1) el poder y la autoridad asignada por diferentes instituciones por el hecho de ser hombres; 2) el desempeño sexual, basado en la genitalidad y la potencia viril; 3) el trabajo que resalta el éxito económico, profesional y laboral; y 4) la represión de emociones y sentimientos. Luego, Mathew Gutmann (1999) tras mostrar los múltiples enfoques del abordaje de la masculinidad, aduce que ésta tiene que ver con: 1. Identidad, todo lo que tiene que ver con ser hombre; 2. Hombría, masculinidad como proceso y como meta social; 3. Virilidad, la existencia de una cualidad que define diferentes grados de masculinidad; y 4. Roles, lo propio de lo masculino. De esta forma la identidad masculina requiere de su demostración constante de los mandatos de género ante otros hombres para obtener la validación homosocial. Es así que la constitución de la identidad masculina se refuerza por el sistema de parentesco patrilineal que preserva el poder masculino en la que “ambos géneros fueron socializados de acuerdo a dobles estándares de moral y bajo suposición de que los varones ejercían poder sobre las mujeres en el dominio público (política y economía) y dentro de la familia” (Fuller, 2001, p. 38).

Por otro lado, para Kimmel “la identidad masculina nace de la renuncia a lo femenino, no de la afirmación directa de lo masculino, lo cual deja a la identidad de género masculino tenue y frágil” (1997:53). En consecuencia, al constituirse en negación de otra (femenino o sujetos feminizados) lo vuelve vulnerable, inseguro y que tiene que probar que no solo es hombre, sino que es “verdaderamente hombre”. Marqués distingue que la forma de identificarse con el modelo de masculinidad genera un doble efecto: gratificante y tranquilizador al cumplirlo; y angustia al no alcanzarlo. Es decir, “el sistema no siempre logra hacer a los varones como pretende, de modo que existe la posibilidad de que el sujeto concreto resulte dañado por el sistema, en cuanto le exige una cualidad que no posee; pero también que sea protegido por el mismo, en cuanto le atribuye cualidades que no ha alcanzado.” (1997, p. 18). En ese sentido, los hombres realizan pruebas de virilidad, peleas, enfrentamientos y otras formas de competencia entre pares para confirmarla pero que es imposible su durabilidad porque “la masculinidad es un objetivo escurridizo e inalcanzable” (Horowitz & Kaufman, 1989, p. 92). Por consiguiente, el hombre debe de cumplir con expectativas sociales constantemente para obtener el capital masculino. En palabras de Vasquez del Águila (2014), para no sufrir rechazo y violentación por parte de la sociedad patriarcal debe de “volverse hombre” rechazando el mundo femenino, la homosexualidad, debe alardear su desempeño (hetero)sexual y tiene que adquirir valores morales masculinos. A estas definiciones nos sirven para comprender al soldado que realiza el servicio militar voluntario.

Las relaciones de poder que se tejen sobre las masculinidades existentes en una sociedad y su respectiva jerarquización han sido trabajadas por Robert Connell, quién advierte que “no debe ser suficiente con reconocer que la masculinidad es diversa, sino que también debemos reconocer las relaciones entre las diferentes formas de masculinidad: relaciones de alianza, dominio y subordinación. Estas relaciones se construyen a través de prácticas que excluyen e incluyen, que intimidan, explotan, etc.” (2003, p. 62). Rescatando el concepto de hegemonía utilizado por Antonio Gramsci, propone la masculinidad hegemónica definida como “... la configuración de la práctica de género que incorpora la respuesta aceptada, en un momento específico, al problema de la legitimidad del patriarcado, lo que garantiza (o se considera que garantiza) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres.” (p. 117). Dicha presencia genera masculinidades subordinadas, cómplices y marginadas en relación a la masculinidad hegemónica. Cabe aclarar que los tipos de masculinidad poseen el carácter dinámico y

que la hegemonía está en disputa constante por los otros tipos de masculinidad en tanto la hegemonía es una relación históricamente móvil. Al respecto, José Olavarría describe los mandatos sociales en Chile se orientan a consolidar la masculinidad hegemónica tales como “conocer el esfuerzo, la frustración, el dolor, haber conquistado y penetrado a mujeres, hacer uso de la fuerza cuando sea necesario, ser aceptados como ‘hombres’ por las mujeres. Asimismo, son los hombres- y no las mujeres –los que califican y juzgan la masculinidad del varón” (2001, p. 12). Michael Kaufman aclara que “el patriarcado existe no sólo como un sistema de poder de los hombres sobre las mujeres sino de jerarquías de poder entre distintos grupos de hombres y también entre diferentes masculinidades” (1997, p. 67).

Siendo en América Latina y en Europa el machismo como una masculinidad hegemónica expresada en los imaginarios nacionales, discursos y prácticas que la mantienen como el “ideal”. Al respecto, Norma Fuller (1997, p. 148) define al macho como “el varón hipersexuado y agresivo que se afirma como tal a través de su potencia sexual (capacidad de conquista), la competencia y la jactancia frente a otros varones y el dominio sobre las mujeres de su familia pero que, al no aceptar frenos (sobre todo si proviene de las mujeres), no asume su rol de jefe de familia y padre proveedor”. Si bien dicha definición resalta aspectos de la fuerza física, potencia sexual, reacción irracional y expresión de inseguridad en un intento de defender sus privilegios masculinos ante una sociedad con cambios acelerados en la economía y la liberación de las mujeres. La clase media peruana transforma la virilidad del macho a la hombría, concebida como un producto cultural que debe ser lograda a través de la razón. Fuller (1996) descubre las clases altas y bajas son las que difícilmente cambian los roles tradicionales de género a diferencia de la clase media que es más maleable. Distingue que las clases más bajas consideran importante la fuerza física y en las clases altas la responsabilidad o el trabajo son las que definen lo que es ser hombre. Del trabajo con hombres de clases media y baja de Perú, Fuller (2003) registra tres configuraciones de masculinidad. Primero, la masculinidad natural se refiere a aquellos atributos que son entendidos como innatas y fundamentales para ser hombre (genitales, heretosexualidad y la fuerza física); segundo, la masculinidad proyectada en lo doméstico mediante la priorización de la familia, el matrimonio y la paternidad; y tercero, la forma externa o pública de la masculinidad se basa en la política, el trabajo, la virilidad, competencia, rivalidad y seducción. Lo racial desempeña un papel importante en la construcción de identidad masculina por lo que los hombres de las clases bajas están

más preocupados en definirse a sí mismos como hombres mediante su fuerza física relegando su belleza física,

[...] los hombres de los sectores populares, y aquellos con características étnicas o raciales indias o negras, pueden afirmar ser más masculinos que los hombres de los grupos raciales o étnicos dominantes. Su atractivo reside en sus cuerpos, en la esencia misma de su masculinidad, mientras que el atractivo de los hombres de otras razas reside en su belleza, una cualidad simbólicamente asociada con la feminidad (141).

Luego de analizar las representaciones sobre el cuerpo y la masculinidad de varones del Perú urbano, Fuller (2018) encuentra que la fuerza física constituye el punto nodal de la masculinidad. Pero que dicha “fuerza innata debe transmutarse en vigor y en fortaleza intelectual y moral, cualidades que deben ser desarrolladas durante la vida y probadas ante los pares masculinos.” (p. 31) Entonces, si el ejército se arraiga en aspectos considerados legítimamente, a través del cumplimiento estricto de los mandatos de ser “más hombre que los hombres”, las formas de respaldar su poder y autoridad mediante vehículos simbólicos como el vestir militar, poder de mando y obediencia, la rudeza, el heroísmo, la fuerza, la destreza y, en especial, ganarse el poder a través de la imposición del poder. Todos estos elementos permiten que “la eficacia simbólica solo se ejerce en la medida en que quienes la experimentan reconocen de quien la ejerce está autorizado para ejercerla.” (Vergara, 2013). Para los jóvenes militares provenientes de zonas rurales de Ayacucho considero que opera mediante una forma de “*qarismo*” denota la preeminencia del hombre en relación con otros mostrando su destreza a través de asignaciones que suponen un gaste de energía y que rozan la cara de la muerte. Esta forma de percepción se ancla en criterios de la cultura andina en la que la violencia es un componente constituyente principal de las relaciones sociales como en el cortejo, en la educación. El *qarismo* es una dimensión simbólica que valora aquellas actitudes probatorias de la capacidad del hombre en los papeles asignados por la cultural local andina. Proviene de la palabra quechua “*qari*” que es equivalente a hombre.

Poder

Max Weber (1944) sostiene que el poder es la probabilidad de imponer la propia voluntad pese a las resistencias de otros. Siendo una de las definiciones arraigadas a la tradición académica moderna en la que se concibe el poder como mando; es decir que se teje una

relación social en la que una de las partes impone su propia voluntad a la otra y logra obediencia. Para lograr que se cumpla la voluntad de uno en los otros se utiliza distintos vehículos que refuerzan el cumplimiento de la voluntad, tales como la violencia, la dominación, lo legítimo. En consecuencia, se necesita un marco simbólico que legitime la imposición de deseos, voluntades de los grupos dominantes hacia los subordinados. Dicho ambiente lo conformaría la dominación, que se entiende como “la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas. La situación de dominación está unida a la presencia de alguien mandado eficazmente a otro” (p. 43). Siguiendo la propuesta del autor, la dominación encarna en dos formas: económica (intereses) y simbólica (autoridad). La dominación legítima se divide en tres tipos: primero, la dominación racional que se sustenta en la legalidad de ordenaciones estatuidas; segundo, la dominación tradicional que descansa en la creencia de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos; y tercero, la dominación carismática que reposa en la entrega al heroísmo o ejemplaridad de una persona.

En ese sentido, el poder genera una dominación hacia un determinado grupo a través de una autoridad, sea carismática, tradicional, legal o legitimada. Además, respalda el uso de la violencia, con fines instrumentales, para la conservación del poder. Autores como Maquiavelo, Hobbes, Clausewitz, Mao enriquecen la idea básica de Weber ingresando a estudios del Estado, entendido como la monopolización de la violencia para someter a otros grupos adversos a fin de conservar el *status quo*. En modo de resumen, la teoría política moderna define al poder como la “capacidad de tomar decisiones que obliguen a otros, con la coerción como expresión, la violencia como fundamento, y la dominación como objetivo” (Geertz 2002, 13).

Si el poder en la modernidad supone una concepción defectuosa y negativa con tintes etnocéntricos que se sustenta en una estructura colonial (estructura mental) con fe ciega de justificar su dominio dentro del proyecto civilizatorio. Poder, en ese sentido, no es más que una posesión por desposesión, como propiedad privada (priva a algún otro), domina aquello que subordina, que jerarquiza y que se realiza a costa del otro. Dentro de la posmodernidad el poder se desarraiga, no del todo, de las formas tradicionales de interpretación y añade nuevas ópticas. En esa línea, Michael Foucault (2002), que analiza las instituciones de encierro, desagrega el poder institucional para llamar la atención de la ‘microfísica del poder’ que son estrategias, dispositivos, tácticas y engranajes sociales

complejos que actúan en el disciplinamiento del cuerpo/alma guiados bajo un campo de saber (poder-saber). Porque;

[...] una “anatomía política”, que es igualmente a una “mecánica del poder”, está naciendo; define como se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina (p. 141).

Entonces, dos dispositivos de poder describen su planteamiento: vigilar y castigar. Esto es posible solo mediante la anatomía política del detalle. De ahí, postula la noción de biopolítica que alude a las regulaciones de tecnologías históricas de ejercicio del poder en todos los aspectos de la vida. Este planteamiento introduce una nueva variante relegada en los análisis: el cuerpo. Así, reconoce cómo el poder no solo opera mediante la conciencia, ideología, cultura sino también en el cuerpo y con el cuerpo.

Más allá del biopoder, Rafael Bautista (2014) al analizar la política de la liberación en Bolivia insiste en el abordaje del poder ya no como como propiedad sino como facultad. Poder, según el autor, es “la voluntad reunida como voluntad trascendental, que transforma transformándose (cuando recupera su condición de sujeto), la *potentia* que destrona lo dado, lo establecido” (2014, p. 96). A su vez propone desmontar el concepto del poder en dos componentes: *potestas*, que se entiende como un traspaso del poder (poder delegado), y *potentia*, que es el poder en sentido original, un poder natural que reside en el pueblo. La reflexión teórica del autor parte por privilegiar al pueblo como detentora del poder, quienes se agrupan en torno a un interés común, el cual se traduce como una voluntad intersubjetiva que opera de manera consensuada. Por lo tanto, el poder significa el apoderamiento de las voluntades intersubjetivadas dentro de una relación social.

Por otro lado, Hannah Arendt propone una definición basada en la capacidad de acción concertada, como forma de gobierno (poder del pueblo). Parafraseando al autor, “el poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente” (Arendt, 2005, p. 145) de tal forma que el poder se convierte en un bien público mas no una propiedad del individuo. Por tanto, la concertación de un determinado grupo social para delegar poder a una persona obedece a la encarnación de un poder centrípeta depositada en un alguien. Conformándose una relación entre A y B, donde el poder “es una relación de fuerza de la cual una de las partes puede extraer más

ventaja que la otra, pero en la cual, igualmente, ninguna está totalmente desprovista frente a la otra” (Crozier y Friedberg 1990, 58).

La propuesta de Crozier y Friedberg advierten que la conformación de poder no son meras cuestiones automatizadas e instrumentales. Al contrario, al hurgar los sentidos de poder desde los actores, el poder es visto como una relación de intercambio, recíproca pero desequilibrada. Es decir, es una constante negociación entre las partes implicadas que buscan posibilidades de acción que les favorezcan. De tal manera que “el poder reside, pues, en el margen de libertad de que disponga cada uno de los participantes comprometidos en una relación de poder, esto es, en su mayor o menor posibilidad de rehusar lo que el otro pida” (1990, 59). Además, Crozier y Friedberg, indican que hay una relación inseparable entre el poder y la organización. Ya que la organización delimita, establece y legitima el desenvolvimiento de las relaciones de poder. A su vez, la organización concede a algunos de sus miembros una autoridad legítima sobre otros.

Dentro de nuestro ámbito de estudio lo normativo es el eje convocador de las distintas y más variadas formas de comportamiento, relacionamiento. Si toda respuesta simbólica va articulada en un sistema de significaciones sociales, a menudo muy complejas, lo cual destaca nuestras actividades culturales porque condensa significados para manifestarlos y compartirlos. En la vida castrense, la mayor parte está orientada al capital jurídico. El capital jurídico (Bourdieu, 2002) es el fundamento de la autoridad específica de quien detenta el poder estatal y su poder es difícil de designar. Entonces la autoridad militar se concentra en controlar el conjunto de la circulación de los honores, paralelamente, concentra cada vez un capital simbólico y distribuye bajo forma de cargos y de honores concebidos (nombramientos, actos oficiales de consagración y conmemoraciones).

Si se cumple con los requerimientos estipulados para ser autoridad en el cuartel, los miembros del Servicio Militar Voluntario deben de comportarse adecuadamente si quiere conquistar y conservar el poder. El argumento se sostiene porque “todo sistema de poder es un dispositivo destinado a producir efectos, entre ellos comparables a las ilusiones que suscita la tramoya teatral” (Balandier 1994, p. 15). Por lo tanto, la vida rutinaria en el cuartel no es más que puestas en escena constante del poder y autoridad. Sin embargo, no solo son cuerpos dóciles de los que describe Foucault en las instituciones de la modernidad occidental sino también con agencia, productores de sentidos disidentes y cuestionadores.

Violencia

El ejercicio de la violencia es un elemento fundamental para convertir jóvenes a militares dentro de los cuarteles del ejército del Perú. Por ello se hace necesario comprender la violencia, su origen, formas y funciones. Las explicaciones más difundidas en la colectividad se refieren a aquellas que la consideran como innata e inevitable por la supuesta programación en nuestros genes o las formas y grados de violencia dependen de variables ambientales. Tal es la asociación de las zonas templadas (costa) con la inteligencia, amabilidad y las zonas extremas con la ignorancia y brutalidad (selva/puna). Las proposiciones anteriores corresponden a la teoría reduccionista que concibe a la violencia como algo natural, innato y congénito. Luego, la genética basándose en las diferencias fenotípicas jerarquiza las razas y con ello justifica la dominación y la colonización como proyectos civilizadores hacia pueblos considerados como salvajes. Mucho de estos presupuestos teóricos han servido, y sirven como dispositivos de justificación. Por ejemplo; la lucha por la existencia, desarrollado por Darwin sirve para justificar la guerra; los grandes deben de dirigir la sociedad por su “superioridad de los ricos” planteado por Comte. Hasta las teorías del instinto tanático como consecuencia del complejo Edipo, desarrollado por Freud son explicaciones que simplifican la complejidad de la violencia, hacen generalizaciones mecánicas sin tener en cuenta aspectos históricos, políticos, culturales y sociales.

Alfredo Tecla (1999) tras rastrear los trabajos antropológicos observa que la violencia ha estado presente en los rituales, la magia, el tótem y la religión, siendo un elemento constituyente en muchas culturas. Estratégicamente, la cultura establece dispositivos de control de la violencia autorizando su uso en ciertos momentos y sancionándolos fuera de ellas. Además, luego de revisar los aportes de Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Hegel, Engels, resalta que la violencia es organizada por la clase dominante. Es decir, una violencia legalizada por el Estado monopolizada por el ejército y la policía. Malinowski, desde la postura anticolonial, critica las formas innatas de concebir el carácter violento del hombre,

La antropología ha hecho más daño que bien, al introducir la confusión con mensajes optimistas del pasado primitivo, pintando a los ancestros de la humanidad viviendo en una edad de oro perpetua paz. Y aún es más confusa la enseñanza de

aquellos que sostienen que la guerra es una herencia esencial del hombre. Un destino psicológico o biológico del que nunca se podrá liberar (1941, p. 120).

La propuesta fundamental de Malinowski reside en que la violencia es aprendida en la socialización del individuo al grupo. Por su parte, Margaret Mead ([1940] 1982), refiriéndose a la violencia y la guerra, menciona que es una invención cultural que responde a realidades exigentes de la política, economía para imponer el poder sobre otros. Esto explica los grados de violencia en las culturas siendo unos más belicosos y otros más conciliadores. Georges Balandier identifica que los mitos fundaciones de diversas culturas muestran la función que tiene la violencia. Un periodo de desorden y caos que involucra a dioses, héroes y fundadores cuyo final es expresado por la pacificación del grupo ganador. La que se encarga de la generación de formas sociales y culturales; es decir la violencia es convertida en una violencia creativa bajo la relación compleja de orden y desorden,

El orden sólo puede ser resultado de un interjuego de diferencias y creación de jerarquías efectivas lógicas y simbólicas en las diferentes partes de una diferencia *ordenada* que permite a la sociedad y cultura formar unidades organizadas en las cuales los hombres se definen a sí mismos, construyen sus identidades, se encuentran y determinan sus socializaciones. Todas las crisis serias en el orden sociocultural emanan inicialmente en la forma de “crisis de distinciones”. Los individuos están inseguros de sus relaciones, están confundidos sus referentes y sus códigos, y las técnicas para controlar la violencia pierden efecto. La violencia reaparece. (1986, p. 501)

Después de realizar un recorrido por los aportes de antropólogos sobre la violencia, el conflicto y la guerra; Florence Rosemberg (2013) las agrupa en dos macrotipos de violencia: la de resistencia y la coercitiva. Además, resalta la capacidad de la antropología de pensar en el “sujeto social construido, moldeado, representado en, de y con su historia/sociedad/cultura, en relación con y a alguien a otro.” (p. 388). Al analizar la violencia estructural de México, define a la violencia como “[...] una relación esclava, porque siempre está en relación con el Otro, se debe al Otro, está al servicio de Otro y a menudo se confunde con ese Otro.” (p. 395) destaca el carácter relacional con la alteridad.

Desde la reflexión filosófica, Slavoj Žižek destaca el sistema como carácter inherente de la violencia, no sólo aquella violencia física sino también de las más sutiles formas de

coerción que imponen las relaciones de dominación y explotación. Respecto a la normalización de la violencia advierte que,

La cuestión está en que las violencias subjetiva y objetiva no pueden percibirse desde el mismo punto de vista, pues la violencia se experimenta como tal en contraste con un fondo de nivel cero de violencia. Se ve como una perturbación del estado de cosas <<normal>> y pacífico. Sin embargo, la violencia objetiva es precisamente la violencia inherente a este estado de cosas <<normal>>. La violencia objetiva es invisible puesto que sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que percibimos como subjetivamente violento. (2009, p. 10)

Asimismo, Hannah Arent critica la simplicidad del abordaje de la violencia, confundiéndola con el poder, fuerza o autoridad. Menciona que el “poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder” (2005, p. 72). De ello, concluye que la violencia es instrumental utilizado por la clase dominante o en resistencia hasta alcanzar el fin que deba justificarla. Bourdieu (2002) plantea la violencia simbólica como aquellas formas de humillación legitimadas en estructuras mentales y en la subjetividad internalizadas por los sistemas simbólicos de una cultura. Por tanto, las aproximaciones teóricas sobre la violencia conciben a la violencia como un productor cultural inscrito dentro de las estructuras simbólicas, políticas y económicas con el propósito de defender, regular o cambiar el sistema dominante.

La violencia en las sociedades andinas, ampliamente mostrada en la literatura, tiene el carácter constitutivo de la cultura a tal forma que se puede describir prácticas culturales de dosificación de la violencia en la educación de “buenos hombres” y “buenas esposas”. Dichas prácticas se condensan en el imaginario colectivo como estereotipos que justifican el uso de la violencia en contextos actuales de constante cambio como la violencia contra la mujer ejercida en el ámbito doméstico. Tal como precisa Remy (1991), siguiendo a Girard, la violencia “producida y controlada socialmente a través de prácticas ritualizadas es un método preventivo que protege al grupo del estallido de una propia violencia” (p. 270). Evidencia una administración eficiente de la violencia basado en la razones

compartidas por un colectivo, tanto la levedad como la gravedad son vistos como un mal empleo de la violencia.

El servicio militar voluntario en el cuartel Fuerte los Cabitos, por situarse en la región más golpeada por el CAI hace, aproximadamente, tres décadas, le confiere una complejidad única y una re-definición constante por el pasado que les distingue, les dota de un status. Por ser uno de los actores principales en la defensa de la soberanía Estatal, la identidad militar se fue fortaleciendo a raíz de los derroteros acumulados especialmente en las décadas anteriores. Con la militarización ayacuchana la conquista del poder y la generación de la subordinación fue moldeado por el contexto; tal es así que “las fuerzas del orden practicaron la represión indiscriminada y cometieron varias violaciones de los derechos humanos” (Theidon 2004). Además, el ejército desde sus inicios históricos se caracterizaba por la formación varonil, tosca, aguerrida, generador de temor y un instrumento para el control estatal, en la que, metafóricamente se pierde la humanidad para dar paso a una lógica de matar para vivir.

Aquellas prácticas sistemáticas de concebir a la mujer como botín de guerra y depositario del honor de los hombres han producido vejámenes a la dignidad de la mujer durante los años de violencia. En el CAI los militares ejercieron violaciones sexuales masivas adhiriendo ritualidades de afirmación grupal resumida en “todos pasamos” para generar una hermandad y difuminar la culpabilidad. A los pueblos considerados como base de apoyo de Sendero Luminoso, los militares aplicaban “la pichana” (barrer) para alardear el potencial sexual. Según la CVR, del total de violaciones sexuales, 83% es atribuida a las fuerzas del orden, 11% pertenece a grupos terroristas y un 6% a grupos no identificados (CVR, 2004). Lurgio Gavilán (2012), en su paso por las bases militares, constata que las violaciones a los derechos humanos eran “el pan de cada día”, aquella mística que diferenciaba al soldado del hombre. Quiero precisar que la violación se entiende, desde la perspectiva de Rita Segato (2003), como “el uso y abuso del cuerpo del otro, sin que éste participe con intención o voluntad comparables”. (p. 22) Su uso comprende tres formas: primero, como castigo o venganza contra la mujer genérica que salió de su lugar; segundo, como agresión o afrenta contra otro hombre para devaluar su status; y tercero, como demostración de fuerza y virilidad ante una comunidad de pares.

Para Wolf (2002) la guerra, concebida como una manifestación de la violencia organizada, surge con el aparato estatal centralizado que promueve el desarrollo de la

tecnología militar, políticas expansionistas por medio de la guerra. Entonces, la guerra, como manifestación exponencial de la violencia, modifica las relaciones de género produciendo arquetipos de la guerra y reduce los roles: madres dolientes, hombres guerreros e impone un nuevo orden: el dominio de la hipermasculinidad. Los trabajos que abordan el papel de las masculinidades en la guerra fueron estudiados por Dudink y otros (2004), Dolan (2002) y Kelly (2000); los que coinciden en la presencia de una masculinidad agresiva y la exaltación de una virilidad incontrolable.

Consideramos importante tener en cuenta lo anterior para comprender los sentidos de masculinidad producidos por la guerra en los jóvenes acuartelados, pues bien, siguiendo a Theidon (2009) la masculinidad militarizada es “la fusión de ciertas prácticas e imágenes de la virilidad con el uso de armas, el ejercicio de la violencia y el desempeño de una masculinidad agresiva y con frecuencia, misógina” (p. 7).

Institución fundante

La sociología ha abordado las instituciones sociales con mayor detenimiento para comprender la sociedad y su inmersión del individuo en ella. Se entiende por institución social como un sistema simbólico, normativo que ejerce y regula un aspecto de la realidad social. Tienen la función de ordenar la vida por el bienestar colectivo, lo que implica una construcción sociocultural. Por citar, la familia es la institución social primigenia en muchas culturas; su estructuración de dichas familias por un grupo dominante crea el Estado, la religión y el ejército, consideradas como instituciones fundantes o instituciones totales.

El Estado, como creación moderna, se puede ver de tres modos: como acuerdo, como organización burocrática; y como práctica y representación. Las acepciones anteriores no son exclusivas en sí, más bien son aspectos de un mismo fenómeno y se encuentran vinculados entre sí. El primer modo de ver al Estado como acuerdo tiene sus orígenes en el contrato social desarrollado por Hobbes, Locke, Rousseau y otros. Esta perspectiva permite ver al Estado como producto de un conjunto de relaciones y acuerdos haciendo posible la interacción entre funcionarios públicos y ciudadanos, con deberes y derechos. A esta se inscribe la definición de Bourdieu, al mencionar que,

El Estado es el resultado de un proceso de concertación de diferentes especies de capital, capital de fuerza física o de instrumentos de coerción (ejército, policía),

capital económico, capital cultural o, mejor, informacional, capital simbólico, concentración que, en tanto tal, constituye al Estado en detentor de una suerte de meta-capital que da poder sobre las otras especies de capital y sobre sus detentores. (2002, p. 4)

La segunda perspectiva es la del Estado como organización burocrática que se basa en las formas organizativas que asume el Estado, la acción de mantener el marco normativo de los servidores públicos. La tercera forma de ver al Estado como práctica y representación procede de la política entendida como una “puesta en escena” del poder entre la interacción de representantes y representados. Esa drama, en términos de Balandier (1994), consiste en un “doble sentido: el de actuar, y el de representar lo que se encuentra en movimiento” (p. 15).

Las tres formas de concebir al Estado muestran al ejército, y la policía, como la encargada de regular la sociedad mediante el control y castigo, su jerarquización y el trato vertical, y la capacidad de cambio de los sujetos sociales al teatralizar las normas. En el Perú, la constitución del Estado-Nación tiene como base una matriz colonial que glorifica la cultura incaica pero reniega de los indígenas, considerados, por los criollos, como hombres inferiores, infantiles y brutales. La élite criolla, bajo el pensamiento de la ilustración, funda el Estado peruano bajo el paradigma de la exclusión de los indígenas. Al analizar la génesis narrativa de la imaginación nacional caracterizada por una inscripción fracturada del pasado y presente, Mark Thurner concluye que “al ‘nosotros’ criollo lo perseguía siempre el fantasma de un ‘ellos’ indígena domésticamente distante y a veces amenazante, un compatriota subalterno condenado por la historia liberal a habitar la edad de oro prehistórica de la nación. (2009, p. 454)

Es así, que el siglo decimonónico la nación ha estado marcada por la élite criolla que imaginaba a la diversidad de grupos étnicos del Perú y controlaba su acceso al poder por temor a perder su poder. Para Anderson (1993) la nación es “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es Imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente cada uno vive la imagen de su comunión” (p. 23).

El discurso racista, el desprecio por los indígenas ha desempeñado un papel importante para producir sujetos que sirvan a la nación. Pues, “el nacionalismo oficial fue típicamente

una respuesta de grupos dinásticos y aristocráticos –clases altas– amenazados por el nacionalismo vernáculo popular.” (p. 211) Su inscripción violenta al proyecto civilizador a través de las instituciones como el servicio militar obligatorio, el tributo y la educación. Pero excluyendo a los indígenas de la política, indiferencia y abandono. Por ejemplo, Manrique (1981) relata que después de la guerra del pacífico muchos campesinos indígenas sirvieron como soldados patriotas y una vez desmovilizados se les negó sus derechos ciudadanos a los hombres y mujeres que consideraban indios peligrosos. Por su parte, Cecilia Méndez (2009) expresa que “los campesinos andinos constituyeron la columna vertebral de los ejércitos caudillistas del siglo XIX y fueron la principal fuente de reclutas a lo largo del XX. Asimismo, es en los poblados rurales donde los militares de un ejército más moderno han sido destacados innumerables veces a servir.” (p. 562). Recientemente, Lourdes Hurtado (2006) sostiene que el gobierno de Velazco ha iniciado la democratización del ejército al incluir a sectores populares excluidos a la oficialidad. Llama la cholificación del ejército a la democratización en términos sociales que puede traducirse en mayor inclusión y tolerancia a las diferencias. (p. 72)

En consecuencia, el ejército, institución fundante, ha sido un dispositivo civilizador dirigido a campesinos andinos para producir el sentimiento de pertenencia al Estado-Nación y crear sujetos sociales que la defiendan. Esta exclusividad de las levas y el servicio militar obligatorio responde a lógicas racistas, de clase y etnia.

1.3. Estado de la cuestión

En el Perú, los primeros estudios de masculinidades se centraron en describir al machismo como rasgo característico de la masculinidad en espacios urbano marginales (Barrig, 1982; García Ríos & Tamayo, 1990; Ruiz-Bravo, 1996), la constitución de identidades masculinas (Callirgos, 1996; Guzmán & Portocarrero, 1992; Fuller, 1995) y los cambios de masculinidad en la clase media (Fuller, 1997).

En la región de Ayacucho el primer trabajo etnográfico sobre masculinidades lo realiza Patricia Oliart (2011), quien describe la cultura masculina en estudiantes de la facultad de educación de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Da cuenta que el universitario ciudadano, de clase media, posee una masculinidad dominante (recursos sociales, derrochador, expresivo, alardeo del desempeño sexual, sin compasión y abusivo), mientras que el universitario urbano marginal detenta una masculinidad cómplice (tosco, agresivos con los rurales, imitadores de los ciudadanos, machistas) y los

universitarios de procedencia -rural tienen una masculinidad subordinada (débil, tímido, mal vestido, pobre, quechua hablante). Dicho estudio complejiza las relaciones de dominación intersectando con las oportunidades desiguales en la educación, las identidades raciales y de género.

Por otro lado, los estudios sobre los militares y la constitución de masculinidades en el ejército son temáticas abordadas de manera superficial. Existe una amplia literatura sobre los (ab)usos de la violencia que ejercieron los militares para defender el Estado-Nación en el CAI. El Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003) muestra las violaciones sistemáticas de los derechos humanos que ejercieron los militares, el proceso de militarización de la sociedad y describe, brevemente, los rituales de iniciación y afirmación grupal en la guerra como beber la sangre del perro. Luego, los estudios de denuncia visibilizan la violencia sexual masiva como acciones sistemáticas en comunidades campesinas (COMISEDH, 2003; Jiménez, 2009, Crisóstomo, 2015), conocidas como “pichana”, mostrando los sentidos de concebir a la mujer como depositario de honor del enemigo. Kimberly Theidon (2004) describe sobre los rituales de sangre y violación en grupo como operaciones que alimentan la idea de la hipermasculinidad en Victor Fajardo (Ayacucho). Por su parte Jelke Boesten (2017) analiza tres testimonios de Manta, Vilca y San Miguel evidenciando cómo los militares, cultivadores de una masculinidad agresiva, hacían uso del cuerpo de jóvenes solteras mediante la violación sexual y eximir su culpabilidad con la promesa de casarse.

El otro bloque de estudios existentes se aproxima desde las vivencias de los soldados, sus experiencias y formas de sobrevivir en tiempos de paz. El trabajo periodístico de Ricardo Uceda (2004) cuenta la experiencia del suboficial de inteligencia Jesús Sosa en las acciones frías y sistemáticas de tortura, violación y desaparición de personas en las instalaciones de cuarteles de la región de Ayacucho en los años de la violencia. Institucionalmente, el Ejército del Perú (2010) saca su propia versión sobre el CAI, negando las responsabilidades atribuidas por la Comisión de la Verdad y Reconciliación, sosteniendo que la defensa de la democracia tiene costos de vida, las cuáles vienen a constituir “excesos” y “prácticas aisladas”. Si bien se trata de un discurso parcializado pero aporta en conocer los miedos, encrucijadas y formas de operar reconocidos institucionalmente. A través de la reflexión de testimonios de ex conscriptos, Mariano Aronés (2012) aborda las complejidades servicio militar en la guerra interna y las significaciones a la experiencia de haber sido militares. Encuentra que la socialización

castrense está mediada por el ritual de la perrada, la capacidad de deshumanizarse y la violación de mujeres “terrucas”. La experiencia de vida que Lurgio Gavilán (2012) nos comparte las complejidades de la guerra y aquellas transiciones por tres instituciones totales (niño en Sendero Luminoso, adolescente en el Ejército y joven en la iglesia) rompen con las dicotomías de víctima-perpetrador. Nos muestra aquella mística del soldado, las relaciones jerárquicas entre comandantes, suboficiales, tropa y los reclutas; como también la pedagogía de la violencia y la necropolítica dentro y fuera del cuartel (Gavilán, 2017). A su vez, reflexiona que las violaciones sexuales de los “cachacos” (soldados) respondieron a una “hipermasculinidad y perversidad en contextos de guerra y escisión del país” (2015, p. 22).

Moisés Molina (1999) hace un análisis sobre los cambios sociales y culturales que experimentan los conscriptos mostrándonos una dicotomía entre el buen y mal comportamiento lo que conlleva a castigos o ascensos. Quizá esta mirada es muy simplista ya que reduce al sujeto en relación a la disciplina dominante del cuartel y no repara en las formas más sutiles de dominación y adquisición del poder desde los individuos. En el ámbito educativo, Jeffrey Gamarra (2013) explica que la afluencia de jóvenes universitarios por realizar el servicio militar voluntario en los cuarteles de Ayacucho se debe a la búsqueda de mayores oportunidades sociales, políticas y económicas. Por último, José Ramos López (2017) sostiene que la construcción de la identidad militar en jóvenes que realizan el servicio militar voluntario en el cuartel Fuerte Los Cabitos está relacionada con las herencias y exigencias del tiempo de la violencia, la cual constituye en el elemento fijador de la identidad. Sin embargo, existe un vacío en estudios de corte antropológico que aborde la construcción de masculinidades en el ejército peruano. Esta ausencia de estudios se puede comprender por la reciente introducción de los estudios de hombres y masculinidades en América Latina y el Perú, que tiene sus orígenes desde la década de 1990.

1.4. Metodología

1.4.1. Regresando al cuartel Fuerte Los Cabitos

(Cuaderno de campo, abril de 2014, cuartel Fuerte Los Cabitos)

¡Este es el último paradero! Mencionó con voz energética el cobrador de la ruta N° 9, de hecho, era el último pasajero. Mientras realizaba toda una procesión para bajar pensaba en las múltiples ocasiones que había ido al cuartel, pensaba en mis amigos, mis promos,

los castigos, las guardias nocturnas y muchas cosas más. Pero no había vuelta atrás, tengo que ir sí o sí, me repetía una y otra vez, respiré profundo y con pasos lentos pero seguros me dirigí a la portada.

Detrás de la portada, controlando la única vía de acceso, distinguí a tres soldados y una SANAF¹. Atentos a mi proceder, se pusieron a formularme una infinidad de preguntas como ¿Dónde vas? ¿Quién eres? ¿Quieres entrar al cuartel, “civil”²? ¿Dame tu DNI? Pues tanta rapidez no me dio chance para aclarar sus dudas. Voy a ingresar a la Compañía de Comunicaciones N° 02, les dije. Empujé la puerta, me acerqué a la caceta del suboficial y di parte. Él estaba más concentrado en su laptop y al ver que le interrumpía me dijo “pasa zorro”.

No podía creerlo. Pensé que anotarían mi nombre, revisarían mi mochila, encontrarían mis encuestas elaboradas, la cámara, las entrevistas. Pero colocarse a seis pasos del superior, elevar la pierna derecha para luego arremeter contra en talón izquierdo, sacar pecho y hablar con voz gruesa; es decir, realizar el ritual militar pertinente facilitó mi ingreso. Luego tenía que caminar alrededor de dos kilómetros, pasar por la villa de oficiales y llegar al segundo control. Apresuré el paso, porque temía que alguien se acercara a saber quién era. El lugar ya no era tan familiar, ya no sentía la seguridad de antes o quizá nunca me sentí seguro en el cuartel. Había varias modificaciones, nuevos puestos de vigilancia, la pista de combate en buen estado. Del interior se escuchaba la banda del ejército acompañado por una tropa que cantaba alguna, ¿canción nueva?

Al aproximarme al puesto de control del cuartel Domingo Ayarza, el miedo era más fuerte y al mismo tiempo consolador, pero satisfactoriamente me dejó ingresar sin ninguna limitación. Todo estaba presentable, las paredes, las pintas de insignias y lemas alusivos a la heroicidad del soldado, escudos y céspedes bien mantenidos. El lugar de ceremonias estaba vacío, pero en el rancho y el comedor estaba repleto de soldados. Al llegar a la compañía de comunicaciones, me extrañó mucho, la infraestructura era la misma pero los colores, pintas, frases había cambiado y mucho. Me sentía como un total desconocido y era natural por el tiempo que había pasado. Hasta que divise cerca de la cuadra a un sub

¹ SMNAF significa Servicio Militar No Acuartelado Femenino es un término utilizado para referirse a las mujeres que realizan el servicio militar voluntario, pero por su mejor pronunciación se acortó a “sanaf”.

² Existe una construcción sociocultural sobre qué es ser “militar” y qué significa ser un “civil”. Dicha dicotomización proporciona una identidad respaldada en el orgullo, en lo que significa ser macho, pero también una forma de distinción con el otro que es imaginado como aquel carente de patriotismo, de valor, de coraje, es decir de ser macho.

oficial conocido. Me alegre, ya un soldado lo había advertido diciendo “*mi sub un civil está parado en el estado mayor*”³, de inmediato me reconoció. Le comenté que querría reengancharme y le comenté sobre la investigación académica que estuve realizando. Y ese momento fue el punto de inflexión, me dio el nombre del mayor para acercarme y charlar con él y se despidió de mí.

La tropa estaba ingresando al comedor. “A ver la guardia, ahorita les voy a pedir por favorcito y no les va gustar, apresúrate perro de mierda” escuche gritar a un sargento primero que estaba de semana y luego mencionó “compañía a mi mando atención, cuádrate perro, levanta la cara” se dirigió en paso ligero y se posicionó delante del mayor choco su talón derecho al izquierdo provocando un sonido seco, elevó la mano a la altura de la sien. Al mismo tiempo el mayor hizo el mismo gesto. Con voz energética el sargento dijo “permiso mi mayor, la tropa se encuentra pasando rancho y esperando sus órdenes” a lo que el mayor respondió “continua nomas sargento” de inmediato bajaron las manos. El sargento segundo dio media vuelta y dirigiéndose a la tropa, con voz energética, mencionó “compañía a mi mando descanso, hagan lo que tengan que hacer” mientras tanto era el foco de atención del mayor, ya que estuve de civil, así que me acerque con pasos lentos y me paré a seis pasos y comencé a dar parte, al culminar solo asintió. Así que tuve que acercarme a su lado. Era más alto que yo, en buen estado físico, bien vestido, el borceguís reflejaba el halo de la luz, cabello muy corto, tendría aproximadamente treinta y tantos años. Al acercarme le estreche la mano a lo cual reaccionó con molestia puesto que es una práctica de la vida civil, vista como contaminante. Empecé a explicarle sobre la investigación, la utilidad, la consistencia y la naturaleza de ella y sobre mi formación, que era estudiante de antropología y que había realizado mi servicio militar hace un año en la misma compañía que estaba a su mando.

Como respuesta esperaba comentarios sobre la investigación, lógica fallida ya que, con total seriedad me cuestionó “¿Cómo entraste hasta aquí? ¿Qué sub oficial te dejó entrar?” sentí un pudor impetuoso, sus ojos fijos intimidaban mi carácter, pero ¿Por qué ingresaba a un estado de ánimo que bloqueaba mis defensas discursivas? ¿Será que en el tiempo de haber hecho mi servicio militar hice una construcción sociocultural de mi superior; a quien se debía de respetar, de no mirarle a los ojos y tenerle más respeto según el rango que ostenta; y que ahora se arraigaba a mi experiencia y me poseía? La pregunta exigía

³ Es particular en los miembros del Ejército del Perú la utilización del sufijo “*mi*” para referirse a un superior en rango, ya que indica un sentido de posesión jerárquica subalterna.

una respuesta y el tiempo apremiaba, entonces le mencioné que tengo ganas de reengancharme y que por causa de ello me dejaron ingresar. Con voz cortante me dijo “civil, vienes otro día para conversar porque hoy estoy en inspección”. Antes que cumpliera con las cortesías de agradecimiento ya había dispuesto mi retiro mandándome a escoltar con dos sargentos, quienes eran mis envarados (protegidos) por lo que me trataron con condescendencia.

La experiencia anterior constituye mi primer tropiezo en la búsqueda de la autorización institucional del trabajo etnográfico en el cuartel Los Cabitos, motivado por exigencias de la asignatura “métodos y técnicas de investigación” a tres meses de haber terminado mi servicio militar voluntario. Si bien otras profesiones, especialmente enfermería y derecho, tenían mayor consentimiento para la ejecución de proyectos de tesis; sin embargo un antropólogo estaba negado a dicha legitimidad no solo por la política institucional del Ejército del Perú de mantener la mística de la vida acuartelada sino, en mayor fuerza, por la imagen social construida del antropólogo como “senderólogo, revolucionario o inteligencia de los remanentes de Sendero Luminoso” luego del CAI. Este aspecto es importante para resaltar las limitaciones y los alcances de la investigación.

1.4.2. Dar sentido a la experiencia etnográfica

El tipo de investigación para aproximarme a las masculinidades de los jóvenes acuartelados es cualitativa siendo su naturaleza descriptiva, interpretativa y comprensiva. La metodología reposa en la etnografía teniendo puntos convergentes con la interseccionalidad y la colonialidad a fin de aproximarme a los marcos de interpretación con la que los jóvenes acuartelados clasifican y asignan un sentido de masculinidad. La presente investigación intenta articular diferentes abordajes teórico metodológicos desde una posición polivocal y dialógica. Mi posicionamiento no implica la simplificación o eliminación de las contradicciones entre ellas, por el contrario, reconoce sus especificidades y diferencias.

Entiendo la experiencia etnográfica, en la línea de Dilthey (citado por Clifford, 2003, p. 154), como la constitución de un mundo significativo común, basado en estilos intuitivos de sentimiento, percepción y conjetura.

El trabajo de investigación está constituido por dos temporalidades que dialogan entre sí. La primera abarca los años 2012, 2013 y se caracteriza por experiencias compartidas

producto de haber realizado el servicio militar voluntario en la Compañía de Comunicaciones N° 02 del Cuartel Domingo Ayarza, dentro del cuartel general “Fuerte Los Cabitos”, distrito de Andrés Avelino Cáceres, provincia de Huamanga, región Ayacucho, Perú. Esto me permitió participar plenamente en las prácticas sociales y rituales castrenses pudiendo adoptar un sentimiento de pertenencia a la promoción como también tratos violentos, autoritarios y jerárquicos. No ha sido un “estar ahí”, en la lógica de Geertz (1989), definida como aquella práctica de permanencia prolongada en el campo para el recojo de información en el mismo lugar donde se situaban sus sujetos de estudio, siendo la exterioridad una característica del antropólogo con la que debe lidiar para comprender el pensamiento local guiado por su naturaleza participativa que es indiscutiblemente intelectual. Más bien, el punto de partida es la vivencia personal del cuartel apenas cuando estuve empezando a abrazar la antropología. Por ello, opto por una especie de autoetnografía la misma experiencia de paso por el cuartel como materia de análisis mediante los datos recopilados y entrevistas no estructuradas; siendo el universo de 500 personas que integran la tropa del cuartel Fuerte Los Cabitos en Ayacucho, la población está integrado por 60 jóvenes que prestan el servicio militar voluntario pertenecientes a la Compañía de Comunicaciones N° 02 y se seleccionó a 13 jóvenes teniendo en cuenta criterios de procedencia (3), educación (3), estrato socioeconómico (3), rango militar (3), autoidentificación étnica (2) y 03 mujeres de la Compañía de Comando N° 02.

La segunda temporalidad está comprendida entre 2018 y 2019 en la que realicé una serie de conversaciones informales, entrevistas semiestructuradas, observación participante e historias de vida a mis promociones del cuartel quienes ya eran licenciados, que se habían insertado a la vida civil con distintas ocupaciones; y jóvenes activos en el servicio militar voluntario en el cuartel Fuerte Los Cabitos. El lugar antropológico dejó la locación específica (el cuartel) por las prohibiciones institucionales para dar paso a una multiplicidad de lugares antropológicos donde los jóvenes licenciados interactuaban socialmente sin que se convierta en un “no lugar” (Augé, 1998) concebida como la pérdida de referentes sociales compartidos en espacios de anonimato; sino, más bien, aquella experiencia de ser soldado-licenciado es articulador de sentidos, prácticas e imaginarios sociales. Frente a las variadas localidades considero como punto de (des)encuentro a la etnografía multilocal como aquella que permite ubicar al soldado-licenciado como un agente social y político que se inscribe en un entramado histórico. Mi

relación con los licenciados me permitió tener acceso a lugares de diversión como discotecas, bares, encuentros deportivos y, en algunos casos, a sus casas y chacras. También, acompañé en encuentros culturales de *status* como el pulseo (Vinchos), *atipanakuy* navideño (Ayacucho y Huanca Sancos), festividades locales como la herranza, *yarqa aspiy* (limpieza de acequia) y carnavales siendo espacios propicios para mostrarse públicamente como soldados. Una de mis estrategias de ingreso fue el uso de fotografías como registro y elemento para enriquecer la conversación. A cambio le hacía presente sus fotografías en digital y, pocas veces, de manera impresa.

En paralelo, se complementa con la producción de conocimiento resultante de conversaciones que han sido actores en la cruenta guerra reciente. Mi relación cercana con las organizaciones de afectados por el CAI me ha permitido acercarme al drama del dolor de los embates de la guerra producido por agentes del Estado (marines, sinchis y militares) concebida como un alguien “*mana kuyapayakuq*” (sin compasión). En contraparte a la representación monstruosa del militar, conversé con integrantes de la Federación Regional de Licenciados de las Fuerzas Armadas de Ayacucho quienes se califican como “víctimas del Estado” y me enseñaron la complejidad y los sinsentidos de la guerra. Mi experiencia de trabajo con la población desplazada desde Centro Loyola Ayacucho me acercó a los comités de autodefensa, montoneros, en especial en pueblos de Tambo, San Miguel, Ayacucho, Anchiuay y Palmapampa. También, me fue de gran ayuda los archivos del Centro de Documentación e Investigación del Lugar de la Memoria, La tolerancia y la Inclusión Social – LUM.

1.4.3. Consideraciones sobre el proceso del trabajo de campo

El trabajo de campo es un aspecto constituyente de la antropología siendo la etnografía su más privilegiada elaboración por antonomasia. Los modos dominantes de los estudios antropológicos basados en estadías prolongadas en lugares lejanos construyendo categorías nativas con el corte científicista del positivismo, han relegado la subjetividad y la experiencia del investigador como factores que pueden dañar el conocimiento teórico-antropológico. Las grandezas etnográficas de Bronislaw Malinowski han sido cuestionadas con la publicación de su diario de campo que mostraba sus sentimientos y el divorcio con la actitud etnográfica planteada en su obra *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, publicada en 1922. Es así que las exigencias de la academia antropológica han pautado claramente el desencuentro entre el discurso antropológico y la posición

personal puesto que, como advierte Roxana Guber, “en el campo de los antropólogos (y sobre todo, de los antropólogos hombres), la subjetividad, los fracasos y los sentimientos prohibidos estaban reservados al diario de campo, una especie de confesor de papel con funciones catárticas, restringido al ámbito privado del investigador, y que no se pensaba publicar” (2004, p. 28).

Desde mediados del siglo anterior, se aprecia un renovado interés en la reflexión sobre la experiencia etnográfica en la producción de conocimiento antropológico puesto que las acusaciones a la subjetividad por entorpecer la científicidad ha sido el nudo disruptivo de cuestionar la autoridad etnográfica construida por las prácticas textuales, discursos y representaciones de los sujetos estudiados (Clifford, 2003). La influencia del giro interpretativo, y la posmodernidad, ha contribuido a repensar el trabajo de campo situado en un contexto geopolítico. Tal como afirma Geertz, “los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden” (1973, p. 28); esta doble o triple interpretación fundamentado en una práctica rigurosa, descripción densa, hace posible la interacción de las estructuras de significación del investigador y el sujeto social en su dimensión individual como colectiva.

Con la advertencia de Guber (2001, p. 12-18), entiendo la etnografía en su triple acepción de enfoque (una forma de mirar al “qué”, el “por qué” y el “cómo es”), método (actitudes y disposiciones metodológicas flexibles y reflexivas) y texto (producto de la práctica textual resultante del trabajo de campo). Para Guber, la etnografía:

[...] es el conjunto de actividades que se suele designar como "trabajo de campo", y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción. Los fundamentos y características de esta flexibilidad o "apertura" radican, precisamente, en que son los actores y no el investigador, los privilegiados para expresar en palabras y en prácticas el sentido de su vida, su cotidianeidad, sus hechos extraordinarios y su devenir. Este status de privilegio replantea la centralidad del investigador como sujeto asertivo de un conocimiento preexistente convirtiéndolo, más bien, en un sujeto cognoscente que deberá recorrer el arduo camino del des-conocimiento al re-conocimiento (2001, p. 16).

Entonces, la interpretación problematizada de los sentidos de la masculinidad en los jóvenes soldados-licenciados ha tenido un carácter flexible para adecuarse a las dinámicas sociales en las que son partícipes. La importancia de la reflexividad para sopesar los

sinsentidos, las contramarchas y las contingencias no solo opera como una forma de acercarse a la interpretación intersubjetiva de lo que ha problematizado el etnógrafo; sino, también para cuestionar el andamiaje teórico-metodológico, las emociones y la experiencia compartida cargada de intimidad. A través de estas trayectorias se tiene que sentir y pensar este trabajo. En consecuencia, se concibe la etnografía como investigación antropológica y un ejercicio político, donde el sujeto es un agente histórico, político y cultural; por tanto, la producción etnográfica es una herramienta de ejercicio político en el cual negociamos y dialogamos significados. A salvedad de la forma de representarlos, describirlos y mostrarlos en estructuras comprensibles y clasificatorias para su mejor comprensión; soy consciente de cómo el hecho de escribir “académicamente” está situado en un campo de poder, parte de un contexto geopolítico del conocimiento y un orden sistema-mundo moderno-colonial (Wallerstein, 2005; Quijano, 1993). También reconozco la capacidad de agencia para evadir mis preguntas, resistencias y críticas hacia las conversaciones que sostuve con mis promociones. ¡Otra vez con eso de ser hombres!

(Re)vestir de militar siendo estudiante de antropología

Apostar por la etnografía reflexiva implica ser consciente del lugar de enunciación que uno ocupa. Gran parte de la representación textual depende del posicionamiento del antropólogo en el proceso de investigación. Delinea las interacciones sociales e influye en la lectura antropológica de la realidad mediada por la doble representación: cómo se (re)presenta el investigador y cómo es representado por los sujetos de estudio. Porque el posicionamiento “depende de la formación académica, las experiencias de vida personales y las condiciones sociohistóricas en que uno vive” (Strocka, 2008, p. 57). Mi llegada al cuartel no fue un destino antropológico escogido sino más bien algo que me tocó vivir y se inscribió en mi cuerpo. Mi presencia en el lugar antropológico en los dos años iniciales había cambiado drásticamente desde ser considerado como ‘soldado ejemplar’ hasta ‘soldado a medias’. La razón principal era por el mayor contacto con la vida civil y tener la oportunidad de estudiar. A pesar de ello, encontraban en mí al menos un soldado estudiante tolerable a diferencia de los otros que reiteradamente pedían relevos y venían los fines de semana.

Uno de los aspectos más valorados por el grupo de pares era compartir el castigo, la violencia y la “perrada”. Eso ratificaba o deslegitimaba el lugar que uno ocupa en la pirámide de poder del servicio militar voluntario. En ese sentido, en una vida marcada

por la jerarquía y el poder toda experiencia, destreza y ocupación era leída en términos jerárquicos. Ser estudiante universitario también me posicionó en un campo turbulento que generaba aceptación y rechazo, frecuentemente castigos por tener la oportunidad de estudiar. Para otros militares de carrera, formarme como antropólogo resultaba una amenaza a la institución por los antecedentes que vinculaban a la profesión con grupos insurgentes o los que se especializaron en explicar el actuar de Sendero Luminoso mostrando las violaciones a los derechos humanos de los militares, llamados “senderólogos”.

Por otro lado, mi procedencia de una comunidad campesina, quechua hablante y de escasos recursos me acercó a personas con similares características bajo relaciones de solidaridad: me convidaban comida que sus familiares les enviaban a cambio de defenderlos de castigos. No obstante, las interacciones sociales horizontales con mis subalternos pronto me fueron alejando de mis pares masculinos para convertirme en “sargento madrezo”, definida como aquel que encarna la labor de una madre (cuidado y protección). De esa manera, los rasgos distintivos de mi masculinidad militar habían sido feminizados.

Hablar sobre un lugar que hace uso pedagógico de la violencia interpela la humanidad del investigador y genera dilemas éticos no solo frente a los sentidos asignados por los sujetos de estudio sino también a la propia experiencia de violencia. Nordstrom y Robben (1995) refieren la inseparabilidad entre la violencia y las reflexiones:

Este énfasis en cómo las personas se enfrentan a la vida bajo asedio, en la experiencia, la práctica y la cotidianidad de la violencia, hace necesaria la atención a las condiciones de trabajo de campo. La intensidad emocional de los eventos y las personas estudiadas, los intereses políticos que rodean la investigación sobre la violencia y las circunstancias fortuitas bajo las cuales se realiza el trabajo de campo entrelazan a éste y la etnografía (p. 3).

En ese sentido, mis temores iniciales respecto a la violencia, el castigo y el miedo fueron desvaneciéndose gradualmente a tal punto de normalizarlos y acostumbrarme a tolerarlos. Inclusive fui parte del ejercicio de la violencia hacia subalternos. En algunas ocasiones recibí violencia por no castigar con severidad y mística. Las dificultades, las dolencias, los quiebres que viví en una militarización densamente ritualizada, las experiencias de sentirme un cuerpo frágil y vulnerable. Es escribir desde el dolor del cuerpo y desde el

dolor del corazón. A fin de cuentas, un cuerpo en su condición de desgaste tenía que buscar desgastarse por el bien público de la representación como militar. En razón de que la experiencia vivida, producto de la interacción con los sujetos sociales, permite encontrar sus significados de las “vivencias inscritas en el cuerpo y la memoria” de manera más cercana (Turner & Bruner, 1986).

Por ello, mi lugar de enunciación misma tiene limitaciones al momento de realizar la investigación. Erróneamente pensé que ser parte del colectivo y la amistad cultivada iba a asegurarme el ingreso a sus vidas privadas y la culminación de mi investigación. Al contrario, la desconfianza y la sospecha sobre cuáles eran mis secretas motivaciones eran una constante en el trabajo de campo. Tuve que lidiar con la incertidumbre y reiteradas postergaciones, una forma de resistir a ser estudiado. Específicamente recuerdo el cuestionamiento que me hizo uno de mis promociones del cuartel sobre mi rol como investigador y la amistad. Este reclamo hecho en un bar, en estado etílico, advertía lo amenazante que podía ser mi presencia para el grupo de confianza. A pesar de haber sido minimizado su reflexión por mis pares masculinos, llamándole pleitista (fosforito); pone en tapete un viejo problema de la antropología: la representación textual del otro inserta en un entramado de poder y política.

Al respecto, Spivak (1998) advierte que la práctica de “dar voz” a los que tienen pocas posibilidades de enunciarse termina reforzando la constitución del sujeto colonial como otro mediante el uso de la violencia epistémica. Y librarse de ello solo es posible mediante la autoreflexión de los ‘privilegios institucionales de poder’ conferidos al investigador. En consecuencia, minimizo mi autoridad etnográfica para maximizar la agencia de enunciarse, resistir, cuestionar y transgredir teniendo en cuenta que la producción de conocimientos es un proceso dialógico, de tensiones y redefiniciones de poder. Por ello, opto por una narrativa influenciada por Agüero (2015) y Gavilán Sánchez (2017) donde lo testimonial sirve como una herramienta metodológica de revisitar la experiencia de vida y, a partir de ella, postular a brindar consideraciones sobre aspectos de la realidad social. Es por eso que presento en intervalos entre lo personal y lo público, entre la intimidad y lo colectivo, entre la cotidianidad y eventos importantes; como un péndulo que oscila en análisis dentro y fuera del cuartel. Esto permite no solo un acercamiento no lineal hacia el tiempo sino también una aproximación a las espirales que la conforman.

(Des)vestir el cuerpo militar

¿Qué reside del cuartel en este cuerpo que ha vivido el servicio militar voluntario en Ayacucho? El cuerpo del licenciado revela la marca civilizadora de ser ‘sujeto de y para el Estado- nación’. En mi cuerpo están inscritas las experiencias que acontecieron en el cuartel, mandatos institucionales convertidos en prácticas sociales e instauradas en mi subjetividad. Desde que salí del cuartel he seguido manteniendo la relación con algunas promociones del cuartel. He asistido a ceremonias de entrega de armas y licenciamiento durante el 2017, con ayuda de dos promociones mías que se reengancharon. Sin embargo, mi masculinidad anterior, modelada por el cuartel, ha sufrido cambios a razón de las nuevas experiencias personales, la influencia de organizaciones feministas y grupos de masculinidad. Mi masculinidad ha sido y sigue siendo rebatida, está en constante resignificación. La masculinidad que poseo no es ejemplar, ni me enmarco en ser lo ‘políticamente correcto’ sino es un campo de tensiones, quiebres y metidas de pata. Es decir, afrontar procesos de deconstrucción tanto individual y colectiva de los privilegios de ser hombre en una sociedad machista y en un cuerpo que atravesó la institución fundante es afrontarlo doblemente. Además, es necesario reconocer que la acción de forjar ‘masculinidades responsables’ se inscribe en un contexto violento e inseguridades. Lo anterior debe entenderse no como una forma justificadora sino cómo resulta difícil ser hombre en una sociedad androcéntrica donde la identidad masculina se forma en contradicción a la feminidad, desde la negación de su misma condición. Así, los grupos con mayores posibilidades de asumirlo lo componen sectores sociales de clase media, con educación profesional y recurso económicos sostenibles. En otras palabras, el criterio de interseccionalidad ayuda a clarificar que los jóvenes que prestan el servicio militar voluntario afrontan suma de violencias que tienen que ver con la etnicidad, clase, raza y género.

Por otro lado, es preciso realizar algunas consideraciones metodológicas respecto al trabajo de campo que realicé en la primera temporalidad de estudio. Optar por lo testimonial corre el riesgo de centrarse en uno mismo; como Rosaldo advierte “si el vicio de la etnografía clásica fue haber resbalado el ideal del desinterés a la indiferencia propiamente dicha, el de nuestros días es la tendencia a que el Yo, absorto en sí mismo, pierda de vista al Otro culturalmente distinto” (2000, p. 28). Aunque comparto elementos culturales por mi procedencia rural, las dotaciones de significados sobre la masculinidad entre mí mismo y nos-otros están equidistantemente asociados. Es decir, el yo está configurado por lo sociocultural como también posee rasgos subjetivos. A pesar de haber

realizado entrevistas no estructuradas a mis promociones en el cuartel, los resultados no me permitían comprender la continuidad de las masculinidades asumidas en su trayectoria de vida. Y centrarme solo en la masculinidad forjada del cuartel era quitar lo procesual, dinámico, plural e histórico de cómo se compone en el sujeto. Por consiguiente, la segunda temporalidad (2018-2019) metodológicamente centra la atención en los jóvenes licenciados que se integran a la vida civil mediante etnografías multilocales, entrevistas e historias de vida.

Vale la pena confesar lo difícil que resultó el trabajo de campo en esta etapa. Una de las dificultades más recurrentes con los licenciados, familiares y jóvenes en servicio activo del cuartel fue cómo vestía el cuerpo de hombre. Resultaba una afrenta concebir un cuerpo masculino con rasgos atribuidos a lo femenino (cabello largo, pantalones pegados, color rosado), más aún si había tenido una formación militar. Innumerables veces me confundieron con mujer y, en otras, era usado en ejemplos anecdóticos de sátira. De hecho, mis promociones me preguntaron seriamente si me había convertido en ‘maricón’ (gay). Así, fui considerado un sujeto de sospecha que carga una masculinidad anómala, abyecta. Desde ahí, tomar en cuenta al cuerpo como herramienta de análisis y como agente de cambio individual es una vía que he ido asumiendo a través de explicaciones sobre cómo la masculinidad basada en la superioridad y la violencia genera inseguridad en el individuo. Ya Butler mencionaba que “el cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad, agencia: la piel y la carne nos exponen a las miradas de los demás, pero también al tacto y a la violencia, y los cuerpos nos ponen en riesgo de convertirnos en la agencia e instrumento de todo esto [traducción mía]” (2003, p. 15).

En esa dirección, mi cuerpo performaba políticamente de desmitificar ideas androcéntricas homofóbicas aunque expuesto a la violencia. No tengo la seguridad de haber propiciado cambios pero sí de dialogar y reconocer la diversidad de masculinidades alternativas. Pues pensar la corporalidad, como vivencia corporal, desde las interacciones con sujetos, actos, rutinas, representaciones y discursos puesta en marcos normativos, mandatos sociales, disciplinamiento y rupturas. Citro denomina esta apuesta teórica como ‘auto-etnografía’ que consiste en “analizar estas complejas dimensiones de un cuerpo que es objeto de poder y a la vez encarnación de nuestra agencia” (2014, p. 11).

Finalmente, es necesario reflexionar respecto a qué significa hacer una investigación en una institución fundante, protagonista principal en la guerra interna y mi condición de ser

investigador hombre y licenciado. Parto de la premisa en que resulta más difícil hablar sobre algo que eres parte, aquello que te compromete. La práctica académica ha moldeado formas éticas de hablar de y sobre otros con mayor libertad porque reflexiona de otra realidad ligada a su realidad permanente. Con mayor razón cuando hay un flujo establecido de estudiar pueblos distintos a su propia realidad con marcadas brechas sociales. En ese sentido, pertenecer a una universidad pública de una región marcada por la pobreza y el paso de la guerra interna complejiza el *habitus* del antropólogo. Como quechua hablante pertenezco a una comunidad académica subalternizada a la colonialidad del saber irradiada por Lima y lo de afuera. En este contexto geopolítico, surge una forma alternativa de reflexionar: producir conocimiento dialógico entre lo testimonial y relaciones socioculturales en conexión con historias pasadas y presentes, anclada a contextos familiares-afectivos sin dejar de lado otras epistemes.

Como hombre licenciado apuesto por mantener una voz disidente a los mandatos institucionales y clarificar la nubosidad que la rodea tanto en sus prácticas, representaciones, discursos y rituales sin que signifique omitir las configuraciones simbólicas y resignificaciones que los jóvenes acuartelados hacen de ella. En otras palabras, la experiencia encarnada permite cuestionar y renovar nuevas miradas a la institución fundante intentando poner en tapete la preeminencia de la violencia, lo androcéntrico y la jerarquía como principio de desigualdad; confluyen para producir sujetos nacionales en un estado de constante demostración no solo de su hombría sino también de su patriotismo. A sabiendas que el Estado-nación surge, se sostiene y se reproduce en la desigualdad social.

CAPÍTULO 2: JÓVENES ACUARTELADOS SITUADOS EN CONTEXTOS DIVERSOS

Aproximarse a la realidad de los jóvenes acuartelados parte por comprender el contexto social desde donde significan el sentido de vida en aspectos de las prácticas cotidianas, interacciones sociales y aspiraciones. En líneas siguientes, enfatizo la propuesta de contextos entrecruzados para resaltar que el lugar de enunciación de los jóvenes acuartelados no responde a contextos específicos claramente demarcados por líneas fronterizas sino más bien a un amalgamamiento de contextos específicos que componen la complejidad del contexto. Describir sólo el cuartel Los Cabitos de Ayacucho sería forzar a la simplicidad del contexto excluyendo procesos dinámicos de relaciones sociales entre la familia, la institución y la sociedad ayacuchana; por tanto, ilustro por aspectos primarios de la complejidad del contexto para su mejor comprensión.

2.1. Ayacucho, sociedad de posguerra

Ayacucho está ubicado en la parte sur de la sierra central del Perú. La ciudad capital está a una altitud de 2671 m.s.n.m.; su clima es seco y templado; tiene estaciones poco diferenciadas. Huamanga es una de las once provincias del departamento de Ayacucho, ubicada en la región centro occidental, donde se encuentra la ciudad capital del departamento; limita por el oeste con el departamento de Huancavelica; por el este con la provincia de La Mar; por el norte con las provincias de Huanta y La Mar y, por el sur con la provincia de Cangallo. Las provincias ubicadas en el sur están más articuladas a la región de Ica tales como Lucanas, Paucar del Sara Sara, Parinacochas, Huanca Sancos y Sucre; mientras que Huanta está más interconectada con Huancayo y la selva ayacuchana con localidades pertenecientes a Cusco y Apurímac. Su economía reposa mayormente en el comercio, la agricultura, industria artesanal (retablos, tallado en piedra y artesanía textil) y la ganadería.

En la parte noreste de Ayacucho está el territorio de la selva alta donde la principal actividad económica es la producción de la hoja de coca⁴ y el comercio ilícito de insumos para la producción de droga y pasta básica de cocaína. Es un componente dinamizador de la economía ayacuchana puesto que el “dinero del narcotráfico” influye en la adquisición de economía de servicios y la gran presencia de cooperativas de ahorro y crédito en las

⁴ Según la UNODC (2015) el área cultivada con hoja de coca en el VRAEM asciende a 18 845 hectáreas, la que concentra el 68% de la producción total del Perú.

que se ‘lava el dinero’. Desde el Estado, bajo programas de erradicación de la hoja de coca y la lucha contra el narcotráfico los Valles del Río Apurímac, Ene y Mantaro (VRAEM), están constantemente declarados como zonas de emergencia postergando los derechos ciudadanos. Para el Ejército del Perú, el VRAEM es el lugar donde se encuentran los remanentes del Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso (PCP-SL) dedicados al narcotráfico. En el imaginario nacional son considerados como “narcoterrorismo”, que constituye un problema candente para el personal del Ejército porque, dentro de sus proyectos, está erradicar a los ‘terroristas’ a través de patrullas militares.

Ayacucho en los últimos cincuenta años ha sufrido un cambio muy drástico en el tipo de composición poblacional influenciado por la migración de la población rural a las ciudades urbanas con aspiraciones de mejorar la calidad de vida. En 1959, la reapertura de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga fue una de las primeras razones del crecimiento poblacional de la ciudad caracterizándose por acoger a jóvenes procedentes de Huancavelica, Apurímac y Junín para formarse como profesionales y ha contribuido al desarrollo de actividades económicas de servicios tales como comercio, hospedaje, movilidad y esparcimiento. En los últimos setenta años, Ayacucho ha perdido el carácter rural por el proceso de urbanización siendo en 1961, 358, 991 habitantes de los cuales el 76.16% era rural y para el 2017, 666, 000 de las que el 48% es población rural (INEI, 2018). Uno de los factores que posibilitó el peso urbano se debe al desplazamiento compulsivo ocasionado por la guerra interna acaecida en los años 1980 al 2000 dando como resultado la aparición de asentamientos humanos en zonas periféricas de Ayacucho con una precariedad de servicios básicos.

La nominación de este periodo de violencia tiene distintas acepciones que dependen del grupo que la designa. Por ejemplo, el Derecho Internacional Humanitario – DIH, clasifica los conflictos armados en dos: primero, conflicto armado internacional; segundo, conflicto armado no internacional. Para las organizaciones defensoras de los derechos humanos hacen uso del Conflicto Armado Interno, categoría propuesta por la CVR. En cambio, las Fuerzas Armadas la denominan como la guerra contrasubversiva y la época del terrorismo. Los años de violencia sociopolítica para la población urbana de clase media. En cambio, los pueblos quechuas se refieren a este periodo como *sasachakuy* tiempo (años difíciles), *chaqway* tiempo (años de caos) y *llakiy* tiempo (años de sufrimiento). Estas formas de nombrar son posicionamientos de poder donde la

experiencia y la memoria se anclan a grupos específicos denotando su comprensión del mundo, clase y etnia.

En esa línea, el conflicto armado interno (1980-2000) se refiere al periodo protagonizado por grupos alzados en armas (Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso – PCP SL el 03 de abril de 1980 y Movimiento Revolucionario Túpac Amaru – MRTA, el 04 de noviembre de 1987), las fuerzas armadas y comités populares de defensa dando un saldo de 69.280 víctimas mortales, 15 mil desaparecidos⁵ y más de 6.500 mil sitios de entierros clandestinos según el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). El grueso de las víctimas lo conforman la población de Ayacucho, Junín, Huancavelica y Apurímac. En la mayoría de los casos las víctimas eran campesinos pobres, con poca conciencia de sus derechos, difícil acceso a la justicia, débiles redes sociales y escasos contactos urbanos. Una de las conclusiones del Informe Final de la CVR (2003) demuestra que la muerte y la desaparición fueron distribuidas según geografía, clase y etnicidad. De las 69, 280 víctimas fatales “[...] el 79% vivía en zonas rurales y el 56% se ocupaba en actividades agropecuarias.” (p. 245). Además,

La CVR ha podido apreciar que, conjuntamente con las brechas socioeconómicas, el proceso de violencia puso de manifiesto la gravedad de las desigualdades de índole étnico-cultural que aún prevalecen en el país. Del análisis de los testimonios recibidos resulta que el 75 por ciento de las víctimas fatales del conflicto armado interno tenían el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno. (p. 246)

En tanto, el periodo de violencia estuvo guiado por criterios étnicos, raciales y de género discriminando a las mujeres. La violencia no afectó de forma similar ni estuvo dosificado equitativamente según género. Ya que según el grupo etario, “fueron los hombres entre 20 y 49 años quienes conformaron el grueso de las víctimas fatales reportadas a la CVR (más del 55%), mientras que las mujeres de todas las edades suman poco menos del 20% de las víctimas” (CVR, 2004, p. 52). Sin embargo, del total de 18,123 personas que declararon a la CVR, 538 mujeres y 11 hombres sufrieron violencia sexual⁶. Pero dicha

⁵ Recientemente, el 2018, la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas actualizó la cifra a 20.329 personas.

⁶ El Registro Único de Víctimas para el 2021 acreditó a 230,115 víctimas individuales de las que 4,945 personas tienen como principal afectación la violencia sexual. Agradecemos a Sofía Garay por brindarnos dicha información.

tecnología terrorista utilizada por ambas fuerzas desestructura, en primera instancia, a la familia ya que un miembro se encuentra ausente, tanto lugar a hondos sufrimientos en los familiares y amigos del desaparecido(a), acrecienta la duda de su vida, la eterna espera de su regreso y la total incertidumbre de su suerte y paradero. Y los que cargan con el dolor profundo e inefable son las mujeres, que perdieron a su conyugue, sin poder realizar el proceso de duelo y protagonistas en la reconstrucción de sus comunidades. Además, las masacres no toleraban los entierros de acuerdo a la práctica ritual andina lo que muestra la prohibición de trasladar los cuerpos a los cementerios quedando en lugares profanos sin marcas ni cruces (Reátegui, Barrantes & Peña, 2012).

Frente a esta realidad, desde el Estado se han implementado políticas de reparación bajo la dirección de la Comisión Multisectorial de Alto nivel - CMAN, creado el 2005, encargada de brindar lineamientos para la reparación de los afectados por la violencia política. Además, se creó el Consejo de Reparaciones – CR, con el fin de registrar y acreditar a las personas afectadas por el tiempo de violencia a través del Registro Único de Víctimas – RUV, requisito indispensable para acceder al Programa Integral de Reparaciones – PIR, que contiene siete tipos: económica, restitución de derechos, simbólica, colectivas, acceso habitacional, salud y educativa. En el 2018, se creó la Oficina General de Búsqueda de Personas Desaparecidas con la finalidad de restituir a los cuerpos de las personas desaparecidas a sus familiares. Estas políticas de reparación tienen sus límites con mayor recurrencia en zonas rurales por largos trámites de inscripción, prolongada espera para recibir la reparación, desconocimiento de las reparaciones y la vivencia con el vecino/enemigo, puesto que el conflicto armado interno fue una guerra “entre prójimos, entre vecinos” (Theidon, 2004). Así, la población afectada se identifica como ‘víctima’ para acceder a las reparaciones del Estado resaltando su vulneración de derechos, y silenciando su participación activa durante el conflicto armado interno.

El periodo de violencia muestra criterios raciales, étnicos y clasistas que han acompañado a los actos de desprecio. Por ejemplo, el desplazamiento compulsivo ha sido guiado por un proceso de distinción violenta entre las personas de la ciudad y ‘los que vienen del campo’ vistos como sujetos sospechosos, con posible carga contaminante de ser terrorista, indio y pobre. Las prácticas discursivas de violencia enfatizaron más en lo racial, étnico y pobreza del desplazado para colocarlos en una posición inferior de lo que significa ser ciudadano. Es así que la formación histórica de la representación del indio con

la suciedad, brutalidad e ignorancia va estar contrapuesta al ciudadano caracterizado por la razón, la pulcritud y la riqueza. Las lógicas de la guerra fueron guiadas por el racismo, discriminación y abominación hacia compatriotas vistas como el “atraso del Perú”. Aquellas distancias emocionales, muy vigentes, como refirió Degregori (2015), “las distancias que hay entre Lima y provincias no son solo físicas, espaciales. Existe una distancia emocional que hace que las diferencias no solo sean paisajísticas, sino jerárquicas: tendencialmente, cuanto más arriba estás geográficamente, más abajo te ubicas socialmente y más periférico en la estructura de sentimientos” (p. 185).

Una clara muestra de que las concepciones sobre el poblador andino/campesino/quechuahablante no habían cambiado, son las primeras interpretaciones al fenómeno de la violencia. El caso que más resalta es sobre el informe de la comisión investigadora⁷ del asesinato de los 8 periodistas y un guía en Uchuraccay (Ayacucho) el 26 de enero de 1983. En ella se entrevistó que la masacre fue producto de un malentendido por las diferencias culturales existentes, como señala el informe de Mario Vargas Llosa (1983), citado por Degregori (2011, p. 48):

El que haya un país real completamente separado del país oficial es, por supuesto, el gran problema peruano. Que al mismo tiempo vivan en el país hombres que participan del siglo XX y hombres como los comuneros de Uchuraccay y de todas las comunidades iquichanas que viven en el siglo XIX, para no decir en el siglo XVIII. Esa enorme distancia que hay entre los dos Perú está detrás de la tragedia que acabamos de investigar.

La vigencia del pensamiento presentado por Vargas Llosa aún era y es vigente entre diversos sectores de la opinión pública y medios de prensa. La interpretación de los sucesos estaba lejos de entender a los campesinos con agencia política y social, ya que “los campesinos habían buscado (re)presentarse como ‘gente ignorante’, ajenos al mundo moderno, al castellano y a la tecnología de la cámara fotográfica” (Del Pino, 2017, p. 60). Sorprende aún que en la actualidad las percepciones sobre el campesino marcadas por racismo, discriminación e inferioridad sean extendidos en el Perú.

⁷ La comisión estaba presidida por Mario Vargas Llosa acompañado por tres antropólogos, un jurista y dos lingüistas, que estuvieron un solo día en Uchuraccay para recoger sus versiones mediante una audiencia pública el 12 de febrero de 1983.

La voluntad de olvido y pasar las páginas son discursos muy presentes y promocionados por los grupos políticos que tienen responsabilidades con la guerra interna. Hacen el uso manoseado de la verdad, el mandato de hacer memoria (conveniente) para ‘terruquear’ al adversario sea político de izquierda, campesino que protesta por el ingreso de concesiones en su tierra, nativo amazónico que defiende el ambiente, joven que reclama derechos educativos, mujeres que denuncian al Estado patriarcal. Más aún este imaginario social se extiende para nombrar a los que actualmente se oponen a las mineras considerándoles como “terroristas antimineros” (Silva, 2018) o el caso de los amazónicos de Bagua considerados por la prensa y Alan García como “salvajes opuestos al desarrollo” (Espinoza, 2011). Se fuerza la reconciliación sin tener en cuenta el contenido ni ética sino como mero instrumento de la política; por ejemplo que se haya dado el indulto al ex presidente Alberto Fujimori (el 24 de diciembre del 2017, siendo anulado el 03 de octubre del 2018) y se haya llamado el 2018 como “año del diálogo y la reconciliación nacional” solo por dicho acto político; lo que es una clara muestra de cómo los grupos políticos reescriben la memoria para justificar sus acciones sin entender el dolor ajeno.

La culminación del conflicto armado interno dejó graves secuelas en la sociedad ayacuchana como la militarización de comunidades rurales, la validación de la violencia relacionada al orden, desestructuración de instituciones sociales (familia y comunidad), sufrimiento social y perturbaciones psicológicas por el alto nivel de atrocidades. Además, los problemas sociales existentes en la región de Ayacucho como la desnutrición, anemia, pobreza y violencia familiar antes del periodo de violencia se agudizaron siendo una de las regiones que presenta mayor índice a nivel nacional, generando un “proceso de precariedad” tanto individual como colectivo (Del Pino et al., 2012). Por otro lado, las prácticas autoritarias han calado profundamente en distintas esferas de la vida social (familiar y comunal) a razón del proceso de militarización de la sociedad ayacuchana. Y en muchas comunidades ayacuchanas, en especial el VRAEM, los Comités de Auto Defensa (CAD) son el nuevo actor social que detenta respeto, poder y vigilancia del orden interno, a razón del rol que desempeñaron en la pacificación de sus localidades.

Hablar de una sociedad de posguerra es reconocer que la realidad ayacuchana tiene configuraciones sociales procedentes de la guerra interna y que dichas ordenaciones pautan las formas de vivir, producir y reproducir la cultura. Entonces, la forma de ordenar el pasado para dar sentido al presente contempla la figura del militar como “defensor de la patria con excesos”. Y es desde esta lógica de cometer algunos daños a otros que

amenazan el sistema del Estado-Nación puede ser tolerado en tanto cumpla un rol defensor del bien mayor. Definirse como ayacuchano pasa obligatoriamente por aludir la influencia que tuvo los veinte años de violencia tanto en la vida individual como colectiva que va desde la negación, el silencio hasta recuerdos como reclamo de justicia. Es pensar más allá de las identidades jurídicas de víctimas y perpetradores, de inocentes y culpables, a fin de encontrar cómo la generación testigo y la generación venidera va entroncando significados mediante un proceso continuo de reelaboración de acuerdo al contexto, la experiencia de vida y su lugar de enunciación.

2.2. Orgullosos del pasado: historia e identidad revisitada a través de masculinidades

Ayacucho en retrospectiva histórica ostenta sucesos que han determinado el curso de la sociedad peruana. Este enunciado, con pequeñas variaciones, es una fuente inagotable que construye el orgullo de ser ayacuchano(a) más aun estando a portas del bicentenario. Cuáles son las piedras angulares en las que se sostiene la identidad ayacuchana, al menos por el imaginario colectivo y cómo estas refuerzan en el ser y hacerse hombre ayacuchano.

Un componente principal dentro del imaginario ayacuchano es poseer un legado histórico de ser hombre guerrero, indomable, patriótico y rebelde. Esta se constituye por pasajes históricos donde las características señaladas son las que pintan el acontecimiento e inclusive a toda una cultura. El punto de partida inicia con la presencia del hombre más antiguo de Perú en las cuevas de Pikimachay⁸ que evidencian la presencia humana de hace 22 mil años a.C. durante el paleolítico logrando adaptarse a los Andes y ‘sobreponerse a la naturaleza’. Durante los siglos VII a XIII d. C., Ayacucho es la tierra donde se constituye el primer gran imperio andino; Wari, una sociedad eminentemente militarizada que logró tener control de extensos territorios desde los Andes sureños (Moquegua, Cusco), centrales (Lima, Ica) y la zona norte del Perú (Lambayeque, Cajamarca). De los vestigios dejados tanto en edificaciones, textilería y cerámica resalta más el poder que tuvieron para poder convertirse en un imperio mediante la guerra. A ella se asocia cualidades como la disciplina, valentía, agresividad y determinación que definen a un hombre wari.

⁸ Ubicada a 30 minutos de Ayacucho, en el distrito de Pacaycasa, provincia de Huamanga, región de Ayacucho.

Con la caída de Wari, surge la presencia de Chanka (1200 a 1440 d.C.) en el periodo intermedio tardío que se expandieron de Apurímac, Ayacucho hasta Huancavelica compartiendo el tiempo histórico con la cultura Inka. La cultura Chanka tenía un desarrollo eminentemente militar siendo sus residencias en lugares estratégicos caracterizados por la inaccesibilidad y en partes superiores de las montañas. Además, sostuvieron una prolongada guerra con los Inkas llegando a doblegar e ingresar al Cusco. Se le atribuye a Pachacutec que logró vencer a los Chankas con ayuda de otras etnias de los Andes sureños. A pesar de ello, los Chankas desorganizados no admitieron ser vasallos de los Inkas por lo que fueron poblaciones reducidas a trabajos forzados en la recolección de la hoja de coca en la selva. Luego de su derrota, Pachacutec construyó un conjunto arquitectónico ceremonial en Vilcas Huamán, consideradas entre las más importantes realizadas fuera de Cusco con la finalidad de demostrar su superioridad. Curiosamente en la actualidad, el 28 de julio se realiza el Vilcas Raymi que escenifica la guerra entre los Chankas e Inkas pero esta performance de la guerra genera formas locales de explicación donde la masculinidad es un punto ineludible. El 2017 tuve la oportunidad de presenciar esta conmemoración y realicé la siguiente pregunta a 2 hombres: ¿cómo recuerdan una guerra donde el vencedor destruyó a tu antepasado chanka?

Las respuestas fueron variadas: mientras que un campesino de Vischongo mencionó que los chankas eran *sallqa runakuna* (hombres salvajes) y los Inkas, *allin umayniyuq* (civilizados) pero que había heredado de ambos; un funcionario edil adujo que los chankas nunca se dejaron someter y heredaron su hombría. De ello, se desprende que los Chankas han pasado a la historia como hombres que no admitieron la derrota. Ser aguerridos, valientes y no doblegarse ante un vencedor son rasgos que identifican a un hombre Chanka. Además, legitimaron su descendencia de los chankas para reforzar su masculinidad expresando en cómo similarmente resisten a la pobreza, desigualdad, el olvido y la guerra reciente. Así su identidad ayacuchana como Chanka también se ancla en el dialecto quechua pues cuando les pregunté sobre el quechua directamente señalaron al quechua Cusco-Collao como la originaria. En algunas localidades ayacuchanas, la población refiere el descender de etnias como de los Huancas (Huanca Sancos), Rucanas (Lucanas), Soras (Sucre) y Cochorbos (Vilcanchos).

También, la población de Ayacucho se identifica como los descendientes de los Pokras describiéndolos más valientes y doblemente aguerridos que los Chankas. Aunque, las fuentes históricas cuestionan la existencia de esta cultura en el pasado. Para Urrutia

(1994) el punto de partida de error histórico reside en que Pokra fue el nombre del sitio en el que se funda Huamanga y no una etnia. Además, su invención responde a una necesidad de legitimar su descendencia de la élite huamanguina en un contexto festivo de conmemoración de centenarios de la independencia y la influencia del indigenismo. Sin embargo, me interesa reflexionar de por qué la sociedad ayacuchana inventa una representación eminentemente masculina para ubicarla en las identidades parentales y generar una cohesión social en base a un antecesor mítico. Postulo la categoría de identidad parental como aquella que agrupa una genealogía de sentidos de pertenencia desde un antecesor común fundacional de un pueblo hasta la actualidad, que comparten un denominador común de atributos, cualidades, actitudes, y símbolos a fin de constituirse como referentes históricos condicionando a la generación reciente el cumplimiento de dichos mandatos. Esto implica que cada pueblo realiza un proceso de selección de eventos y personajes a miras de condensar sus ideales, exaltando así solo aquellos que ayuden a consolidar una identidad total y silenciando aquellas consideradas como irrelevantes. Entonces, la identidad parental permite pensar en cómo lo histórico es actualizado acorde a las exigencias del presente pero también está sujeto a creaciones, invenciones y reinventaciones culturales que responden a proyectos políticos de imaginar un pueblo bajo cierto tenor.

En esa línea argumentativa, la identidad está intrínsecamente relacionada con el género. Así como la identidad monopoliza lo hegemónico de un grupo, también condensa la masculinidad y feminidad hegemónica. La representación social del hombre y la mujer que resalta determinados atributos, capacidades y comportamientos no solo se la puede encasillar a una función meramente estereotipada sino que esconde todo un aparato de poder donde está en juego la pertenencia, posición social, legitimidad, historia y sexualidad.

La creación de un sujeto social étnico de los Pokras por la élite ayacuchana no solo buscaba diferenciarse de la hegemonía de los Chancas procedentes de Apurímac, sino también buscaban legitimar su ascendencia y un tipo de masculinidad aguerrida. El centenario de la batalla de Ayacucho como momentos festivo fue un momento para que los intelectuales huamanguinos reflexionen sobre su condición de hombre distinto a otros. Por ejemplo, Parra Carreño (1938) establece el origen huamanguino en los Pokras con características muy bien delimitadas, citado por Urrutia (1994, p. 28):

He aquí una curiosidad de averiguar cuál fue nuestra raza, aquella que dio lugar al huamanguinismo neto, con caracteres inconfundibles dentro de los pueblos serranos del Perú, con algo de altivez y caballerosidad, con golpes de inteligencia y vuelos de imaginación, con dulzura de delicadeza en el lenguaje, haciendo del quechua la filigrana de los sentimientos. (...) Preguntar cuál fue nuestro origen racial, para damos cuenta de nuestra psicología colectiva, que unas veces adquiere el ímpetu de las avenidas, que arrojando espumas se arrastran por entre las quebradas, i otras veces es tranquila como la ilusión de un niño.

De esta forma se ensaya una representación del hombre Pokra que destaca por tener indicios de altivez, caballerosidad, inteligencia e imaginación, las que son características atribuidas al hombre europeo considerado como ‘civilizado’. Respecto a la belicosidad del hombre Pokra, Parra lo representa en una ambivalencia entre la radicalidad de protesta social desenfrenado (arrojando espumas), y la tranquilidad. Una suerte de infantilización del hombre. A su vez, amante de su cultura, poseedor del quechua y sentimental. En otras palabras, se configura un hombre Pokra que contiene atributos más cercanos al hombre europeo ‘civilizado’. Esta noción también es recogida por Víctor Navarro del Águila (1983) al mostrar la tarea civilizatoria del Apu Huamán que encarna la heroicidad de los Pokras.

Entonces, en el imaginario colectivo ayacuchano los hombres de las culturas anteriores a la llegada de los españoles y al sometimiento de los incas, se inventa bolsones de masculinidad hegemónica definidas por la fuerza, la violencia, la valentía y el sentimentalismo. Las mismas que han sido moldeadas desde una mirada externa, occidental, moderna y civilizadora. Es decir, teniendo como punto de llegada central al hombre blanco europeo y las masculinidades del continente americano se sitúan en un proceso de transformación de ser hombre moderno, guiado por la raza y la razón, tras largos periodos de colonialidad.

Un punto clave para entender la inferiorización de la cultura oriunda y de ser hombre viene a ser el periodo de invasión violenta española a las tierras americanas, mal llamada como ‘conquista de América’. Aquel periodo donde se impuso una sola forma de pensar, euro-logo-céntrico, desbaratando no solo las culturas sino inscribiendo la conquista en los cuerpos mediante torturas genocidas y violaciones sexuales. El hombre blanco se impuso,

feminizó a las masculinidades de los nativos vencidos y las comparó con la bestialidad propia del salvaje que mediante la conversión al cristianismo podría ser considerado hombre y salvar su alma⁹. Pero, a fin de cuentas, un hombre sometido y subordinado a la masculinidad hegemónica española.

Si el honor de la masculinidad de las culturas anteriores a la llegada de los españoles reposaba en las mujeres, y su cuerpo; la violación se constituye como un evento de afrenta que daña la reputación no solo del hombre sino de toda la sociedad generando identidades abyectas: no ser indio ni español. Para el caso de México, Octavio Paz (1992) analiza la frase popular de “hijos de la chingada” mostrando cómo la identidad mexicana enaltece al héroe azteca Cuauhtémoc por su resistencia y sanciona a Malinche por ser la amante del conquistador Hernando Cortés. Así, el mexicano reniega de su origen, fruto de una violación convirtiéndose en un hombre en abstracción, “se vuelve un hijo de la nada” (p. 36). La definición de hombre como ruptura y negación del evento violento hace de su masculinidad una inferioridad frente al hombre blanco europeo.

La Chingada es la Madre abierta, violada o burlada por la fuerza. El "hijo de la Chingada" es el engendro de la violación, del rapto o de la burla. Si se compara esta expresión con la española, "hijo de puta", se advierte inmediatamente la diferencia. Para el español la deshonra consiste en ser hijo de una mujer que voluntariamente se entrega, una prostituta; para el mexicano, en ser fruto de una violación (Paz, 1992, p. 33).

En otras palabras, es la implantación de estructuras de poder propio de la colonialidad y con ella el sistema sexo/género europeo en América. El establecimiento de posiciones diferenciadas entre hombres y mujeres configurados por el poder, la raza y la etnicidad. Por ejemplo, María Rostworowski (1995) plantea la presencia de femineidades y masculinidades diversas en la sociedad incaica tras analizar el mito de los hermanos Ayar. Cada hermano representa a un pueblo étnico fundacional y un tipo de masculinidad específica. En el caso de las mujeres, Mama Ocllo encarna a la mujer hogareña responsable del cuidado de la familia; mientras que Mama Huaco destaca a la mujer guerrera, libre con poder liderando un ejército. Con el establecimiento de la colonia, se

⁹ Es necesario recordar una discusión en torno a que si los indígenas de América eran seres humanos con alma o seres inferiores similares a los animales. La Junta de Valladolid en 1550 donde Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda polemizaron sobre la condición humana del indio conquistado.

ingresa a un nuevo orden de (des)posesión y agresión que jerarquiza de manera diferenciada a peninsulares y colonos. Como dijo Rita Segato (2014), la colonialidad aparte de desestructurar las epistemes local nativa, también permeó en el género, así “su subjetividad y su corporalidad cambian de significado y pasan a ser agredidas y apropiadas de forma nueva” (p. 597).

Y la implantación de una forma de ser- o llegar a ser -hombre y mujer, europeo, sancionando la diversidad de manifestaciones de masculinidades y feminidades locales mediante castigos ejemplares en nombre de la civilización y la religión. Entre ellos, el delito de sodomía reprimía las relaciones homosexuales y una lista detallada de formas de vestir, actuar relacionados a ella. Toda una pedagogía de violencia y terror para disciplinar cuerpos en una estructura heteronormativa, con el mandato sagrado de la familia llegando a tener un control de la sexualidad. En ella, la corporeidad europea con tamicos de la razón, la fe y la raza es el punto matriz para alterar las diferencias y fundamentar la necesidad del proyecto modernizador.

Los cuerpos de los individuos pertenecientes a grupos dominantes se consideraban como constitucionalmente fuertes, bellos y civilizados. Los cuerpos dominantes revelaban su superioridad, su bello carácter, su integridad moral, sus sacrificios y esfuerzos de autocontrol y manejo del cuerpo. Los cuerpos de los “otros”, los cuerpos de los pobres, los de color, los indígenas, los criminales y los homosexuales eran cuerpos primitivos, degenerados, portadores de enfermedades contagiosas y hereditarias (Sfeir Younis, 2014, p. 84).

En paralelo, hablar de las poblaciones situadas en los Andes y la selva peruana donde su identidad es definida por la etnia, lengua originaria y una lógica de pensar distinta al orden geopolítico occidental, es visibilizar una serie de prácticas históricas de exclusión, violencia, desprecio y racismo. Implica reconocer la capacidad de sobrevivencia a genocidios propios de la conquista colonial (Todorov, 1987; Wachtel, 1976), la resistencia a las políticas de disciplinamiento del territorio, cuerpo y alma en nombre de la civilización y la religión (Spalding, 1984; Stern, 1982); y las apuestas políticas de cuestionar su estatuto de dominado en el mundo colonial a través de propuestas culturales y revoluciones (Adorno, 1986; Thurner, 2006; O’phelan, 2012). Las poblaciones étnicas soportaron un proceso violento de homogeneización de su heterogeneidad a fin de instalar

una biopolítica de poder no solo para controlar la vida, sus itinerarios y prácticas sociales; sino, también, para la producción de sujetos dóciles en posición inferior al colonizado, de feminizar, infantilizar y animalizar las masculinidades oriundas.

Así, los grupos de parentesco ubicados dispersamente en los andes, nominados como *ayllus*, fueron concentrados forzosamente para una mejor administración colonial. La formación de las comunidades en el Perú se remonta al gobierno del virrey Toledo a fines del siglo XVI con la aglomeración abrupta de la población étnica en las llamadas “reducciones”, organizadas a similitud de las comunidades campesinas españolas. Las medidas de transformación del ‘indio’ a ‘campesino’ tuvieron que desestructurar el panteón andino e imponer el Dios cristiano en sus lugares de veneración; permitiendo un sincretismo cultural en medio de privaciones traducido bajo términos de que la nueva imposición era adorar a sus deidades pero ahora con ropaje cristiano. En el ámbito político, las élites nativas fueron estratégicamente incorporadas a la clase comercial peruana como bisagra entre las dos repúblicas. Esto tuvo un doble efecto resumido en ser una clase mediadora al interés del orden colonial y su posición ambigua puesto que se identificaba tanto con la cultura hispana como con la autóctona (Spalding, 1972).

Más adelante, la formación del Estado-nación moderno, lejos de reconocer a las poblaciones étnicas como integrante pleno, productora de historia y con agencia política; significó la perpetuación de desigualdades fundadas en la colonia. El proceso de independencia del Perú iniciado con rebeliones de las poblaciones que sufrían todo el peso de la dominación y que, en consecuencia, apostaban por cambiar el orden instaurado; fue apropiado por la clase criolla con la finalidad de limitar la participación de las clases subalternas y alejarlos del ejercicio del poder representativo. De esta forma, el acto fundacional del nuevo Estado-nación se arraigaba a la estructura arcaica de la colonia con toda su maquinaria de explotación, inclusive implicó una realidad mucho más adversa para los derechos adquiridos como la exoneración de tributos y participación política.

Durante el siglo decimonónico se gesta proyectos políticos de homogeneización a imagen de la élite criolla en la formación del Estado-nación. Dentro de sus orígenes excluye a las mujeres de la política y las destina al ámbito privado. Como demostró Carole Pateman (1995) el contrato sexual es la renovación de un patriarcado moderno revestido de libertad, igualdad e individualidad en la que los hombres de las élites pactaron el dominio no solo de lo público sino también de lo privado como la sexualidad y el dominio sobre

los cuerpos de las mujeres. Además, las etnias locales por mandato han sido relegadas a la ‘anormalidad’ en su sexualidad y la manifestación de su masculinidad y feminidad; por tanto debían ser transformados, educados para ser considerados con derechos similares a la élite criolla. Por ello, hubo la tendencia de aislarlos reforzando el discurso de otredad en términos de ‘brutos, cavernarios, salvajes y violentos’.

En paralelo, el proyecto político del Estado-nación enfatizó la necesidad de legitimar sujetos nacionales caracterizados por la razón, fe católica, la cientificidad naturalista (base de la segregación racial) y el sentido de pertenencia a una comunidad patriótica. Las poblaciones que no cumplían con las exigencias descritas eran consideradas como apolíticos, sin consciencia patriótica, salvajes, animistas, proclives a la violencia e inferiores ‘degradados’ por el alcohol y la explotación que ofendían el legado de los incas. Por tanto, la forma de perfilar al ‘sujeto no nacional’ provenía desde discursos peyorativos que negaban su capacidad de agencia y que debían de ser transformados bajo el corte civilizador. En el Perú, la constitución del Estado-Nación tiene como base una matriz colonial que ‘glorifica la cultura incaica pero reniega de la degradación de los indígenas’ (Méndez, 2000), considerados, por los criollos, como hombres inferiores, infantiles y brutales. La élite criolla, bajo el pensamiento de la ilustración, funda el Estado peruano bajo el paradigma de la exclusión de los indígenas. Al analizar la génesis narrativa de la imaginación nacional caracterizada por una inscripción fracturada del pasado y presente, Mark Thurner concluye que “al ‘nosotros’ criollo lo perseguía siempre el fantasma de un ‘ellos’ indígena domésticamente distante y a veces amenazante, un compatriota subalterno condenado por la historia liberal a habitar la edad de oro prehistórica de la nación (2009, p. 454).

En la vida republicana, la pugna por el poder entre caudillos, militares y civiles era un péndulo conflictivo entre los liberales y conservadores que intentaban detentar el poder para gobernar la nación. En ese contexto, se impuso el nacionalismo criollo de raigambre elitista y autoritario marcado por el desprecio y segregación del indio, lo que obedecía a las ideas decimonónicas del progreso (positivismo y biología) que ayudaron a consolidar una ideología de desprecio, “una ‘república sin indios’ parecía ser el lema del progreso” (Méndez, 2000, p. 27).

A pesar que la participación masiva de campesinos en guerrillas de los caudillos era como un mecanismo legítimo de política (Méndez, 2014). Tanto en el proceso de independencia

y los inicios del Estado-nación, se reconoce el rol que jugaron dos poblaciones consideradas como valientes, rebeldes, guerreros y aguerridos, siendo considerado como la continuidad del hombre ayacuchano ancestral. Los *iquichanos*, situados en las alturas de Huanta protagonizaron la resistencia a favor de los españoles en el proceso de la independencia a cambio de mantener los privilegios comerciales concedidos por la corona. Más adelante, prestaron su fuerza bélica a distintos caudillos que se disputaban la presidencia del Perú, y con ello constituían alianzas. Similarmente, los *morochucos* ubicados en Pampa Cangallo se autoproclamaban como hombres patrióticos por su participación decisiva en el proceso de independencia. Además, su tradición de ser expertos jinetes, gozando de su libertad, transgredían la moralidad local cometiendo violaciones y robos de ganado en el centro y sur de Ayacucho¹⁰. Estas dos formas de masculinidades son disidentes al modelo hegemónico europeo y proponen una forma alternativa que enaltece la violencia, la fuerza, el peligro y el idioma quechua como definitorios de una masculinidad hegemónica andina. Inclusive, de manera contestataria feminiza la masculinidad hegemónica por la carencia de la fuerza y porque lo blanco se asoció a lo débil. Así tanto la masculinidad hegemónica como la dependiente se constituyen relacionamente puesto que “(...) para poder definirse como un varón logrado, es necesario contrastarse contra quien no lo es” (Fuller, 2001, p. 24). Pero, al fin y al cabo, tanto la masculinidad que hacen gala ambos pueblos se construyen su representación como los bolsones de la esencia del hombre ayacuchano.

A mediados del siglo XX, los campesinos quechua-hablantes conformaban la mayoría de la población en el Perú y se encontraban en una situación extrema de explotación y servidumbre bajo el régimen del gamonalismo y el sistema de haciendas a lo largo y ancho del Perú (Quijano, 1965; Fuenzalida, 1970). La alfabetización, la conscripción militar, la articulación de pueblos aislados a la economía nacional mediante la construcción de carreteras y la migración del campo a la ciudad por mejores condiciones de vida han sido el propulsor de los cambios acelerados producidos en la nación. Esto implica también reconocer la diversidad de velocidades de estos cambios por alcanzar la modernidad en sus polos extremos: por un lado, mientras las comunidades más próximas a los artefactos de la modernidad y centros urbanos son más proclives a procesos de hispanización

¹⁰ Los *morochucos* se comparan tan igual que los *qorilazos*, pueblo cusqueño que destaca por dominar al caballo, aguerridos y ser abigeos. Esta masculinidad étnica que resalta el folclore y la exposición a la violencia ha sido explorado por Deborah Poole, 1987.

cultural; por otro, su posicionamiento lejano y distante refuerza el sistema tradicional de cargos y saberes locales fundados en el pensamiento andino.

En este contexto, los cambios en las relaciones de género tuvieron una dinámica desigual entre hombres y mujeres. En la zona urbana, las mujeres tenían mayores posibilidades de alfabetizarse, profesionalizarse en especialidades que eran la extensión de las labores domésticas. Mientras que en la zona rural las mujeres eran analfabetas sometidas a jornadas de explotación y vejación, de y sobre sus cuerpos, por el sistema gamonal. Aunque con cierta flexibilidad en labores comunitarias y ritos de fertilidad pero supeditadas al dominio masculino. El hombre del campo, definido como indígena, con la migración adquirió nuevos modelos de comportamiento provenientes de la masculinidad hegemónica dando mayor importancia al manejo adecuado del español, al trabajo remunerado jornalero, la educación y una cualidad criolla: ser astuto. Antes de la reforma agraria, la cara del progreso era la ciudad y la educación. La movilidad social que muchos hombres emprendieron fueron configurados por estos dos componentes, y en paralelo su masculinidad las adicionaba siendo merecedora de demostrar sus nuevos elementos.

Antes de ella, en las comunidades andinas la masculinidad hegemónica la detentaba el hacendado y era repartida con pocos mestizos y excepcionalmente un hombre perteneciente a una comunidad. El grupo reducido de hombres que controlan, someten y violentan a la mayoría de hombres y mujeres subalternas por su condición étnica racializada como inferior. Ruiz-Bravo y Neira (2001) exploran las memorias de los campesinos del sur del Perú que retratan al hacendado como la encarnación del mal: abusivos, poderosos, violadores, sin límites, insensibles. Aquella masculinidad dominante del hacendado tuvo una influencia violenta a nivel local especialmente para el grupo de hombres reducidos que detentan y distribuyen el poder.

En los años venideros, la persistencia de la tendencia migratoria unidireccional (campo a ciudad) ayudó a la emergencia de una clase social urbana acelerando los procesos de cambio en las comunidades campesinas de las que procedían y, por ende, introduciendo nuevos valores de progreso individual y comunal. En 1969, el presidente Juan Velasco Alvarado hizo la reforma agraria para devolver los terrenos de cultivo a los campesinos, después de una ola de tomas de tierra liderados por campesinos. Esta medida adoptada por el Estado les otorgó el reconocimiento jurídico del “papel y la escritura” quitándoles la propiedad privada, el control vertical de pisos ecológicos que escapaban del esquema

homogéneo y las autoridades cívico-religiosas tradicionales fueron reemplazadas por la junta comunal y voto comunal. A estas medidas drásticas, muchas comunidades optaron por seguir manteniendo sus tradiciones e incorporar los nuevos mandatos a fin de preservar su autonomía, como una suerte de mecanismos de defensa basado en estructuras de autoridad duales (Isbell, 2005).

Las nuevas políticas de modernizar el campo, la construcción de caminos para articular a distintos pueblos aislados y el ingreso de la economía neoliberal generaron modificaciones en la masculinidad preeminente donde la razón, la individualidad y el progreso fueron piezas claves definitorias. En definitiva, el fenómeno de la migración modeló una forma de ser hombre pero en tránsito. Aquel que utilizaba las parentelas como estrategias de reciprocidad, solidaridad y comunalidad para insertarse en el mundo urbano-moderno-civilizado. Un espacio social construido históricamente con prácticas ciudadinas eminentemente discriminatoria, racista y explotadora. Para (con)vivir en este espacio violento se tenía que sobrevivir, resistir, avivarse y sobresalir. La astucia, vivacidad y el engaño son los nuevos valores que un hombre debe asumir para poder triunfar en la ciudad. Entonces, la identidad del hombre cholo, campesino migrante que soporta la desigualdad en el ‘lomo duro pelado’, que ‘sufre para sobresalir’ y añora su tierra se vuelve en una masculinidad abyecta, redefiniéndose en función de la masculinidad hegemónica criolla¹¹. En otras palabras, “toda versión de las masculinidades que no corresponda a la [hegemónica] o dominante sería equivalente a una manera precaria de ser varón, que puede ser sometida al dominio por aquellos que ostentan la calidad plena de hombres” (Fuller, 2001, p. 24).

Por otro lado, el periodo de violencia interna (1980-2000) exacerbó los arquetipos propios de la guerra: la mujer madre coraje y el hombre defensor guerrero. En el terreno de la masculinidad se introducen dos elementos mediante la militarización: el patriotismo y la violencia. Hacerse hombre en tiempo de la guerra era someterse a la valentía, luchar en nombre del Estado para ser considerados como un ‘sujeto nacional’ para así distinguirse de los otros hombres que por su condición campesina eran asociados como potencialmente peligrosos por el rencor histórico acumulado hacia los criollos. Por tanto,

¹¹ Una importante contribución desde el análisis de las canciones populares sobre identidades y ciudadanía corresponde a Victor Vich (2003) que describe cómo las canciones fueron un vehículo de representar al hombre migrante que con trabajo sacrificado logra progresar. En la misma dirección, Abilio Vergara (2010) muestra el sufrimiento y la nostalgia de los hombres migrantes respecto a su lugar de origen, la familia y la mujer.

para los militares la población andina eran terroristas disfrazados por lo que diseñaron una política genocida. Aquí la masculinidad del agente de orden estatal se retroalimenta de la legalidad que goza: ‘hombre de y con la ley’. La omnipotencia y el despliegue de violencia se consolidaron para convertirse en una masculinidad hegemónica que feminizaba a las otras masculinidades existentes. De inmediato, se convirtió en el modelo adecuado para sobreponerse al tiempo de la violencia y con ella, el goce del cuerpo femenino como una forma sofisticada de afrenta al honor del hombre sospechoso-disidente-enemigo.

2.3. Jóvenes acuartelados

En el Perú según el censo del 2017, de la población total de 31 millones 237 mil 385 personas, la población juvenil comprendida desde los 15 a 29 años asciende a 7 millones 869 mil 821 personas que representan el 25,2% de la población total (INEI, 2017). De acuerdo a su residencia, del total de jóvenes 81,2% se ubica en las zonas urbanas mientras que un 18,8% vive en zonas rurales. Esto obedece a los procesos migratorios del campo a la ciudad que emprenden los jóvenes en busca de mejores oportunidades de educación y/o trabajo. Para el caso ayacuchano se tiene un 63% de jóvenes urbanos y 37% corresponde a jóvenes rurales. Según los estándares de pobreza, para el 2018, Ayacucho ocupa el segundo puesto en incidencia de pobreza en la población joven con un porcentaje de 37,9% después de Cajamarca con 40,3% (SENAJU, 2019). De ello, las mujeres rurales componen el grueso de la población en pobreza extrema. Una de las razones viene la ser las relaciones de género donde el trabajo de la mujer en tanto esté circunscrito al espacio doméstico no es retribuido ni es asumido como trabajo sino como un mandato de género. A ello se suma el dominio masculino sobre la producción económica de las mujeres.

Por otro lado, el Censo del año 2017 consideró por primera vez una pregunta sobre autoidentificación étnica para caracterizar la población del Perú y visibilizar la heterogeneidad de grupos étnicos. La población joven de acuerdo a la lengua materna presenta el castellano con 85.8%, seguida del quechua 11% y otras lenguas 1.1%. La mayor población joven que registra el quechua como lengua materna se ubica en Apurímac con 62,7%, 55.7% en Huánuco, el 55% en Ayacucho y el 43,8% en Huancavelica (INEI, 2018). Según cómo la población joven se autopercibe en relación a sus costumbres y ancestros; un 60% se considera como mestizo, 22,3% se percibe como quechua, el 5,9% blanco, 3,6% como afrodescendiente y el 2,4% como aymara. Estos

datos estadísticos muestran una aproximación reduccionista de la heterogeneidad y la complejidad de las identidades. Pero acierta en visibilizar el peso étnico en algunas regiones como es el caso ayacuchano donde el quechua es un cedazo definitorio de pertenencia a la cultura andina.

En el ámbito educativo, el 99% de la población joven sabe leer y escribir. Sin embargo, las mujeres del área rural registran el nivel de alfabetización de 96,1% por las desigualdades sociales, pobreza. Del total de jóvenes solo poco menos que la tercera parte inicia estudios superiores (29%). Económicamente, según la Encuesta Nacional de Hogares sobre Condiciones de Vida y Pobreza - ENAHO 2018, la población juvenil se distribuía en Población Económicamente Activa de 67,3% y un 32,7% de Población Económicamente Inactiva (INEI, 2019). ES decir, un 1 millón 365 mil jóvenes peruanos entre 15 y 29 años que ni estudian ni trabajan (NINI).

Estos son los aspectos generales de la juventud peruana que grafican la realidad en la que se encuentran y las problemáticas que tienen que enfrentar. En dichos datos estadísticos la conceptualización de la juventud posee ribetes cronológicos fijos que abarca desde los 15 a los 29 años, definida por las políticas internacionales como un mecanismo de identificación y atención prioritaria de sus derechos. En ese sentido, la juventud se convirtió en una categoría eminentemente etaria y biológica puesto que es tomado como un ciclo del desarrollo humano. Así, la juventud ha sido pensada como una etapa de transición que consistía en despegarse de las características de la pubertad para convertirse en un adulto con todas sus implicancias políticas, sociales, económicas y culturales. Sin embargo, es necesario entender la juventud como una categoría situada en un contexto sociopolítico e histórico específico. Acercarse a la juventud como una etapa de transición dificulta la comprensión del fenómeno y niega la posibilidad de agencia en producción cultural, ideológica y política.

Por tal razón, la noción de juventud recientemente ha sido una categoría rebatida justamente por ser tratados como datos fijos y no haber sido objeto de reflexión política. Kropff-Causa y Stella ponen en evidencia este hecho:

(...) las categorías “juventud” e “indígena” no emergen como datos directos de la realidad, sino que son categorías construidas como datos a partir de definiciones hegemónicas que resultan de la confluencia asimétrica de

agencias diferentes como los estados nacionales, los organismos multilaterales o las organizaciones no gubernamentales (2017, p. 16).

En otras palabras, ponen en relieve la connotación etnocéntrica occidental dentro de la nominación que invisibiliza la pluralidad de formas de sentir y definir el ser joven, las subjetividades y la agencia política. Muchas culturas presentan esquemas de clasificaciones más amplias e interrelacionadas con seres sagrados donde la juventud es difícil de englobar en marcos occidentales¹². Entonces, la juventud es una construcción cultural heterogénea y relativa a cada espacio y tiempo.

En esa dirección, los proyectos políticos de modernización del Estado-Nación acompañado por el predominio de la ilustración, la idea de juventud se impone con rasgos homogéneos de cambio, transformación y rebeldía. Estas procedentes de la episteme occidental que repercutió en los Estados con un pasado colonial vigente como el caso de América Latina. Para el naciente Estado republicano de Perú, los jóvenes eran la población ideal por encarnar la transformación del país y que se oponían a la sociedad tradicional. Aunque en contrasentido imperaba el discurso de inmadurez y la incapacidad de gestionar la excesiva fuerza de cambio que detentaban. Una de las instituciones creadas para moldear la fuerza de los jóvenes para el beneficio del Estado-Nación fue el servicio militar pasando de milicias temporales, obligatorias y recientemente voluntarias.

En el siglo decimonónico, la participación de jóvenes en distintos reclamos sociales y exigencia de derechos exacerbó la representación de ser joven simplificándolo a la rebeldía y la violencia. Más aún, desde mediados del siglo XIX la participación masiva de la población juvenil en organizaciones políticas de izquierda y partidos totalitarios que protagonizaron el conflicto armado interno (1980 - 2000) fueron incorporando la característica de terrorista que admitía la deshumanización¹³. Del radicalismo político en las universidades (Lynch, 1990; Gamarra, 2015), el estigma por ser joven después de la guerra interna (Ramos López, 2015; Nureña, 2016) hasta las afirmaciones del supuesto desinterés de los ‘jóvenes de hoy’ por el pasado (Jave, Céspedes & Uchuypoma, 2014) y la política por estar atrapados en el consumismo (Golte, 2015); marcan un recorrido de cómo

¹² Resulta importante mencionar algunas etnografías que muestran las juventudes nativas en Bolivia (Terrazas, 2008), México (Serrano, 2015); así como la juventud vista desde la mirada occidental y nativa en Bolivia (Fisher, 2008).

¹³ Dentro del grupo joven también me refiero a la presencia de menores de edad (antes de cumplir los 18 años) tanto en los grupos alzados en armas como en las fuerzas contrasubversivas puesto que ha sido una práctica constante de reclutamiento forzado.

la juventud(es) son una arena movediza en constante resignificación y configurada por el contexto sociocultural. Por ejemplo, en los últimos 20 años, el protagonismo juvenil, en su heterogénea composición, ha dinamizado procesos de cuestionamiento a políticas estatales sobre la regulación del trabajo juvenil y encaró las crisis políticas de corrupción. Estas apuestas políticas emprendidas por los jóvenes desvirtúan las ideas que encasillan su actuar como indiferentes y apolíticos; pero también transforman las valoraciones tradicionales respecto a la juventud incluyendo subjetividades, género y etnia.

En este trabajo postulo la categoría de jóvenes acuartelados para referirme a un grupo social compuesto por personas entre 18 a 29 años con marcada experiencia del encierro militar que ha modificado las nociones diversas referidos a la juventud para constituir una identidad juvenil al servicio de la nación y profundamente patriótico. En esta definición, la edad no se toma como demarcaciones fijas sino se entiende como una experiencia social en la que los jóvenes producen y asignan significados. La experiencia de encierro se instala en la corporalidad, subjetividad y prácticas sociales convirtiéndose en el punto nodal mediante la cual valúan las experiencias posteriores. Además, esta categoría no engloba solo el periodo de servicio militar (2 años) ni situada en el cuartel, sino también en espacios sociales fuera del cuartel y después de haber culminado el servicio militar, ser licenciado. Entonces, las nociones de ‘he estado en el cuartel’, ‘soy licenciado’, cobran importancia en tanto la experiencia de soportar el riesgo se convierte en un título social que ostenta honor, virilidad (hipermasculinidad), fuerza, disciplina y patriotismo. La categoría de jóvenes acuartelados está intrínsecamente relacionada con el contexto social, político y cultural por lo que en el tiempo/espacio adquiere distintos matices pero sin perder la experiencia acuartelada. A su vez, no es un producto inmediatamente contextual sino que está sujeta a procesos históricos delineando sus significados.

Ante los novedosos estudios que ponen a un lado la categoría de juventud y asumen la generación como una vía eficaz para analizar la realidad de un grupo enfatizando en las líneas de continuidad y la vivencia contemporánea¹⁴; considero que la generación ayuda a ver las trayectorias de vida en un marco más global. Para el presente estudio, utilizo la categoría de juventud justamente porque hay una intersección con la noción de ser y formarse como hombre. El mandato social exige con mayor rigor y vigilancia a que los adolescentes refinen sus prácticas masculinas con mayor disposición para obtener la

¹⁴ Para el caso peruano véase: Gamarra, 2015 y De la Cruz, 2018.

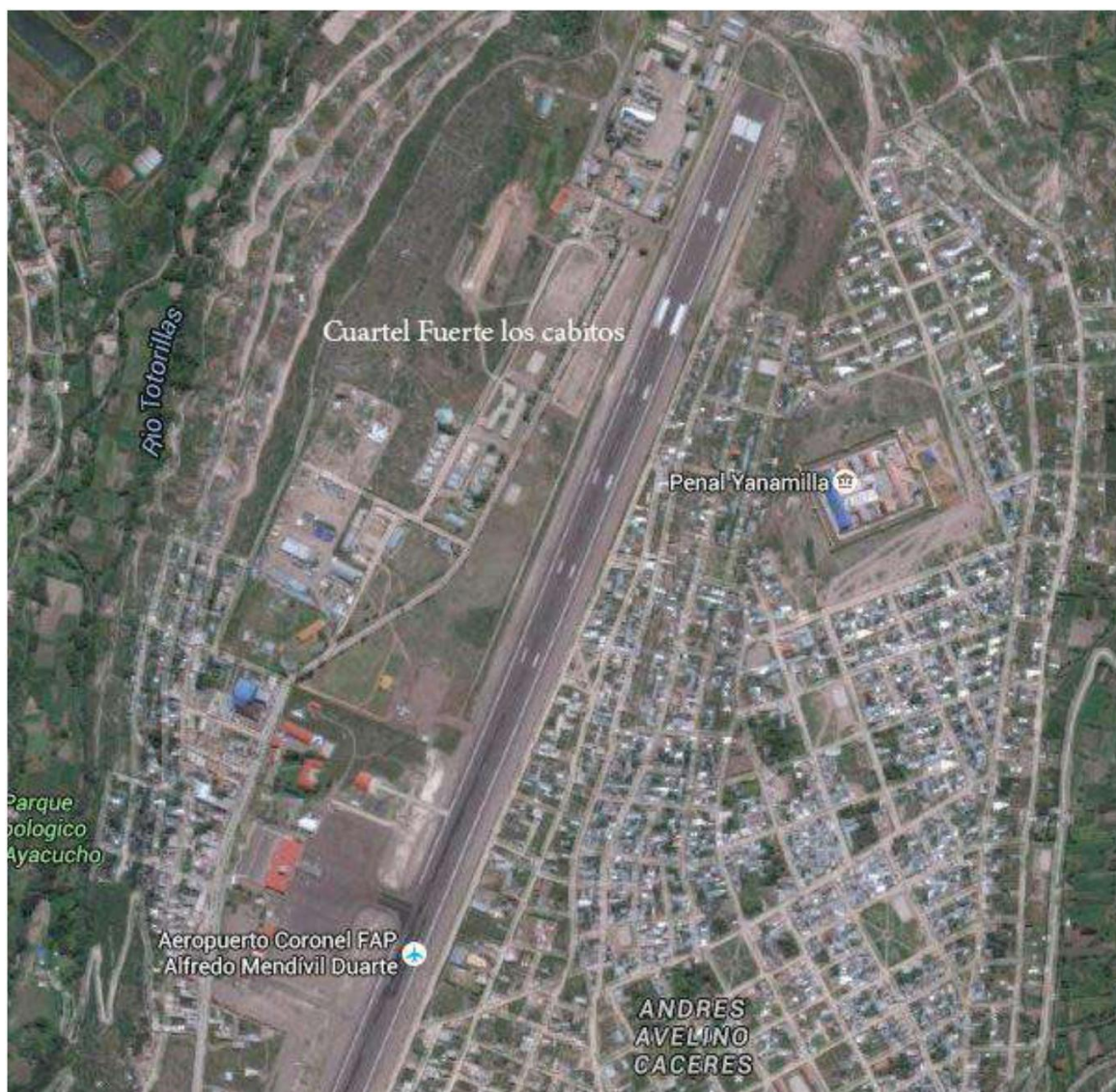
aceptación no solo por la sociedad sino también por sus pares. Entiendo por prácticas masculinas a formas de prácticas consideradas propias de hombres o recurrentes entre sí puesto que suponen el despliegue de atributos del mundo masculino en una sociedad. En sociedades patriarcales, como la nuestra, la acción masculina se orienta en torno a que el hombre es diferente y superior que la mujer; lo que produce socializaciones y roles tan definitorios distribuidos genéricamente y desigualmente. En consecuencia, las calificaciones de los adultos frente a la juventud como ‘fáciles de manipular, inmaduros, incompetentes, desinteresados, rebeldes o radicales’ no solo cuestionan los valores de la sociedad sino también su masculinidad incompleta que no alcanzó los requisitos mínimos para ser reconocida.

Los voluntarios del Cuartel Los Cabitos

El Cuartel Fuerte los Cabitos, pertenece a la Segunda Brigada de Infantería dentro del IV División del Ejército, creada en 1983 para dar inicio a la guerra contrasubversiva. Ubicada en la región de Ayacucho, provincia de Huamanga, distrito de Andrés Avelino Cáceres. Se encuentra, aproximadamente, a unos tres kilómetros de la plaza mayor de Ayacucho, cuenta con una extensión de 5 hectáreas, de las cuales la mayor parte es una zona descampada, repleta de cabuya y hierbas silvestres. Posee una infraestructura despasada, las viviendas son hechas de material noble, en el cual viven los oficiales y suboficiales; en dos modalidades: primero en compañía de su familia; segundo, en cuadras con ausencia de sus familiares. Ambos conforman la villa de oficiales, al costado de ella, se encuentra el Estado Mayor, en el cual se efectúan los trámites burocráticos, y funcionan un conjunto de oficinas que facilitan el monitoreo y viabilizan los planes mandados por la Segunda Brigada de Infantería.

Frente al Estado mayor se encuentra la “pista de combate” que consiste en un conjunto de accesorios que permiten desarrollar determinadas destrezas en los soldados, consta de treinta pruebas, las cuales están colocadas por un corredor zigzagueante. El participante debe de pasar por todas en un promedio de 10 a 20 minutos. Este circuito de prueba es utilizado en inspecciones para ver la resistencia y el desempeño de los soldados que denotan la formación castrense que se les impartió. La parte contigua del Estado Mayor se encuentra una loza deportiva y detrás de ella el campo de tiro destinado para las prácticas de tiro tanto para la tropa como para los militares de carrera.

Ilustración 1: Vista satelital del Cuartel Fuerte Los Cabitos



Al fondo se encuentra el cuartel Domingo Ayarza, en el cual están instalados el personal del servicio militar voluntario, controlado por renganchados, suboficiales, técnicos y oficiales. Cada compañía tiene un rol asignado, funciones estructuradas que hacen el funcionamiento eficaz del cuartel. Todas cuentan con armería, cuadras, baños, maloca y patio principal donde realizan las dianas. Existen cuatro compañías:

La Compañía Batallón de Servicios es la que cuenta con mayores efectivos, aproximadamente 350, se encargan de organizar actividades militares, responsables de la comida (rancho), la movilidad y prestación de servicio de guardia. Luego, la Compañía Comando cuenta aproximadamente con 150 efectivos; dentro de ella está la sub compañía María Parado de Bellido, integrado por efectivos femeninos que prestan servicio militar no acuartelado que son encargados de hacer limpieza los sectores de la comandancia, componen la banda del Cuartel y ayudan en los aspectos burocráticos del Estado Mayor.

La compañía Comando, propiamente dicha, está integrado por varones quienes cumplen las mismas funciones señaladas anteriormente. En cambio, la Compañía de Comunicaciones cuenta con 70 efectivos, encargado de operar radios. Están a cargo de todo lo concerniente a los equipos de sonido, servicio de internet. Y por último, la Compañía Policía Militar: cuenta con 150 efectivos, encargado de brindar seguridad en los desfiles y realizan operaciones en el VRAEM.

Todas las compañías cuentas con instalaciones de intendencia, armería, cantina, Estado Mayor, maloca, cuadra de tropa y servicios higiénicos. Asimismo están distribuidos para el servicio de vigilancia tanto al interior como zona periférica del cuartel Los Cabitos.

Ilustración 2: Puerta de ingreso al Cuartel Fuerte Los Cabitos



Por otro lado, los jóvenes que van al cuartel Los Cabitos a realizar el servicio militar voluntario de dos años son procedentes principalmente de la región de Ayacucho y otras aledañas como Apurímac, Junín y Huancavelica. Ocasionalmente, por la menor cantidad

de jóvenes voluntarios después de la derogación del servicio militar obligatorio en el 2008, algunos oficiales movilizaban a jóvenes de Ica y Lima inmersos en pandillaje. Más de dos tercios de jóvenes son procedentes de zonas rurales con dominio del idioma quechua, y excepcionalmente asháninka o matsiguenga. Tienen dificultad de hablar fluidamente el castellano, algunos con estudios incompletos más en nivel secundario que primario. Su motivación principal más que la dote económica es tener un reconocimiento de status y poder que les servirá en su regreso a su comunidad. En cierta medida, algunos jóvenes rurales se enrolaron por no tener los recursos suficientes de volver a su comunidad y sobrevivir al espacio urbano.

Un tercio lo compone jóvenes urbano-marginales bilingües (español, quechua) y con estudios secundarios motivados por seguir una carrera en la ETE¹⁵ o policial. También por los beneficios que otorga el Ejército en cursar estudios técnicos y/o universitarios mediante el programa de Beca 18. Además de dar oportunidades de seguir estudios superiores haciendo el servicio los fines de semana, denominado Servicio Militar No Acuartelado¹⁶. También, son movidos por detentar el poder de militar influenciado por las películas producidas desde la primera guerra mundial que han constituido una cultura visual respecto a la imagen heroica y sacrificada del soldado. Una mínima parte de jóvenes urbanos de clase media es coaccionada por sus familiares a realizar el servicio militar voluntario como una forma correctiva de su conducta. Procedentes de familias adineradas por negocios comerciales o hijos de profesionales de clase media, con competencia lingüística del español, insertas en las redes sociales y de consumo. A grandes rasgos, estos tres grupos se distinguen por las prácticas sociales que comparten por la clase, etnia y raza.

Resulta una situación paradójica que los sentidos de autenticidad reafirmen a los jóvenes rurales como poseedores de la violencia y la brutalidad propia de su cultura indígena; mientras que los jóvenes urbanos de clase media encarnen la blanquitud por su posición económica. Sin embargo, los jóvenes de padres recientemente migrantes asentados en pueblos jóvenes son considerados como sujetos en proceso de desindianización para llegar a ser algo que no lo conseguirá. Así, este grupo de jóvenes se mueve pendularmente

¹⁵ Instituto de Educación Superior Tecnológico Público del Ejército del Perú, encargada de formar suboficiales y Técnicos del Ejército.

¹⁶ Para el caso de las mujeres que realizan el Servicio Militar Voluntario No Acuartelado Femenino, en el imaginario militar, los jóvenes estudiantes son llamados como “sanaf” para referirse a la modalidad de servicio que realizan las mujeres, que opera como una forma de feminizar su presencia.

entre ambos grupos siempre intentando compartir espacios con los jóvenes urbanos de clase media.

Para el caso de las mujeres, principalmente la integran de estratos socioeconómicos de bajos recursos con experiencia de haber estado en colegios militares y aspiran desenvolverse como suboficiales en el Ejército del Perú o la Policía Nacional del Perú. Algunas mujeres tienen familiares cercanos dentro del cuartel que actúa como garante y otras ingresan al Ejército por cuestiones sentimentales al tener alguna relación con el personal de tropa. Las mujeres no ingresan al cuartel como medida correctiva como en el caso de los hombres; sin embargo, reposa en ellas construcciones culturales que definen feminidad con la fortaleza, coraje e insensibilidad. En otras palabras, no admiten la expresión de la feminidad tradicional, aunque en el discurso castrense exista una anulación del sexo a cambio del oficio; en la práctica cotidiana se convierte en sujetos de sospecha por su condición de mujer.

CAPÍTULO 3: SERVIR A LA PATRIA COMO PROYECTO CIVILIZADOR DEL ESTADO PERUANO

Ciertamente como en toda sociedad, la fuerza bélica organizada, el ejército, es una de las instituciones fundantes que surge de la mano con el poder de un grupo social para asegurar su supremacía. Y en su naturalidad monopoliza la violencia guiado bajo la lógica de la guerra. Esta configuración bélica dependiente de intereses políticos, caudillistas en el inicio de la república peruana empieza a tornarse bajo los proyectos políticos de modernización del Estado-nación a finales del siglo XIX. Así, el Estado establece un dispositivo eficaz de conversión de ‘indio a ciudadano’ a las manos del ejército moderno con la finalidad de contar ya no con una población violenta sino más bien con conciencia patriótica. En otras palabras, la integración de pueblos alejados de la dinámica nacional a semejanza del sujeto nacional (ciudadano, higiénico, racional, patriótico y agente del progreso). Entonces, se formuló el hecho de servir a la patria como parte de un paquete de acciones que coadyuven al proyecto modernizador destinado principalmente para las poblaciones andinas, amazónicas y afroperuanas. En este capítulo hago un recuento breve de cómo las milicias (ejército inicial) se transforman institucionalmente, a partir de la profesionalización del ejército, para ejecutar el proyecto civilizador del Estado peruano con miras a formar sujetos nacionales a imagen del hombre criollo de la élite peruana.

3.1. Milicias y caudillos como fuerza bélica dispersa

En el pasado pre hispánico se puede rastrear que los antecedentes del ejército se remontan al origen del Estado en el Perú, es decir 1000 o 1,200 años a. de C. Las primeras formas de Estado aparecen con la civilización Chavín. Es con Mochica que ya podemos hablar de un Ejército especializado pues tuvieron la preparación de un sector de la población exclusivamente para la guerra. Los Wari ya poseen un Ejército que se establece como institución permanente siendo una sociedad eminentemente militar. Más adelante, son los incas quienes enmarcan al Ejército dentro de una estrategia sistemática, estructurada y geopolítica para controlar el vasto territorio del Tawantinsuyu. Además, en este periodo, el Ejército adquiere características comunes a los ejércitos de otras latitudes: tiene jerarquías, una organización, reclutamiento e instrucción. La resistencia incaica mostraría los rezagos del ejército inca que continúa en la lucha contra los españoles, bajo la conducción de Manco Inca y sus sucesores en Vilcabamba hasta 1572.

En los años posteriores ya en el establecimiento de la colonia en América, España no organizó un ejército en las tierras conquistadas sino solo milicias dirigidas por españoles peninsulares que establecían pactos con pueblos indígenas proclamados como defensores de la corona española a cambio de la exoneración de tributos. Entre otras razones fue por el temor que tenía la corona de generar una fuente de poder que luego se volviera en su contra. Por otro lado, las insurrecciones y alzamientos de indígenas y mestizos contra la dominación colonial generaron un contexto de alerta dando la necesidad de potenciar la fuerza armada española. De estas insurrecciones las que organizaron cercanamente a ejércitos formales, una organización establecida, instrucción, y un adecuado abastecimiento, fueron Juan Santos Atahualpa en 1742 y José Gabriel Condorcanqui en 1780. Cuando estalló esta revolución, se conformó un contingente militar para la defensa del Cusco integrado por cuerpos veteranos de Lima y por milicias cívicas procedentes de grupos desfavorecidos movilizados obligatoriamente por los curacas leales a la corona española. Por mencionar, en la formación del Ejército del Perú durante la colonia tuvo una participación de sectores populares de indios y afroperuanos ha estado lejos de ser reclutadas a la fuerza. Carcelén & Maldonado (2013) muestran que la milicia colonial en su precariedad brindaba algunas oportunidades para una movilidad social:

(...) los españoles nobles, tener el grado militar y el abolengo, los comerciantes y hacendados buscan acceder al fuero militar y la distinción de servir al Rey aumentando su prestigio personal, al final los soldados entre ellos los españoles del común, acompañados por indios, mulatos, negros y mestizos ven el ejército como la institución que les puede servir para un ascenso social, tener un salario que los ampare, o poder dedicarse a su oficio con la seguridad de estar bajo la cubierta de una institución del Estado colonial (p. 64).

Ahora bien, después de la sublevación de Túpac Amaru II, la cantidad de milicianos era profundamente étnico y numéricamente creciente puesto que para "... 1790 eran: 43.744, en 1793 son 69.295, para 1805 aumenta a 51.611 y en 1806, 52.274" (Ídem, p. 89). A pesar que se construyó una imagen desconfiada, temerosa y monstruosa alrededor de los pueblos indígenas por lo que tuvieron que establecer mecanismos para el acceso a las armas (Walker, 2015).

Tras tres largos siglos de absoluta vigencia del proyecto de expansión del viejo continente surgieron voces que anunciaban la libertad de los pueblos americanos, influenciados por las ideas liberales. Los gritos libertarios se materializaron en cruentas guerras civiles haciendo posible la ruptura política de España con América tras la batalla de Ayacucho en 1824. El proceso de emancipación de las colonias españolas en América había culminado abruptamente dando paso a la conformación de Estados republicanos. La participación de indios en la guerra civil fue guiada por personalidades que encarnaban los intereses de la aristocracia criolla (grandes terratenientes, comerciantes y profesionales) que reclamaron sus privilegios de tutelar el destino de la patria por haber contribuido al nacimiento del Estado-nación con su espada.

Desde los inicios de la gesta libertadora en América latina, fue un momento de movilización militar de personas al mando de criollos, muchos de ellos formados como militares. Así, el proceso de independencia pasó por constituir milicias patrióticas lideradas por grupos de élite local con perspectiva liberal. Más aún con las fuerzas militares externas venidas de Argentina, Venezuela y Chile perfilaron formas de acción estratégica para desligarse de la metrópoli española política y económicamente. Después de la declaración de la independencia el 28 de julio de 1821 y la batalla definitiva que marca la expulsión de los españoles el 9 de diciembre de 1824; los militares que participaron en el proceso de la independencia reclamaron el derecho de gobernar en los primeros años de nuestra vida republicana. Y con ella, el ejército, en forma dispersa, fue una de las instituciones existentes más antiguas en el Perú republicano.

A su vez, el miedo de perder sus privilegios adquiridos en la colonia incentivó a la apresurada creación del Estado mediante el Congreso constituyente en 1822 en la que solo 5 departamentos estaban ocupados por separatistas puesto que el resto era el dominio del ejército español. Tal como advierte Anderson en afirmar que una de las principales razones de la urgencia de la independencia “... era el temor a las movilizaciones políticas de la ‘clase baja’, como los levantamientos de los indios o los esclavos negros” (p. 78). El discurso independista de las élites criollas tenía el propósito de alejar a los indios, esclavos y mujeres de la política lo más posible que se pueda porque constituía una amenaza al statu quo. Una frase representativa de Bolívar puede develarnos la mentalidad del siglo decimonónico: ‘... una rebelión negra era ‘mil veces peor que una invasión española’” (ídem, p. 79).

Si bien, con San Martín en la proclamación de 1821 decretó que “en lo futuro, los aborígenes no serán llamados indios ni nativos; son hijos y ciudadanos del Perú, y serán conocidos como peruanos” (Lynch, 1973, p. 276, citado por Anderson), no aplicó en la práctica. Más aún cuando en 1825 Simón Bolívar abolió “el título y autoridad de los caciques” (Thurner, 2006, p. 64) que poseían los pueblos indios. El nuevo Estado-nación se sostenía en las estructuras coloniales de dominación y explotación hacia colectividades ajenas a la ideología criolla que proponía una ciudadanía exclusiva revestida de razón y legitimidad. Por citar, el derecho al voto de los indígenas analfabetos- e inclusive a los que sabían leer y escribir -fue negado con la constitución de 1828; y reconocido a partir de 1856 con la constitución de Ramón Castilla. Similarmente, la abolición de la esclavitud lo proclamó en Huancayo en 1854 para engrosar sus filas y vencer a José Echenique. Castilla actuó más guiado por la presión social que por una decisión consciente.

Entonces, dónde quedó la promesa de transformar la dominación colonial para ser un país libre e independiente con una ciudadanía para todos y todas. La posguerra de la independencia ha estado marcada por el uso de mecanismos para imaginar un Estado-nación desde, y para, las élites sociales criollas que pueda administrar la violencia¹⁷ hacia los grupos minoritarios a fin de transformarlos en sujetos dignos del Perú en construcción. Por ello, seguir perpetuando la dominación colonial pero ahora revestida con el ropaje de ‘república democrática’ mediante la consolidación de los idearios nacionales.

En los márgenes, la población indígena también detentó el poder bélico durante el proceso de la independencia y aprovechó ese capital para defender y negociar los privilegios adquiridos en la sociedad colonial o asegurar una posición favorable en la nueva república por venir. Por ejemplo, dos etnias ayacuchanas tuvieron posiciones antagónicas en las luchas por la independencia. Por un lado, los *morochucos*¹⁸ se proclamaron como patriotas que engrosaron el ejército libertador; y por el otro, los *iquichanos*¹⁹ declararon su fidelidad a la corona española al punto de pedir su separación de Perú para seguir siendo colonia. Los trabajos historiográficos, tanto de Cecilia Méndez (2014) para el caso

¹⁷ Hannah Arendt tras criticar la simplicidad del abordaje de la violencia puesto que se la confunde con el poder, fuerza o autoridad, menciona que el “poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder” (2005, p. 72). De ello, concluye que la violencia es instrumental utilizado por la clase dominante o en resistencia hasta alcanzar el fin que deba justificarla.

¹⁸ Los *morochucos* proviene de dos vocablos quechuas que son *moru* (pintado) y *chuku* (gorro). Con este nombre se le conocía a la etnia ubicada en las planicies de Cangallo, Ayacucho.

¹⁹ Se denomina como *iquichanos* a la etnia quechua ubicada en las alturas de Huanta, Ayacucho.

iquichano y José Luis Igue (2012) para los morochucos, apuntan a mostrar la importancia de la agencia de los grupos indígenas para negociar e intercambiar su fuerza bélica por privilegios políticos, económicos y sociales. En otras palabras, el acceso a la ciudadanía de grupos mayoritarios a quienes se les había negado la ciudadanía desde 1828, por no saber leer ni escribir, pudieron obtenerla a través del apoyo con guerrillas a algún caudillo que disputaba el control estatal. Es decir, una ‘ciudadanía por las armas’ en términos de Méndez (2005) donde el campesinado no estuvo ajeno de las dinámicas políticas nacionales, tampoco su participación fue puro engaño y coacción; sino tuvieron prácticas políticas donde el componente bélico se convertía en una vía que les permitía ser parte de la estructura política del Estado decimonónico mediante la incorporación en los ejércitos caudillistas.

La pugna por el poder entre caudillos, militares y civiles era un péndulo conflictivo entre los liberales y conservadores que intentaban detentar el poder para gobernar la nación. En ese contexto, se impuso el nacionalismo criollo de raigambre elitista y autoritario marcado por el desprecio y segregación del indio, lo que obedecía a las ideas decimonónicas del progreso (positivismo y biología) que ayudaron a consolidar una ideología de desprecio, “una ‘república sin indios’ parecía ser el lema del progreso” (Méndez, 2000, p. 27). A pesar que la participación masiva de campesinos en guerrillas de los caudillos como un mecanismo legítimo de política (Méndez, 2014).

En el establecimiento de la reciente república del Perú, los militares protagonizaron pugnas políticas por el dominio del poder central y defender los intereses de la nobleza circunscrita en dos tendencias definidas: conservadores y liberales. Estos enfrentamientos de dos formas de pensamiento fueron configurando un escenario motivado por personalismos e intereses de grupos dominantes donde la institucionalidad del ejército terminó supeditado a la voluntad política de militares que organizaban milicias para detentar el gobierno central. Así el militarismo opera como un sistema de relaciones jerárquicas, dominantes y violentas que establece la supremacía de hombres formados para la guerra con el derecho a gobernar por sus cualidades de dureza, determinación y disciplina.

Además, el capital político y social acumulado por los militares después del proceso de la independencia les confirió la legitimidad de reclamar el poder de gobernar los destinos del Estado en formación. Al respecto, Jorge Basadre (1929) apunta que el militarismo

emerge después de las luchas por la independencia y por tal motivo los militares se consideraron como los hacedores de la patria y, por tanto, con el derecho de resguardarla. Basadre también explica el militarismo como consecuencia del vacío de poder en primeros años de la vida republicana. Ya Nemesio Vargas (1916) grafica la tendencia de caudillaje de los militares y su posición dominante sobre la sociedad civil; para él:

Una verdadera oligarquía se había apoderado del Perú desde su emancipación. La clase militar dueña del poder, no permitía que ninguna otra ejerciera la soberanía. El militarismo era el único medio por el que podría mediar, y como era general la de nulidad individual para conquistar forma y fortuna, la aspiración general estaba cifrada en la carrera de las armas. (Vargas, 1916, p. 116)

En esta etapa de iniciación de la república peruana independiente se inicia el antagonismo entre civiles y militares que jugarán un rol protagónico en los años venideros para justificar prácticas violentas y dictatoriales de la intervención de militares como ordenadores del sistema democrático. Inclusive, los mismos partidos democráticos recurrieron a los militares para asegurar su éxito dentro de la política. También, la movilización de hombres, sobre todo indígenas, dentro de la composición de sus tropas de los militares que disputaban la presidencia fue una práctica generalizada hasta finales del siglo decimonónico. José de la Riva Agüero lo describe como “[...] la época de los 30 tiranos en la decadencia de Roma; porque también el mando se pone a subasta y las tropas aclaman al que mejor paga” (1965, p. 120). Las rivalidades militaristas ocasionaron la inestabilidad política e impusieron prácticas fundadas en la tradición autoritaria colonial yendo a contracorriente de los fines de un Estado republicano democrático. Así, la diferencia de posturas respecto a lo que imaginaban como nación se resolvía en términos bélicos donde la supremacía lo determinaba la cantidad de milicias movilizadas.

Estas dinámicas de lucha por el poder protagonizada por militares dieron lugar al surgimiento de un sistema político basado en la fuerza bélica organizada a los fines de la figura del hombre, caracterizado por el uso de armas, actitud jerárquica y autoritaria. El caudillaje también fue una actitud inscrita dentro de la tradición autoritaria que confería el poder al actor armado sobrepasando la constitución y los aparatos del Estado democrático en construcción. La fuerza armada usada tanto por civiles como militares moldeó la figura del caudillo donde la inmadurez política era usada como aval para la

consecución de proyectos políticos dictatoriales que ponían la espada como el camino eficaz para el mantenimiento del poder. Además, fueron los mismos gobernantes en reforzar el sistema político basado en el caudillaje, tal como apunta Cecilia Méndez, pues “las guerrillas (también llamadas montoneras) se hicieron indispensables para el sistema político ante la insuficiencia de un ejército regular, siendo los propios caudillos aspirantes a la presidencia los más interesados en fomentarlas” (2009, p. 576).

Entonces, desde la naciente vida republicana hasta antes del inicio de la guerra con Chile se puede inferir que la práctica militar fue la vía privilegiada de hacer política. Sin embargo, la institución bélica a pesar de que varias personalidades militares fueron presidentes, ellos no apostaron por fortalecer el ejército sino se prefirió el uso instrumental al servicio de los caudillos y los intereses del grupo. En palabras de Eduardo Toche “(...) el ejército era poco más que la sumatoria de caudillos, cada quien con sus propias tropas, y desenvolviéndose fundamentalmente a partir de sus propios intereses y no bajo la égida de un objetivo nacional” (2008, p. 24-25). Es más, se prefería la movilización estratégica y momentánea de grupos étnicos armados que actuaban como garantes del gobierno. De esta forma, cada gobernante asumía la postura de un caudillo y movilizaba a milicias para defenderse de las insurgencias a través de políticas de contribución a la patria. Es decir, el impuesto de guerra que exigían los caudillos a determinadas poblaciones étnicas y las levadas militares. Por ello, el ejército siempre tuvo una relación directa con el campesinado pues era la fuente principal por la que se componían a pesar de presentar tensiones sociales y étnicas.

Además, el ejército republicano era una adecuación de las milicias coloniales a las exigencias del ejército como institución especializada hasta finales del siglo XIX. Natalia Sobrevilla menciona al respecto:

(...) el ejército peruano, tan importante en la creación del estado republicano, fue una institución con profundas raíces coloniales. No se trató de fuerzas armadas como las concebidas en el siglo veinte y no es ese el tipo de institución con las que deben ser comparadas. Sin embargo, se trató sin duda de una organización funcional con una serie de reglas y leyes por un lado claras, pero por el otro cambiantes. Las Ordenanzas Borbónicas se mantuvieron en pie hasta casi el final del siglo XIX, complementadas con leyes particulares sobre reforma militar y premios. (2012:182)

Por consiguiente, después de la guerra con Chile se empezó a iniciar el proceso de modernización del ejército no solo para institucionalizar la fuerza militar sino para ser el móvil adecuado de integrar a las poblaciones campesinas y nativas con el proyecto civilizador del Estado moderno.

3.2. Construyendo una nación por el camino de la guerra y el desprecio

Un hito importante no solo para el desarrollo del ejército sino también para la élite criolla decimonónica de repensar el Perú como un país compuesto por una población mayoritaria sin ciudadanía fue posible después de haber perdido la guerra del pacífico (1879-1883). Las primeras lecturas para entender la pérdida de la guerra con Chile fueron ensayadas por la élite criolla que culpaba a la masa de indios de vivir en el siglo pasado, degenerados por el alcohol y sin sentimiento patriótico. Además, llamaban la atención de cómo el ejército del Perú era la institución más obsoleta, conformada por milicias sin preparación militar, con menor porcentaje de militares profesionales, sin presupuesto y con inadecuados implementos para sostener una guerra.

Además, a esto se sumaba el aspecto político ya que el Perú era un país fraccionado por las pugnas internas entre caudillos sin haber alcanzado la unidad nacional ni haber forjado el sentimiento patriótico. El Perú se encontraba profundamente escindido dando cuenta que mantener las estructuras de dominación hacia sujetos no dignos de la nueva república tendría un costo muy alto en la guerra con Chile. Intentar alejar a los indios de la política supuso restringir la posibilidad de que pudieran ilustrarse y civilizarse gradualmente de modo que puedan unirse al resto de ciudadanos. La ciudadanía exclusiva para los criollos se permeó con la declaración del sufragio universal para mestizos e indígenas- sin incluir a las mujeres –decretado por Ramón Castilla en 1856. Lejos de reflejarse en la práctica, el nacionalismo criollo constituyó la “definición de lo ‘nacional-peruano’ a partir de la exclusión y desprecio del indio” (Méndez, 2000, p. 15).

Con mayor fuerza, la aristocracia criolla en la Guerra del Pacífico hace un llamado para que los indígenas demuestren su patriotismo a fin de defender la nación que pertenecen. Luego de prácticas de exclusión hacia los pueblos indígenas se les convocaba para que demuestren su poderío ‘violento’ y luchar contra el ejército chileno. Los campesinos ejercieron un cierto nivel de ciudadanía por las armas en las guerras civiles para la formación del Estado peruano (Méndez, 2005), como también al integrar las milicias de los caudillos en la república temprana como un estado de excepción donde se les permitía

ingresar hasta cierto punto hasta que se restablezca el orden requerido por la élite criolla. Tal como precisa Remy (1991), siguiendo a Girard, la violencia “producida y controlada socialmente a través de prácticas ritualizadas es un método preventivo que protege al grupo del estallido de una propia violencia” (p. 270). Evidencia una administración eficiente de la violencia basado en la razones compartidas por un colectivo criollo, tanto la levedad como la gravedad son vistos como un mal empleo de la violencia.

En ese marco comprensivo, la guerra para los indígenas era un problema lejano y en cierta medida ajena. Esto responde porque el proyecto de Estado-nación del Perú estaba muy centrado en la mantención de privilegios de los criollos y el sometimiento de pueblos indígenas generando un escenario marcado por rivalidades no solo entre criollos e indígenas sino criollos capitalinos, comerciantes y gamonales provincianos haciendo mucho más complejo el sentido de pertenencia a un Estado nación desigualitario donde la ciudadanía estaba reservada para criollos. En cambio, Chile venía convirtiendo a sus habitantes en sujetos nacionales con una identidad política y cultural mediante el proyecto de Estado-nación desde 1830. Por ejemplo, “[...] para los ayacuchanos la guerra era un problema lejano. Sólo decidieron enviar batallones (‘dos de mayo’, ‘9 de diciembre’, ‘21 de diciembre’, ‘Cazadores de la muerte’ y ‘libres de Huanta’) a la capital entre 1879 y 1881 con más de mil efectivos, más un poco de dinero que pudo ser recogido por las municipalidades de Huamanga y Huanta” (Zapata, Pereyra, & Rojas, 2008, p. 138). Fue recién algo visible cuando el ejército chileno empezó a ocupar territorio peruano destrozando gran parte de las haciendas costeras que eran la base de la economía nacional y la riqueza de la oligarquía. El 1 de octubre de 1883 los chilenos ingresaron a Ayacucho sin encontrar ninguna resistencia puesto que una gran mayoría optó por la huída o repliegue hacia el campo. La resistencia comandada por Andrés Avelino Cáceres en los andes ocasionó un ambiente de polarización en la sociedad ayacuchana siendo los campesinos de Huanta y Huancavelica los que combatieron contra los chilenos en alianza con hacendados pro-caceristas lo que, años más tarde, posibilitó su participación en la vida política y el acceso garantizado a recursos agrícolas. En cambio en Huamanga, los campesinos prefirieron mantenerse al margen de la guerra por los constantes enfrentamientos con los terratenientes que imposibilitó el establecimiento de alianzas. Muchos campesinos desobedecieron los mandatos de ‘convertirse en soldados de la nación’.

La misma forma de sentir la guerra era una clara muestra de la distancia existente: la aristocracia criolla al mando de tropas formadas por indios, mestizos y negros mal alimentados, con insuficiente indumentaria y obligados a defender una causa percibida como lejana de sus intereses inmediatos. La misma forma de concebir a los campesinos como ‘seres violentos y salvajes’ tuvo sus costos puesto que su actuar en la guerra distaba mucho del sentido de las hostilidades siendo los criollos quienes encarnaban la agresión. (Del Pino, 1990). Bonilla (2005, p. 653), citando a Gonzalo Bulner, resalta un pasaje anecdótico ocurrido la visita de Patricio Lynch junto al almirante francés Du Petit Thouars a uno de los hospitales limeños en la que realizó una pregunta sencilla a soldados de ambos bandos a fin de explicar al francés las razones de la derrota peruana. Al preguntar el por qué de su participación en la guerra a dos peruanos, el primero le dijo “yo por don Nicolás [de Piérola]. Y el otro: por don Miguel [Iglesias]”. Similarmente, formuló la pregunta a dos chilenos que respondieron al unísono “¡por mi patria mi general!”; Lynch dirigiéndose a Thouars aceberó: “por eso hemos vencido. Unos se batían por su patria, los otros por don fulano de tal”. Efectivamente, en el Perú el llamado a defender a la patria (Estado-nación) respondía a un interés de defender los intereses del caudillo y de los hacendados que para un eficiente control del Estado y sus privilegios lograron tener su propio ejército conformado por milicias. En cambio, la élite chilena supo utilizar eficientemente los aparatos ideológicos del Estado para nacionalizar a sus habitantes, en palabras de Althusser (2008), mediante la educación, el servicio militar obligatorio y la religión católica²⁰.

La guerra con Chile, para los campesinos, era una oportunidad coyuntural de aprovechar a fin de reclamar su adscripción al Estado mostrando su nacionalismo popular. Aunque Bonilla (1980) asevera que los campesinos no tenían la capacidad de pensar en nación sino que su participación estaba guiada por vengar antiguos odios étnicos sin diferenciar chilenos de peruanos²¹. En la misma línea, Klaren menciona “los campesinos que no tenían ninguna concepción de estado-nación, no lograron comprender quién era el enemigo invasor (malentendido como el ‘general Chile’) y por tanto, en su confusión, no podían expresar una visión patriótica o nacionalista” (2005, p. 243). La postura pesimista del desenlace de la guerra expresada por la historiografía dependentista fue refutada por

²⁰ Carmen Mc Evoy encuentra que “apelar a Dios ha servido para legitimar la brutalidad que una guerra desata y para despertar la adhesión incondicional de los combatientes” (2004, p. 84).

²¹ “Para los indígenas del Perú esta era una guerra de blancos, y que ‘el general Chile’ y el ‘general Perú’ no tenía mucho que ver con sus experiencias cotidianas” (Bonilla, 2005, p. 605)

Nelson Manrique (1981) quién mediante un enfoque regional y el trabajo de archivo demostró la existencia de campesinos nacionalistas en la sierra central que constituyeron alianzas multclasistas para enfrentar la guerra con Chile. Su trabajo concibe a los campesinos como seres políticos alejándose de los estudios históricos de su época que imaginaban a los campesinos como ‘prepolítico’ situada en la visión progresiva y lineal de la historia.

Por otro lado, El periodo de reconstrucción nacional (1884-1895) ha estado marcado por la recomposición del sistema de haciendas, constituyentes de la economía nacional y el campesinado volvió a ser objeto de sometimiento. Muchas de las promesas por su participación en la guerra les fueron negadas. Manrique (1981) relata que después de la guerra del pacífico muchos campesinos indígenas sirvieron como soldados patriotas y una vez desmovilizados se les negó sus derechos ciudadanos a los hombres y mujeres que consideraban indios peligrosos. Tal como señala Thurner, la idea de unidad nacional ha sido un uso efímero por los grupos criollos, ya que “asumir una postura nacionalista en la guerra con Chile y en su culminación las aspiraciones campesinas fueron reprimidas por la élite peruana como demandas retrógradas y como furia irracional de las ‘hordas salvajes’” (2006, p. 55).

Aunque, los campesinos han podido ingresar y salir del Estado-nación cuando la ocasión lo amerite sin necesariamente estar excluidos de la vida nacional. Sin embargo, el discurso del proyecto nacionalista criollo- y con mayor fuerza en la posguerra -ha reforzado las definiciones negativas sobre los campesinos como el principal problema por el que se había perdido la guerra. La aristocracia criolla renegaba por tener una población gruesa y mayoritaria por civilizar, educar y enseñar a ser miembros del Estado-nación. Los intentos habían sido muy vacuos por transformar a la población indígena en sujetos nacionales mediante el progreso y la educación. Más bien, estuvo dominado por el manto racista y de desprecio que postergó la accesibilidad a la educación. Es así, que el siglo decimonónico la nación ha estado marcada por la élite criolla que imaginaba a la diversidad de grupos étnicos del Perú y controlaba su acceso al poder por temor a perder su poder.

El discurso racista, el desprecio por los indígenas ha desempeñado un papel importante para producir sujetos que sirvan a la nación. Pues, “el nacionalismo oficial fue típicamente una respuesta de grupos dinásticos y aristocráticos –clases altas– amenazados por el

nacionalismo vernáculo popular.” (Anderson, 1993 p. 211) Su inscripción violenta al proyecto civilizador se dio a través de las instituciones como el servicio militar obligatorio, el tributo y la educación. Por su parte, Cecilia Méndez (2009) expresa que “los campesinos andinos constituyeron la columna vertebral de los ejércitos caudillistas del siglo XIX y fueron la principal fuente de reclutas a lo largo del XX. Asimismo, es en los poblados rurales donde los militares de un ejército más moderno han sido destacados innumerables veces a servir.” (p. 562).

Los intelectuales del centenario como Manuel Gonzáles Prada, Raúl Porras Barrenechea, Jorge Basadre, Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui reflexionaron sobre las tareas pendientes del Perú para construir un nacionalismo en la que la guerra con Chile era un punto clave de sus motivaciones. Mucha de sus reflexiones estuvo marcada por una suerte de crítica pesimista. Sus propuestas estaban enmarcadas en cambiar el orden injusto institucionalizado mediante una refundación de la república basada en la justicia para articular a la nación y a sus miembros transformarlos en sujetos nacionales. Las poblaciones indígenas situada en los andes era vista como buenos ojos civilizadores para integrarles a la nación a fin de que no constituyan un problema de “carga” o de tutela. Gonzáles Prada refiriéndose a la supuesta amenaza de los indios construida por los criollos, advierte

Felizmente, el Perú no se reduce a la costra corrompida y corruptora: lejos de políticos y logreros, de malos y maleadores, dormita una multitud sana y vigorosa, una especie de campo virgen que aguarda la buena labor y la buena semilla. Riamos de los desalentados sociólogos que nos quieren abrumar con sus decadencias y sus razas inferiores (...). ¡Decadencia! (...) Aquí tenemos por base nacional una masa de indios ignorantes, de casi primitivos que hasta hoy recibieron por únicos elementos de cultura las revoluciones, el alcohol y el fanatismo. Al pensarles en decadencia, se confunde la niñez con la caducidad, tomando por viejo paralítico al muchacho que todavía no aprendió el uso de sus miembros. (1972, p. 21)

De manera similar, José Carlos Mariátegui asume una postura crítica sobre la idealización del indio puesto que la literatura existente estaba lejos de dar una “versión verista del indio” (1995, p. 242) más bien la idealizaba. Insiste en incluir a las poblaciones indígenas para liberar a la nación de la herencia colonial, sólo pensando en un proyecto de nación

heterogénea con una posición socialista se podría cambiar el rumbo del Perú. Mariátegui en *Lo nacional y exótico* publicado en 1924, menciona que el nacionalismo peruano no ha sido un proyecto real sino solo para unos cuantos, los de tendencia conservadora; “el nacionalismo a ultranza es la única idea efectivamente exótica y forastera que aquí se propugna” (1998, p. 40). Por tanto, era necesario “peruanizar al Perú” desde la educación porque “ser letrado” era una abertura hacia la reflexión y la razón. En conclusión, las élites políticas y culturales en la posguerra se debatían entre el ‘problema del indio degradado’ o del Estado. Se criticaba la persistencia de la herencia colonial y la marginación de indios considerados fuera de la nación en el siglo decimonónico, la que debía ser urgentemente solucionada con las instituciones de progreso y desarrollo.

Es ahí donde el ejército del Perú es usado como la vía efectiva de llevar a cabo el proyecto político civilizador del Estado-nación porque mediante la conscripción llegaría no solo a alfabetizar o sino un sujeto nacional, es decir con sentimiento patriótico y ciudadano. Esto nos remonta a los esfuerzos de la profesionalización del ejército después de haber perdido la guerra con Chile, emprendida por Nicolás de Piérola en 1896 con la finalidad de reorganizar y modernizar el ejército. Para ello, se contrató la misión militar francesa quien estaría encargada de poner al ejército en condiciones similares a los Estados modernos y monopolizar la violencia legítima con miras de fortalecer el Estado democrático a través de una ideología militar patriótica basada en la lógica de la guerra. Con ella, se creó escuelas especializadas para la formación de militares de carrera como es la Escuela de los Cabitos en Chorrillos.

Un efecto directo de la modernización del ejército fue la ruptura con la sociedad civil y el campesinado al privarles el acceso a la ciudadanía mediante las armas. Méndez (2009) anota que “la profesionalización del Ejército vendría a producir un desplazamiento en la relación que los campesinos habían establecido hasta entonces con el Estado, sus sociedades regionales y la sociedad nacional” (p. 580). Con esta nueva política de reforma militar elimina las formas tradicionales de apoyo de grupos económicos de poder local al ejército pasando a tener un presupuesto asignado por el Estado. Asimismo, el ejército de ser una institución convocante tanto de hombres como mujeres pasó a constituirse como una institución de encierro poniendo énfasis en el disciplinamiento de cuerpos (Foucault, 2002), y adquiriendo el carácter de una entidad restringida a la masculinidad. La configuración masculina del ejército es un producto moderno más no desde su nacimiento. Es bien sabido que para asegurar el éxito del ejército peruano del siglo

decimonónico dependía de las mujeres, conocidas como ‘rabonas’²² que cumplían no solo roles domésticos sino también parte de las estrategias militares, sanitarias y hasta tomar las armas en casos puntuales²³.

Entonces, la modernidad transforma una institución vinculada a las mujeres, el campesinado y la sociedad civil a un aparato de control especializado en el sometimiento de poblaciones aisladas para incorporarlas violentamente mediante la conscripción militar. Con ella, se inició un proceso de regionalización militar con una doctrina renovada y centros de instrucción militar. Además, se adhieren la pedagogía de la violencia en el disciplinamiento y la ritualidad excesiva. Así, se impulsó la colonización de la Amazonía peruana donde el ejército actuó de móvil vinculante al fundar nuevos centros urbanos y convertir a nativos en ‘sujetos nacionales’ mediante el servicio militar obligatorio. La conquista de nuevos territorios significó una colonización militarizada para la protección de los colonos pero también era la única presencia del Estado por lo que los militares tuvieron labores como construir infraestructura, organizar a la población civil hasta liderar el desarrollo económico. De hecho, desde mediados del siglo XIX se le encomendó al ejército de iniciar la colonización de la Amazonía central con el objetivo de ‘civilizar’ tanto el territorio como su población (Barriga Altamirano, 2017).

Por otro lado, el contexto de las guerras mundiales pone en una situación de iniciar los procesos de adquisición de armas masivas para la defensa del Perú. Ante ello, el Ejército peruano recibe la Misión Militar Norteamericana, que se encargó de formar militares desde 1944 hasta 1969. Además de proporcionar la venta de material bélico norteamericano y establecer las formas de represión a las guerrillas comunistas. Años posteriores, se descentraliza el Ejército en otras regiones alejadas de acuerdo a la política nacional. Por ejemplo, desde mediados del siglo XX se inicia la erradicación de la hoja de coca en la selva central con la tutela de la Agencia Central de Inteligencia de los Estados Unidos llegando a protagonizar enfrentamientos con organizaciones campesinas de Huallaga. Un conflicto bélico externo que afrontó el país fue en 1981 ante el intento de apropiación de la zona fronteriza de Cenepa por parte de Ecuador. El Ejército logró impedir mediante las acciones de la Cordillera del Cóndor. Con la misma finalidad, en

²² La noción de rabona hace alusión a las mujeres que tenían cortada los cabellos en similitud al caballo con cola cortada. De ahí que se las denominó a las mujeres que participaron en la guerra con Chile subvirtiendo los mandatos de género de ser mujer. Al respecto, véase Leonardini Herane, 2014.

²³ Para el caso de la participación de las mujeres chilenas en la guerra del Pacífico puede revisar Larraín Mira, 1999.

enero de 1995, la infiltración ecuatoriana en las cabeceras del río Cenepa inició la guerra del Cenepa terminando ese mismo año teniendo un saldo de 500 muertes de soldados peruanos.

En 1980 se inicia la guerra contrasubversiva con grupos alzados en armas (Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso y Movimiento Revolucionario Túpac Amaru) siendo uno de los episodios más sangrientos de nuestra vida republicana. Frente a la creciente violencia desplegada por Sendero Luminoso, desde diciembre de 1982 las Fuerzas Armadas asumen la conducción de la lucha contrasubversiva. El Ejército se convirtió en una institución que dinamizó la región de Ayacucho a través de operativos con la finalidad de neutralizar al enemigo utilizando criterios ambiguos en la detención de supuestos “senderistas” y en la masiva ejecución extrajudicial y la posterior cremación de los cadáveres. De esta forma, desde el cuartel se irradia un conjunto de patrullas hacia las otras provincias (Ejército del Perú, 2010), elevándose el número de muertes en la región de Ayacucho generando percepciones sobre el terror, miedo y espacio inseguro dentro del cuartel. Así como masivos reclutamientos forzados a jóvenes principalmente de la costa. En 1990 se inicia la Pacificación del territorio nacional donde el Ejército cambia su forma de operar para trabajar aliadamente con los campesinos, los Comités de Auto Defensas (CADs) dotándoles de armas básicas e instruyéndoles tácticas militares. Este periodo significó la militarización de muchas comunidades siendo los militares encargados del repoblamiento, la reactivación económica y política.

La nueva prioridad del Ejército desde fines del siglo XX fue ayudar en la erradicación de la hoja de coca y el narcotráfico mediante la creación del Proyecto Especial de Control y Reducción del Cultivo de la Coca en el Alto Huallaga – CORAH en 1981. En 2007, el Estado peruano encomienda la tarea de combatir el vínculo existente entre rezagos de grupos alzados en armas y el narcotráfico en los Valles de los Ríos Apurímac, Ene – VRAEM, bajo estrategias pacíficas y desarrollo de seguridad. La intervención está siendo liderada por el Ministerio del Interior. El Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas en el 2008 crea la Región Militar del VRAEM teniendo como jurisdicción a departamentos como Cerro de Pasco, Junín, Huancavelica, Ayacucho, y los distritos de Pichari y Kimbiri del departamento de Cusco. En 2013 fue cambiado por la denominación de IV División de Ejército que agrupa a cuatro brigadas a fin de lograr la pacificación y eliminar los remanentes de Sendero Luminoso. El VRAEM ha sido una región conflictiva, compleja y el ejército ha promovido la presencia del Estado institucional mediante sus operaciones

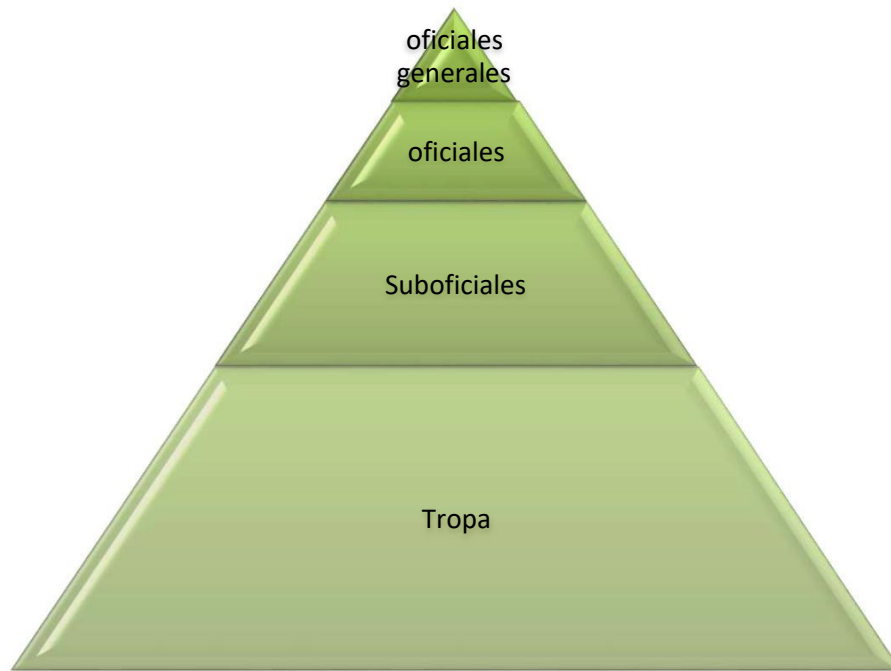
en un contexto de emergencia donde se postergaron los derechos humanos para la actuación militar.

En los últimos veinte años, la institución castrense realizó mayores acciones de desarrollo nacional atendiendo problemáticas del fenómeno del Niño, desastres naturales y tareas de salud. En especial, desde marzo de 2020 los militares asumieron el control de toda las regiones del país para asegurar el cumplimiento de la política de encierro (cuarentena) decretado por el Estado frente al COVID-19. Estas medidas sanitarias ocasionaron un manejo de un lenguaje de guerra a fin de sensibilizar a la población adquiriendo matices de militarización. Más aún, en sociedades donde la presencia de militares en el espacio público desencadena emociones perturbadoras del pasado violento reciente.

3.3. El Servicio militar como productor de sujetos nacionales

El Ejército del Perú, como institución y de forma integral, se organiza de acuerdo a caracteres netamente jerárquicos, bien estructurados, con una verticalidad dominante, es decir, de arriba hacia abajo. Habiendo desde generales hasta soldados. Sin embargo, cada quien, ostente cualquier cargo siempre estará realizando funciones en correspondencia a su rango de autoridad y poder. Distinguimos 4 bloques muy marcados de jerarquización sistemática; en la cisma se tiene a los oficiales generales, que agrupa a generales de brigada, división y Ejército; luego a los oficiales, comenzando en sub teniente, teniente, capitán, mayor, comandante y terminando en coronel; en seguida, el bloque de suboficiales compuesto por técnicos y suboficiales, valga la redundancia; El último bloque está compuesto por la tropa militar, que se divide en dos; tropa reenganchada, quienes renuevan su contrata después de haber prestado servicio militar, y el servicio militar que comprende dos años.

Ilustración 3: Pirámide de poder y autoridad en el Ejército del Perú



En el Perú, el servicio militar se inició para dar una institucionalidad al Ejército ya que anteriormente se contaba con milicias más no con soldados. Entonces, la misión civilizatoria emprendida por Nicolás de Piérola al reformar el Ejército mediante la promulgación del primer Código de Justicia militar que reemplaza las ordenanzas coloniales vigentes hasta 1898. Ese mismo año, bajo la sugerencia de la Misión Militar Francesa, se estableció el servicio militar obligatorio direccionado a la masa de campesinos para adherirlos a los cánones del sujeto nacional. En otras palabras, el servicio militar se convierte en un dispositivo de conversión de aquel sujeto catalogado como ‘semisalvaje’ a uno que responda las exigencias del Estado; es decir un sujeto nacional con sentimiento patriótico, con ejercicio de su ciudadanía. Para la mayor parte de la sociedad, el medio más eficaz de enfrentar el problema del indio era el servicio militar obligatorio que ayudaría a civilizar a través de la fuerza y; paulatinamente, afianzaría no solo en el proceso de institucionalización del ejército sino también del establecimiento del Estado moderno. Por ejemplo, Eduardo Toche recolecta un fragmento de la Revista Militar del Perú en 1897 donde muestra claramente cómo el servicio militar sería el medio eficaz para solucionar el problema del indio;

Para ser soldado se necesita saber el idioma castellano, y escribir y leer cuando menos, pues esta es la base de la institución militar [...] De aquí pues, deducimos claramente que el indio que llega al cuartel, sin hablar más que el

quechua, sin conocer más que cualquier irracional conoce, necesita para ser soldado enseñársele el idioma oficial de la nación (Toche, 2008, p. 39).

Asimismo, “en una palabra, el cuartel recibe a un ser en su estado primitivo, incivilizado y sobre todo reacio a todo progreso y devuelve a un ciudadano apto para ejercer sus derechos y llenar sus obligaciones” (ídem, p. 40). Es aquí donde se genera una política de forjar sujetos nacionales direccionados exclusivamente para la población campesina y nativa del Perú. Mientras que la oficialidad era reservada para las élites pudientes de distintas regiones, el servicio militar estaba destinado a incorporar paternalmente a los indígenas con la finalidad de quitar los marcadores étnicos. Para el proyecto civilizador la diversidad cultural era un problema que retrasaba el progreso del Estado por lo que se inició el proceso de homogeneización a imagen del criollo. Las ideas del positivismo y el biologismo fueron el caldo donde estas propuestas civilizatorias se aplicaron violentamente a grupos étnicos mayoritarios.

A través de la educación y los valores patrióticos se pensaba que el soldado indio salga de la ignorancia y la servidumbre a la que estaba sometida por la presencia de hacendados y autoridades locales. El servicio militar le daría la posibilidad de hacerse valer en sus derechos ciudadanos en nombre del bienestar nacional. Para la sociedad criolla, la condición del indio se debía en gran medida a la servidumbre y la explotación del sistema gamonalista coadyuvando a su redención. Para salir de ella, el servicio militar suponía el acceso a la liberación del indio reprimido. Es más, David Velásquez demuestra que las opiniones de los militares decimonónicos acerca del indio era la materia prima para transformar en soldados de la patria; pues “los indígenas poseían aptitudes físicas y morales que podían explotarse para el bien de la nación y servir de base para convertirlos en adecuados soldados para el Ejército” (2018, p. 67).

Estos fundamentos llevaron a establecer el servicio militar obligatorio exclusivamente para personas indocumentadas, analfabetas y procedentes de pueblos étnicos. Este carácter, lo destaca el trabajo de Gamarra (2000) cuando precisa que históricamente el servicio militar dentro de la ley precisaba los derechos de los reclutas pero que en la práctica fueron considerados como ciudadanos disminuidos, de categoría inferior. Justamente porque al Ejército se la había encomendado la misión civilizadora mediante la alfabetización (Masterson, 2001) porque, como advierte Toche, el servicio militar

obligatorio fue planteado “(...) esencialmente como un mecanismo para civilizar indios” (2008, p. 152).

En 1912 se establece el modelo de conscripción militar mediante la creación de juntas de conscripción provinciales encargadas de registrar a los ciudadanos aptos para servir a la patria mediante un proceso de sorteo. Según la ley N°1569 estaban llamados a prestar el servicio militar obligatorio a los hombres entre 21 y 50 años de edad. Claro que los hijos de las familias acomodadas podían eximirse de la conscripción militar mediante el pago de la multa. De este modo, el llamado al servicio activo se cumplía de manera diferenciada teniendo más un rostro indígena mientras que se esperaba de los hijos pertenecientes a las élites locales como profesionales y no desperdiciar su formación en el Ejército. Como lo expresó Manuel Candamo, citado por Velásquez;

En el Perú, por la desigualdad de las razas, entre las que predomina la de color; y más que eso, por la diferencia de educación, sería poco práctico que se obligara á entrar en el sorteo á jóvenes de distintas condiciones. [...] obligando al servicio obligatorio sin distinción, no solo se hace impracticable la ley, sino que se hace un daño al país, porque más vale que hayan diez ó veinte jóvenes estudiantes de medicina, jurisprudencia, literatura; etc., dedicados á su profesión, que vayan al ejército, en donde se les puede remplazar por diez ó veinte de condición distinta [...] El que tiene fortuna cumple sus obligaciones con dinero; es una desgracia para los que no lo tienen, pero es desgracia irremediable (2018, p. 66-67).

En resumen, el servicio militar obligatorio ha sido pensado exclusivamente para las clases desfavorecidas siendo una política direccionada a fin de tener mayor control social de los jóvenes mediante la documentación. A pesar de ello, la desertión y la ausencia de las poblaciones rurales frente a las levadas fueron problemas iniciales que enfrentó el Ejército moderno a razón de las oportunidades que ofrecía no eran atractivas para la población joven mayoritariamente campesina. Jaymie Heilman afirma que para los campesinos de Carhuanca (Cangallo, Ayacucho) “el servicio militar significaba pasar tiempo lejos del hogar, del campo, de los animales y de la familia; asimismo, a los reclutas a veces se les negaba suficientes provisiones y cuidado mientras estaban en el Ejército” (2018, p. 41).

Seguidamente, en 1949 se promulga la ley 10967, ley que regula el servicio militar obligatorio que contempla a las mujeres para apoyar en logística del Ejército. Aunque

recién en 1952 se inicia el empadronamiento femenino pero asociada a los roles de cuidado y domésticos con bastante limitaciones sin llegar a concretizarse. Además, exigía a la población apta para el servicio militar obtener la libreta militar que le reconocía como ciudadano, así existía mayor control de la población disponible. Por ejemplo, la libreta militar era requisito fundamental para obtener reconocimiento jurídico de propiedades, unión civil, procesos judiciales hasta obtener empleo tanto en el Estado como en empresas privadas. La duración del servicio dependía de la instrucción educativa del conscripto pues para los de secundaria completa tenía una duración de un año mientras que para los que carecían era dos años. Otro de los aspectos fue que se radicalizó las levassiendo la experiencia del encierro militar como el despliegue de violencia, racismo y discriminación a la tropa indígena. Formar al soldado implicaba sufrimientos, maltratos y tratos inhumanos. Esta dramática situación fue denunciada principalmente por intelectuales indigenistas como José Sabogal.

Ilustración 4: El recluta. Óleo sobre lienzo de José Sabogal, 1926.



Similarmente, Ciro Alegría nos comenta que “la ley del servicio militar obligatorio no se aplica por parejo. Un batallón en marcha era un batallón de indios en marcha. De cuando en cuando a la cabeza de la columna, en el caballo del oficial, pasaban los hombres de la clase de los patrones, así era la ley” (Alegría 1970, 16-17). En ella resalta el peso étnico en el servicio militar. Con tono más esencialista, Luis Valcárcel refiere al respecto:

Es de aborígenes el noventa y nueve por ciento del ejército, la gendarmería y la policía. Son indios, indios de pura sangre, los que forman el íntegro de la fuerza armada. Elude el blanco la obligación del servicio militar; la elude también el mestizo que no pasa de movilizable. El único que ingresa a los cuarteles, se disciplina militarmente, se adiestra a conciencia en el manejo de las armas, es el habitante de las serranías, el sobrio, resistente, valeroso indio peruano, soldado por excelencia, soldado vocacional, capaz de todos los sacrificios, modelo de virtudes militares (...). El indio, siempre el indio, luchó por y no contra sus opresores, y disparó su arma contra sus hermanos de raza. En las revoluciones y en las guerras exteriores, el indio es “la carne de cañón”. Derramó su sangre por defender a sus amos (2006, p. 83).

Claramente, Valcárcel pone énfasis en cualidades del indio para el servicio militar mostrando el prototipo ejemplar de patriotismo que a pesar de estar en opresión en sus comunidades emprenden la lucha por la nación.

La misión civilizadora del Ejército tuvo grandes avances, por ejemplo para 1965 “unos seis mil reclutas habían participado del programa de alfabetización y de instrucción básica del soldado” (p. 116). Esto fue posible solo con los levantamientos (levas) violentos. A pesar de sus sacrificios, en muchas comunidades campesinas, los licenciados se convertían en líderes comunales resaltando su dominio del español, disciplina y ser educado a tal punto que algunas comunidades mandaban la cuota de jóvenes para que sirvan a la patria en el bien de la comunidad. Desde las comunidades ayacuchanas eran enviadas al cuartel de Huancayo, Lima e Ica principalmente. Cecilia Méndez (2006), por citar, pone énfasis en cómo los indígenas licenciados se convertían en líderes campesinos que emprendían luchas contra los gamonales durante las dos primeras décadas del siglo XX. Años más adelante, en las rebeliones de toma de tierras antes de la reforma agraria también serían los que protagonizaron y plantearon estrategias basadas en su formación castrense. De la misma forma, en la violencia política los campesinos licenciados

organizarían la lucha contrasubversiva formando rondas campesinas (Del Pino, 2017; Degregori & Rivera, 1993; Gavilán, 2019; Quispe Mejía, 2015; Sánchez, 2015).

El Decreto Ley N°20788, promulgada en 1974, estableció el servicio militar obligatorio como un deber ciudadano ineludible a todo peruano. Sólo se realizaba el sorteo en tanto el número de seleccionados excedía a la capacidad requerida por el Ejército. El servicio activo comprendía a hombres de 19 a 25 años; en cambio la reserva abarcaba desde 19 a 50 años. El procedimiento de reclutamiento seguía siendo mediante el sorteo pero con la participación de una entidad encargada de seleccionar a hombres idóneos. La junta inscriptora provincial o distrital, según sea el caso, se basaba en criterios de aptitud física, ocupación y grado de instrucción dando como resultado la elección de hombres indígenas sin educación. Hasta fines del siglo XX, el reclutamiento estaba justificada en tanto serían afectados solo vagos, analfabetos e indios, que distaba mucho de la universalidad y obligatoriedad del servicio militar. En otras palabras, la leva era usada para capturar de forma violenta a jóvenes indocumentados. A la larga provocaba la desertión militar que era sancionado mediante la privación de la libertad pautado por el Código de Justicia Militar.

Cuando se dio el inicio de la lucha armada el 17 de mayo de 1980 con la quema de ánforas en Chuschi (Ayacucho) tuvo poca repercusión en el ámbito nacional a tal punto de minimizar el acto violento del Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso. Ante la radicalización de la guerra interna en el campo ayacuchano y la ineficacia de la Guardia Republicana, Guardia Civil y la Policía de Investigaciones; el presidente Fernando Belaunde Terry en 1982 designa al Ejército del Perú para iniciar la guerra contrasubversiva y estar al mando de las operaciones. En paralelo, Ayacucho fue declarado en estado de emergencia mediante el cual los militares poseían más poder que los civiles y se suspendió los derechos ciudadanos. Para la guerra interna, el Ejército realizó levas violentas en distintos departamentos menos en Ayacucho ni Huancavelica justamente por los prejuicios racistas y discriminatorios que guiaron la intervención de los militares. Todo ayacuchano, más aún campesino, era considerado como un sujeto sospechoso hasta catalogado como terrorista.

Durante el periodo de violencia, las levas fueron prácticas de violación a los derechos de los jóvenes siendo movilizados a las zonas de emergencia fuera de su entorno social. A ello se suma maltratos, torturas y tratos inhumanos en su formación para la guerra. Es

decir, obtener sujetos dóciles a la obediencia ciega, disciplinados y el respeto de las jerarquías militares. La leva fue ejercida a grupos sociales excluidos. Más aún, “el propio modelo de reclutamiento universal propició condiciones y creó situaciones de *suspensión* de los derechos de los jóvenes enlistados” (IDL, 2009, p. 11). Privados de derechos y del juicio libre, los soldados no solo eran sometidos al proceso de homogeneización ni convertirse en sujetos nacionales patrióticos sino que, en paralelo, eran entrenados para perder la sensibilidad a través de prácticas deshumanizadoras con miras a eliminar al enemigo interno. Actos cargados de excesiva ritualidad acompañaban su formación como comer pólvora, criar perros para luego matarlos y bañarse en su sangre producía el sentimiento de colectividad entre promociones. El énfasis discursivo de construir al enemigo reposaba en presupuestos racistas, discriminatorios y de superioridad donde el campesino encarnaba no solamente el atraso del país sino aquel que poseía el residuo contaminante de ser terrorista. Asignar este calificativo a los campesinos daba licencia a los militares de ejercer libremente el poder absoluto sobre la vida.

En Ayacucho, la presencia de los militares y la instalación de cuarteles fueron de manera progresiva llegando a tener presencia en distintas provincias del departamento donde el Ejército era la única presencia del Estado. Oficialmente no existe una cifra exacta sobre la cantidad de jóvenes movilizados por la guerra. Una aproximación pertinente lo muestra el trabajo de Samuel Villegas, para quien:

El Estado llegó a colocar en las BCS [batallón contrasubversivo] por aquellos años decisivos de la guerra una cantidad aproximada de 200 mil soldados, siguiendo nuestros cálculos. Reemplazados cada seis meses, de tal modo que en las dos décadas de la guerra llegaría a superar fácilmente el millón de combatientes. Las cifras del personal de tropa en ZE [zona de emergencia] han sido ocultadas de forma sistemática (Villegas, 2019, p. 362).

Además, “entre 1980 y 2000 hubo en el territorio ayacuchano aproximadamente 160 BCS. (...) Debido al establecimiento estratégico de estas BCS, se observó la existencia permanente de 32 BCS” (Villegas, 2019, p. 85). Con ello se inició la militarización del campo ayacuchano. Recién desde la última década del siglo XIX, el Ejército permitió que jóvenes ayacuchanos puedan hacer el servicio militar siendo captados por las levas violentas. Para el año 1990, según la estimación del Instituto de Defensa Legal (2009) el personal de tropa ascendía a 52000 jóvenes. Por otro lado, la admisión de la mujer peruana

se hizo efectiva recién en 1993 mediante el Servicio Activo no Acuartelado Femenino (SANAF). En 1997 se asimilaron como oficiales un grupo de mujeres profesionales y ese año ingresó el primer contingente de damas como cadetes a la Escuela Militar de Chorrillos.

Culminado la violencia política, la gravedad de la experiencia violenta en el servicio militar obligatorio ingresó a la esfera pública dando cuenta no solo de los abusos que sufrían los reclutas sino también de la postergación de sus derechos fundamentales. Ante las denuncias presentadas a la Defensoría del Pueblo sobre la muerte de reclutas estando en servicio activo y levas practicadas a menores de edad; esta institución emitió el Informe Defensorial N° 03 en 1999 que evidencia la práctica sistemática de maltratos, humillaciones y privación de los derechos fundamentales de los jóvenes en el servicio militar obligatorio. También mostró las deficiencias de la institucionalidad del Ejército en la aplicación oportuna de la relación nominal de aptos para inscribirse en el Registro Militar y su posterior enrolamiento. Este primer informe evidencia el cumplimiento parcial de los procesos de calificación y sorteo para el servicio activo. Además, en la práctica el servicio militar no posee el carácter universal lo que infringe el principio de igualdad. Entonces,

En el Perú el SMO en la práctica no es universalmente obligatorio. Apreciaciones iniciales indican que quienes finalmente lo prestan provienen mayoritariamente de estratos socioeconómicamente bajos. Esto no llamaría la atención si se considera que un elevado porcentaje de la población peruana se encuentra en esos estratos; pero la perspectiva variaría si se llegara a comprobar una proporción excesivamente alta de exceptuados, no seleccionados o no sorteados para el servicio en el activo de personas provenientes de estratos socioeconómicos medios y altos (Defensoría del Pueblo, 1999a, p. 8)

Después de evidenciar las prácticas irregulares del servicio militar obligatorio, la Defensoría del Pueblo recomendó a las Fuerzas Armadas de respetar los principios y derechos constitucionales democráticos dentro de sus instituciones mediante el sistema de servicio militar voluntario. Frente a ello, en setiembre de 1999, se aprueba la Ley N° 27178 ley de servicio militar voluntario en el gobierno de Alberto Fujimori que pone énfasis en el carácter voluntario, y la formación militar y técnico laboral de los

conscriptos. Sin embargo, las prácticas de las levadas violentas continuaron hasta junio de 2008, fecha en la que recién entra en vigencia la ley de servicio militar voluntario eliminando las levadas y la necesidad de gestionar la libreta militar para la obtención del Documento Nacional de Identidad.

No obstante, el cuartel seguía siendo un lugar de vulneración a los derechos humanos de los soldados por la misma doctrina militar que concibe la violencia y castigo como elementos fundamentales para forjar un soldado ejemplar. Pues, el cuartel, con la modernización del Ejército se configuró como un espacio para civilizar, desindianizar a través del encierro. Entonces,

... el SMO fue en nuestro país una institución violenta por naturaleza, ya que los malos tratos fueron una característica central -y normalizada- del régimen de vida de los soldados en los cuarteles. De facto, este sistema tuvo una orientación eminentemente disciplinaria, casi carcelaria, entendida como la obediencia inmediata y absoluta a las órdenes de los superiores, y la aplicación sistemática y ordinaria del castigo en el proceso de formación de los conscriptos. (IDL, 2009, p. 11)

La naturalidad y legitimidad de la pedagogía de la violencia en la que se amparaba la doctrina militar disciplinaria fue cuestionada por la Defensoría del Pueblo tanto en su Informe Defensorial N° 22 (1999b) y N° 42 (2002) que muestran prácticas antidemocráticas y la anulación del estado de derecho dentro del espacio castrense. Es más, de manera sistemática la Defensoría del Pueblo de 1998 al 2002 acogió “(...) 174 casos, de los cuales 56 corresponden a muertes ocurridas en el interior de unidades militares y 118 a presuntas torturas y tratos crueles, inhumanos o degradantes” (Defensoría del Pueblo, 2002, p. 13). Inclusive, después que el sistema de servicio militar haya pasado a ser voluntario las prácticas violentas siguieron operando contra los jóvenes soldados. En 2008 hubo alrededor de 120 quejas por reclutamiento de menores de edad que oscila entre los 13 a 17 años. La justificación del Ejército fue la poca afluencia de voluntarios al servicio activo dificultando las labores de defensa. El promedio de jóvenes de 18 a 30 años requerido anualmente para copar los cuarteles sería de “(...) 580 000 soldados- sin contar a las mujeres que ya forman parte de la tropa-” (IDL, 2009, p. 10).

Cuadro 01: Servicio militar por grado y género en 2007.

Grado	Hombres		Mujeres		Total
	Cantidad	Porcentaje	Cantidad	Porcentaje	
Sargento primero	873	97,10	26	2,9	899
Sargento segundo	7 167	96,3	275	3,7	7 442
Cabo	13 282	97,04	405	2,96	13 687
Soldado	11 438	95,69	514	4,31	11 952

Fuente: Censo estadístico del sector Defensa, 2007.

Claramente hubo una disminución de jóvenes soldados, si para 1990 el Ejército tenía un promedio de 52 000, el 2007 descendió a 33 980 soldados (IDL, 2009). El servicio militar había disminuido en sus cualidades de movilidad social y mejora de condiciones pasando a ser una institución poco atractiva a las aspiraciones de la gran mayoría de jóvenes peruanos. Más bien, por la característica del disciplinamiento del cuerpo mediante la violencia, el Ejército pasó a constituirse como una institución reformadora de conductas de jóvenes transgresores y pertenecientes a pandillas juveniles. Muchas familias coaccionaron a sus hijos para que ingresen al servicio militar a fin de cambiar determinadas prácticas sociales relacionadas al mal comportamiento. Inclusive, las interpretaciones en el imaginario social sobre el desinterés de la juventud de servir a la patria estarían ocasionando la proliferación de pandillas juveniles y su respectivo deterioro de ser joven. En respuesta a ello, hubo varios proyectos de ley para retornar al servicio militar obligatorio y hacer frente a la problemática juvenil, que era leída bajo la visión generacional donde el ser joven se caracterizaba por la movilización, sacrificio, revolución y activista político; a diferencia de la juventud actual ensimismada en el individualismo y el consumismo. La preocupación nacional por la juventud no parte de sus necesidades y problemas que enfrentan sino más bien es motivada por visiones de prevención desde una mirada paternalista en forjar a los futuros hombres de la nación. Basta citar el proyecto de Ley 5129/2002-CR formulado por el ex congresista Víctor Valdez (Perú Posible) como muestra representativa de la forma de concebir a la juventud y su relación con la transgresión:

El Servicio Militar de naturaleza voluntario (...) llevó a que un gran número de jóvenes en edad militar opten por no cumplir con este servicio, y más bien se dediquen a actividades negativas como formar parte de pandillas juveniles,

llegando a extremos como incrementar la delincuencia urbana, originando, como consecuencia, un grave problema social.²⁴

A pesar de ello, organizaciones de sociedad civil e instituciones del Estado principalmente la Defensoría del Pueblo abogaron para que se respete los derechos fundamentales de la persona en la institución castrense. En mayo de 2008 fue aprobada la Ley N° 29248, ley de servicio militar que entró en vigencia a inicios del 2009 poniendo mayor atención al respeto a la persona, el carácter voluntario y mayores beneficios para los jóvenes acuartelados. Empero, contempla la posibilidad de la obligatoriedad del servicio militar a través del mecanismo de sorteo siempre en cuando el número de voluntarios exceda o sea menor del requerido por las Fuerzas Armadas. En diciembre del 2013, el Ministerio de Defensa anunció la obligatoriedad del servicio militar para quienes resulten sorteados. El gobierno de Ollanta Humala (2011-2016) acogió el Decreto Legislativo N° 1146 que modifica el artículo N° 50 de la Ley N° 29248 referido al sorteo en caso de no cubrir con lo requerido por las Fuerzas Armadas. Es más, si los seleccionados no se presenten serían sancionados con una multa del 50% de la Unidad Impositiva Tributaria (UIT) equivalente a 1 850 soles.

Esta medida suscitó un debate en torno a la pertinencia del servicio militar justamente porque era una medida inconstitucional, discriminatoria y anacrónica. Planteada así, el servicio militar estaría destinado para los sectores desfavorecidos del Perú. Mientras que los grupos con ingresos económicos estables podrían pagar la multa establecida, los sectores con escasos recursos económicos estarían obligados a cumplir. En otras palabras, los pobres pasarían a ser sujetos obligados a servir a la patria. Esta propuesta excluyente fue rebatida por el Instituto de Defensa Legal y la Defensoría del Pueblo sumándose la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos que agrupa a distintas organizaciones sociales y estatales. A fines de 2013, el servicio militar obligatorio por modalidad de sorteo fue declarado como anticonstitucional por el Tribunal Constitucional del Perú considerándolo como absolutamente invasiva en el derecho a la libertad personal de los ciudadanos.²⁵

²⁴ Proyecto de ley 5129/2002-CR, disponible en www.congreso.gob.pe.

²⁵ Expediente N°0015-2013-PL-TC. Disponible en <https://www.tc.gob.pe/jurisprudencia/2014/00015-2013-AI.pdf>

A la vez, este escenario de debate también visibilizó las condiciones pésimas del servicio militar tanto en la alimentación, asignación económica, restricción de los beneficios y la pedagogía de la violencia que, a la larga no solo ocasionaban las deserciones sino también afectaba la reputación del Ejército como una institución desfasada y poco atractiva a los jóvenes. En respuesta a ello, el Ministerio de Defensa se ha empeñado en mejorar las condiciones ofrecidas a los jóvenes que participan en el servicio militar voluntario para hacer efectiva los beneficios como: alimentación de calidad, dotación completa de prendas militares, seguro de vida, asignación económica mensual, seguro de salud, educación técnica productiva, facilidades para iniciar o continuar estudios superiores, apoyo para el ingreso a las Fuerzas Armadas y acceso al programa Beca 18.

Cuadro 02: Asignación económica para personal de servicio militar según grado²⁶.

Grados	1999-2003	2004-2008	2009-2010	2011-2021
Soldado	48	112	160	256
Cabo	51	118	176	292
Sargento 2do	55	127	195	326
Sargento 1ro	59	138	214	359

A su vez, los voluntarios pueden acceder a educación básica, técnica y productiva, además de educación superior técnica en distintas especialidades. Para ello, las instituciones armadas cuentan con “37 Centros Tecnológicos Productivos, 24 del Ejército, 5 de la Marina y 8 de la FAP, que brindan 50 carreras técnicas, siendo las de mayor interés carpintería, metal mecánica, soldadura, zapatería sastrería, electricidad y gasfitería” (Ramírez, 2011, p. 21).

A contracorriente, los enfrentamientos de organizaciones armadas del narcotráfico y los militares en el VRAEM producen una geografía del terror en el imaginario social. Vizcarra y Heuser (2019) distinguen dos periodos de intervención del Estado en el VRAEM por ser considerado como una amenaza a la seguridad nacional por la existencia de remanentes de Sendero Luminoso como garantes del narcotráfico. El primer periodo corresponde desde 2003 al 2009 caracterizado por tener el control territorial a través de las Fuerzas Armadas y la Policía Antidrogas. Las acciones están centrados en operativos

²⁶ Para militares que operan en la zona de emergencia del VRAEM desde el 2012 se les asigna S/.1,080 para oficiales y suboficiales y S/. 475 para el personal de tropa.

conjuntos para decomisos de drogas y armas, destrucción de pozas, capturas de líderes terroristas y narcotraficantes. Para ello, las declaraciones de Estados de Emergencia y el incremento de bases militares y policiales en el VRAEM posibilitan la conquista mediante la militarización. El segundo periodo, comprendido entre 2009 hasta 2016, destaca la presencia de programas de asistencia social productiva con la finalidad de promover el desarrollo alternativo en paralelo al accionar militar y policial. Por ejemplo, el 2014 se constituye la Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas –DEVIDA, encargada de diseñar y conducir la lucha contra las drogas mediante la articulación interinstitucional, la sociedad civil y la comunidad internacional.

Sin embargo, soldados abatidos en las patrullas y puestos de vigilancia dan cuenta que la militarización del VRAEM para la lucha contra el narcotráfico y la erradicación del cultivo de la hoja de coca opera de manera desordenada y aislada de la población. Para Mariella Villasante (2018) existe una incapacidad de las Fuerzas Armadas y el Estado de enfrentar el ‘narcoterrorismo’ justamente por las prácticas corruptas de los funcionarios y la dejadez política. Así, “el VRAEM sigue en guerra, aunque se trate de una guerra de ‘baja intensidad’, y esta guerra tiene lugar ‘lejos de Lima’, por ello los muertos militares o civiles no tienen importancia ni para las élites del gobierno, ni para los dirigentes políticos”.²⁷ Por ello, hacer servicio militar en Ayacucho implica la posibilidad de ser transferido a alguna Base Contra Terrorista del VRAEM para realizar operaciones militares²⁸. Es decir, rozar la muerte cotidianamente. Más aún cuando el saldo de muertos lo compone mayoritariamente la tropa.

La postergación de los derechos del personal de tropa dentro del cuartel es una realidad muy presente legitimada por los ideales de la disciplina militar. La Defensoría del Pueblo hasta la actualidad sigue recibiendo denuncias de violación a los derechos fundamentales de la persona tanto de jóvenes que prestan servicio militar voluntario como de sus familiares. Aunque no existe un registro oficial del número de casos de vulneración a los derechos de los conscriptos se ha registrado casos emblemáticos que muestran prácticas tan normalizadas dentro de la cultura castrense. Por citar algunas mediáticas, en junio de 2017 cuatro jóvenes que prestan el servicio militar voluntario murieron ahogados en la

²⁷ Artículo de opinión. Disponible en: <https://idehpucp.pucp.edu.pe/analisis/nuevo-ciclo-de-violencia-en-el-vraem-la-incapacidad-del-estado-y-de-las-ffaa-para-eliminar-el-narcoterrorismo/>

²⁸ Para el 2018, en el VRAEM, las FFAA tiene 52 bases militares y 8 mil soldados según Caretas. Disponible en <https://caretas.pe/politica/ponderando-la-respuesta/>

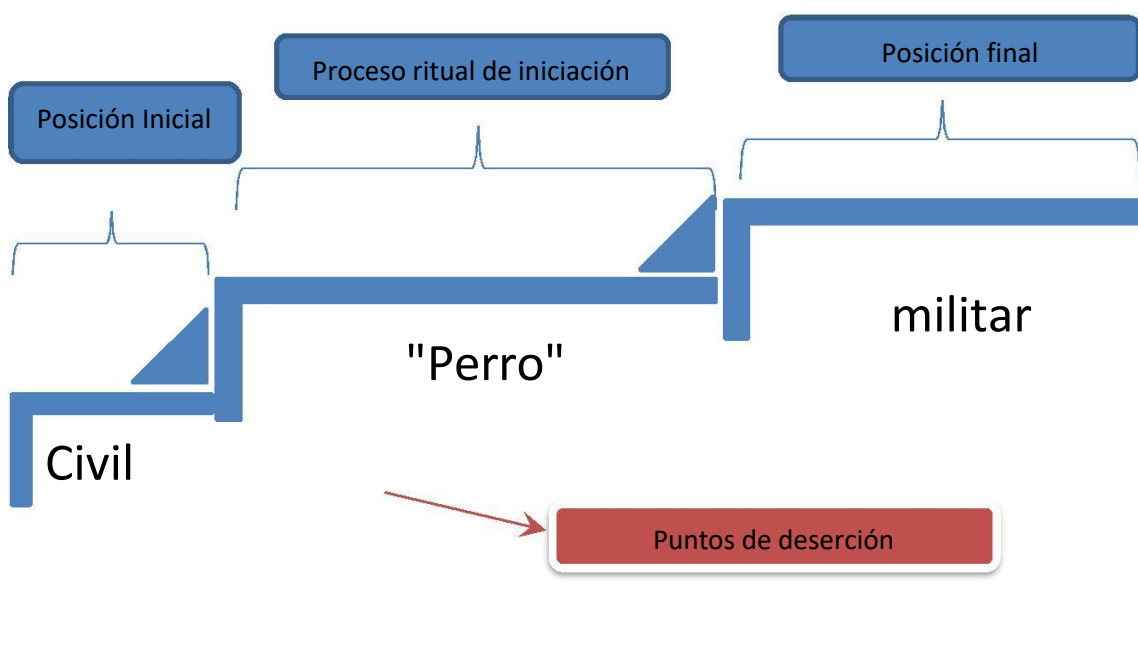
playa Marbella, Lima, durante entrenamiento militar. Fueron arrasados por una ola junto a otros 13 soldados de tropa quienes quedaron heridos. La zona contaba con señalización que prohibía actividades deportivas y además el Batallón de Intendencia 511 de Lima no contaba con permiso para dichas actividades físicas.

En marzo de 2019, en el cuartel Arias Aragüés de Tingo, Arequipa, se registró violaciones sexuales perpetrada por un suboficial de segunda a dos mujeres que prestaban el servicio militar voluntario que procedieron a denunciar. Similarmente en mayo de 2020, un soldado del cuartel Taracapá, Tacna, estuvo desaparecido 26 días quien denunció torturas sufridas por sus superiores por lo que optó escapar del cuartel. Estos actos corresponden a prácticas sistemáticas de concebir al soldado como sujetos disciplinados eximidos de reclamar sus derechos. Ciertamente, el cuartel se sigue configurándose como un espacio menos violento que antes pero violento al fin de cuentas. Aunque se sigue avanzando en el respeto de la dignidad de las personas y la incorporación de los derechos humanos en el Ejército pero en la práctica sigue operando la violencia, la deshumanización, el terror y discursos de odio frente al enemigo, tanto interno como externo.

CAPÍTULO 4: CONSTRUCCIÓN DE MASCULINIDADES EN EL CUARTEL “FUERTE LOS CABITOS”

Dentro de este capítulo haremos un seguimiento riguroso a formas de comportamiento de los reclutas en contextos cotidianos, formales y ceremoniales dentro del Cuartel Fuerte Los Cabitos mostrando el proceso de inserción y conversión de status civil a status militar. Convertirse en militar es un proceso continuo de prácticas excesivamente ritualizadas donde la masculinidad actúa como un elemento centrípeto, ordenador de las relaciones de poder y la interacción social. El proceso social de construcción del soldado implica describir las formas de despegarse de la cultura civil y por tanto de sus masculinidades. El rito obligatorio marcador es la ‘perrada’. De forma clara distingo tres facetas muy rigurosas y delimitadas que experimentan desde la adjudicación voluntaria al Ejército hasta la finalización de su servicio. En primer lugar, el sujeto social toca las puertas del cuartel teniendo el status de civil; en seguida es aceptado con la condición presionada de pasar por un ritual liminal, ello implica adquirir un status de “zorro” o “perro” (Aronés, 2012); por último, tras el cambio cultural sufrido y la adaptación a la vida militar se le confiere el status de soldado.

Ilustración 4: proceso ritual de la perrada.



La construcción de la masculinidad va asociada a cómo se capitaliza el poder siguiendo los ideales del militar. Implica hacer un seguimiento exhaustivo a la definición de la

identidad y el status que se determina como individuo, y le asigna la cultura militar. Explicitar las primigenias formas asociativas entre ser ‘más hombre’ es nuestro objetivo del presente capítulo.

4.1. Masculinidad(es) civil(es)

Una clara distinción que ha logrado mantener las FFAA es la idea de una esfera clara, homogénea y con fronteras marcadas: la sociedad civil. El principio de defensa del Estado y sus ciudadanos quedó en las manos del personal uniformizado. Esta tarea otorgada a las fuerzas del orden dio pie a la conformación de un ideario social donde la figura del militar está revestida de respeto, orden, patriotismo, disciplina y defensa del bien común. En modo contrario, la sociedad civil ha sido caracterizada como el desorden, indisciplinado, caótico, individualista, sin sentimiento patriótico y en constante pugna. Algunas formas de intervención de militares en el inicio de la temprana república peruana han fortalecido prácticas dictatoriales en contextos de crisis política durante el siglo XIX y XX. Esta explicación discursiva donde la relación dependiente y dicotómica entre la sociedad militar y civil coloca en una posición mayor a las FFAA justamente por el rol protector. Además, la cultura militar, entendida como aquellas prácticas sociales, identitarias y simbólicas que tienen como componente principal la experiencia de la vida acuartelada como la forma ordenadora y única de ver la realidad; feminiza a la sociedad peruana. En esa lógica, la masculinidad civil se entiende como aquellos sentidos y modos de socialización donde la ausencia de los valores militares define su posición de inferioridad; por tanto, hombres que no encarnan al Estado ni materializan su virilidad en el arma.

Es importante hacer algunas precisiones breves respecto a la masculinidad que poseen los jóvenes antes de realizar el servicio militar voluntario en el Cuartel Fuerte Los Cabitos. Para ello, es necesario tener en cuenta los procesos de cambios sociales desde los últimos treinta años donde la economía neoliberal ha pautado formas perfiladas de consumo, identidad, roles de género y poder en un plano más global. Porque, según Kimmel, se define “la masculinidad como un conjunto de significados siempre cambiantes, que construimos a través de nuestras relaciones con nosotros mismos, con los otros, y con nuestro mundo” (1997, p. 49). En Perú, la realidad colonial ha calado profundamente la masculinidad introduciendo nuevos elementos como la raza, religión cristiana y razón como bases de superioridad. La masculinidad del vencedor pasó a ser el canon desde la cual se reestructuró las jerarquías con las masculinidades de las etnias sometidas por el

nuevo orden colonial que pasaron a ocupar las bases inferiores. Mientras los hombres producto del mestizaje se les arrebató la pureza de la pertenencia puesto que no eran ni uno ni lo otro sino un nuevo actor producto de la violación²⁹.

Además, la sociedad peruana se fundamenta en el doble contrato (sexual y social) donde grupos masculinos refundan el orden colonial patriarcal. Como distingue Pateman:

“el contrato social es una historia de libertad, el contrato sexual es una historia de sujeción. El contrato original constituye a su vez, la libertad y dominación. La libertad de los varones y la sujeción de las mujeres se crea a través del contrato original...” (1995, p. 11).

La condición colonial significó la ordenación de prácticas sociales y configuración de las instituciones de manera androcéntrica; es decir, la fijación de la exclusividad de los hombres en detentar la superioridad frente a la feminidad. El control de los hombres blancos, y los que avalan el orden establecido, sobre otros hombres sometidos han desvalorado las formas de definir su masculinidad introduciendo nuevos criterios universales por las que se medía el ‘ser hombre de verdad’. A doscientos años de vida republicana, tras políticas nacionales civilizatorias de homogeneización a imagen del hombre blanco criollo, existe una diversidad de masculinidades que se constituyen desde distintos elementos sin dejar de tener rasgos variados de la estructura patriarcal colonial. Un aspecto importante a señalar es:

“... el rasgo común de las formas dominantes de masculinidad es que se equipara el hecho de ser hombre con tener algún tipo de poder, y un mundo dominado por los hombres es, por definición, un mundo de poder. Los hombres interiorizan las concepciones de poder a través de los diferentes procesos de socialización de género, aprendiendo a aceptarlo y ejercerlo”. (Salgado & Alvarado, 2018, p. 66).

Es decir, la asociación entre el poder y la masculinidad está intrínsecamente ligado a las estructuras sociales modernas porque estas materializan los intereses del grupo

²⁹ Octavio Paz reflexiona respecto a la construcción social que encierra el acto de haberle regalado una india Malinche a Hernando Cortés durante la conquista de México. Así, la distinción entre “hijo de puta” y “hijo de la chingada” se diferencia en que “... para el español la deshonra consiste en ser hijo de una mujer que voluntariamente se entrega, una prostituta; para un mexicano, es ser fruto de una violación” (1992, p. 103).

dominante. Para Ayacucho postulo la existencia de tres grupos amplios de masculinidad teniendo en cuenta la raza, clase y etnia. Cada grupo contiene una pluralidad de masculinidades que se sitúan en relaciones de poder y mediante mecanismos de jerarquización producen un ideal de masculinidad que las demás deben alcanzar o intentar cumplir con algunos mandatos sociales indispensables. Son masculinidades que se construyen en negación de lo femenino, la demostración de la fuerza y la supremacía mediante la diferencia.

4.1.1. Machismo

Un elemento común en la cultura latina es la presencia del machismo como característica primordial de la masculinidad. En el Perú, las primeras aproximaciones del estudio de la masculinidad han centrado la atención en los rasgos del hombre urbano de clase media y de hombres migrantes denunciando la violencia contra la mujer y el grupo familiar. Estas primeras observaciones privilegiaron explicar por qué se sigue manteniendo el hombre tradicional en la sociedad peruana a diferencia de las élites criollas poseedoras por antonomasia del hombre moderno. La frontera lo constituía el cambio social; mientras que las poblaciones populares afianzaban los rasgos masculinos para sobreponerse a una realidad que rebatía su identidad masculina; las élites criollas con acceso a la movilidad internacional edificaban su masculinidad con la blancura y la razón, manteniendo la subordinación de las mujeres.

Respecto al machismo, Fuller describe que son rasgos presentes en la socialización de pares donde se enaltece los atributos de fuerza y virilidad, las que son percibidas como aspectos naturales del macho. Define al macho como:

“(...) el varón hipersexuado y agresivo que se afirma como tal a través de su potencia sexual (capacidad de conquista), la competencia y la jactancia frente a otros varones y el dominio sobre las mujeres de su familia pero que, al no aceptar frenos (sobre todo si provienen de las mujeres), no asume su rol de jefe de familia y padre proveedor”. (1997, p. 147).

La representación de este tipo de masculinidad se constituye en una estrategia de defender los privilegios masculinos del pasado, que recreada en el presente genera inseguridad, crisis y es concebida moralmente ilegítimo por la sociedad. El acceso de las mujeres a la educación y al trabajo remunerado deslegitimó los roles ideales de género como del

hombre proveedor y la mujer doméstica, con lo cual sus masculinidades fueron desafiadas por el nuevo modelo neoliberal. La idealización de creencias, conductas, sentidos y significados que fijan roles de género diferenciados donde los hombres mantienen mayores privilegios en detrimento de las mujeres, han sido vistos por la sociedad como la cristalización del orden natural. Así, la sociedad peruana asume como algo dado y natural el comportamiento del hombre que mientras más se asemeje a las características de ‘macho’ se le confiere de legitimidad. Estas nociones son reproducidas por jóvenes ayacuchanos destacando el carácter universal del macho. De acuerdo a la experiencia de vida de Ponce, de 19 años, residente en el barrio EMADI y de familia urbana de clase media, menciona que:

“la primera vez que me llamaron macho fue cuando me caí de las escaleras, cinco o seis años creo, estaba sangrando de la nariz y ‘macho, macho, macho’ me decía mi padre riéndose. Me dolía mucho, recuerdo. ¡Pero no lloré! Mis hermanas, mi madre estaban felices, celebrando. Me limpiaron mi nariz y me puse a correr diciendo soy macho (...) me dolía muchaso pero me aguante”.

(cabo Ponce, historia de vida, julio de 2018).

La socialización en la familia imprime disposiciones culturales a los nuevos integrantes de familia enseñando los roles de género asignados por la sociedad. La distinción del mundo masculino se construye en oposición a lo femenino. Ser macho es encarnar la fortaleza y supresión de emociones, características contrarias al imaginario social de feminidad. La internalización de creencias y conductas es la forma en cómo se enseña al nuevo integrante a la práctica constante de ensayar los principios de la cultura masculina para obtener el reconocimiento, en especial del grupo masculino. La celebración del ensayo que Ponce hace alusión muestra cómo en el seno de la familia se va inscribiendo la idea del machismo en el cuerpo y el pensamiento del hombre. La expresión ‘macho, macho’ se usa para referirse al acto de soportar el dolor y no llorar. La transgresión de los mandatos del ensayo de la cultura masculina conlleva a la imposición violenta de prohibiciones por parte del grupo familiar, como narra Rojas:

“... de niño no sabía que había cosas para niños y para niñas. Jugaba más con las niñas en la escuela y en casa no me atraía el futbol ni carros (...) paraba más con mi prima jugando a cocinas. Por eso me regañaban, mis padres se quejaban de por no ser normal. Traían a mis primos y nos hacían competir,

para el más fuerte le daban su propina, así era. A veces discutían, mi padre culpaba a mi mamá de tratarme como delicado y decía que mis tíos, primos y abuelos de parte de mi madre no son machos... los domingos me obligaba a jugar fútbol, a conseguir a la fuerza lo que querría y a tragarme el dolor y las lágrimas. Así me tuvo hasta los ocho años. (...) después ya no porque se sentía orgulloso de mí, creo que ya era macho”. (Sargento segundo Rojas, historia de vida, mayo de 2018).

Una constante en el machismo es la delimitación clara de dos esferas que orientan la sociedad: espacio masculino y espacio femenino. El acto de tragarse el dolor viene a constituir la parte central del ejercicio de la masculinidad. Mientras se es más macho más se reprime las emociones asociadas a lo femenino. El machismo, en Ayacucho, se entiende como aquella masculinidad dominante propia de las zonas urbanas, caracterizado por el rechazo a las labores domésticas, fluidez del idioma español, proveedor económico, repugnancia a lo rural mediante mecanismos de racialización e inferiorización, con instrucción educativa y el dominio de lo público. Aunque el machismo ha encontrado formas de situarse en diversos contextos hasta transformarse en un marco muy flexible que permite que cierto grupo social ponga mayor acento a unas características y opaque otras. La herencia histórica del hombre ayacuchano cristaliza la valentía y la fuerza en nuevos escenarios. El paso de la violencia política por la vida de los hombres ayacuchanos ha militarizado las prácticas masculinas hasta el punto de reconfigurar la forma de ser hombre sacrificado y deterioro de la figura masculina local, más aún cuando era considerado sospechoso. Carlos Falconí en su composición del huayno “Ofrenda” en 1983 retrata la inmólación de los hombres ayacuchanos.

Todo se conseguía con dinero
hombres y mujeres comprar se podía
solo el huamanguino
él no tiene precio
cuando hay peligro presenta el pecho
el ayacuchano, él no tiene precio
cuando hay peligro ofrenda la vida.

La representación del hombre ayacuchano como sacrificado y protector que no temen a la muerte, moldea la forma de la masculinidad existente en tiempo de la violencia política.

Es decir, "... Carlos Falconí refuerza artísticamente la creación de un actor social simbólico: el ayacuchano, una figura que expresa no sólo la historia de lucha de un pueblo, sino también –y fundamentalmente- que asume las carencias presentes, las esperanzas y proyectos humanos" (Vergara, 2010, p. 16). Por otro lado, el ser hombre que pone su pecho sin temer a la muerte denota aquella práctica de "ponerse machos" registrada por Del Pino (1992) al entrevistar a ronderos ayacuchanos durante la guerra donde servir a la patria, salir victorioso de los enfrentamientos y defender a la comunidad eran formas de ejercicio del prestigio de la masculinidad.

Un análisis más reciente sobre masculinidades en Ayacucho es el trabajo de Oliart (2011) en jóvenes universitarios de la UNSCH, en la que identifica tres formas de masculinidad teniendo en cuenta dos aspectos: la apariencia y el dominio del español. El ciudadano, la masculinidad dominante propia de la clase media y alta que pauta las formas de comportamiento en distintas esferas de la sociedad ayacuchana. El urbanizado, la masculinidad intermedia correspondiente a jóvenes que pertenecen a familias migrantes rurales que han crecido en la ciudad y se alinean a las prácticas de los ciudadanos. Y, el rural, de migrantes recientes o "recién llegados" que tienen mayor conexión con prácticas rurales y el uso de quechua. Esta clasificación utiliza los marcadores étnicos y el proceso de tránsito dentro de un ámbito de movilidad social: la educación universitaria. Así, las relaciones de poder se materializan en ejercer presión en el campo de la masculinidad, en específico sobre cómo debe ser la forma adecuada de ejecutar los mandatos de ser hombre dentro del espacio urbano.

4.1.2. Qarismo

Se entiende el *qarismo* como una masculinidad asociada a la cultura andina caracterizada por roles complementarios desiguales, dominio del quechua, detentor de cargos cívico religiosos, poseedor de fuerza, cultivo de la violencia pedagógica y defensor del bien común. Considero necesario aproximarme a la idea de masculinidad en la cultura quechua a fin de no ser absorbidos por el manto extenso del machismo, que por su uso tan indiscriminado resulta ser una categoría extrapolada sin contenido claro. El vocablo *qari* proviene del quechua que significa 'hombre, varón', que tiene comprensión en tanto tenga relación con *warmi* (mujer). Su uso de forma generalizada normalmente designa a los hombres que tienen su ciudadanía comunal. También, en algunas situaciones tiene usos de distinción y reconocimiento por el desempeño de su masculinidad. Así, *qari qari* como

doblemente hombre, *qari qarisu* mucho hombre, demasiado hombre son expresiones halagadoras de aprobación de determinados ejercicios de masculinidad dentro de la comunidad.

4.2. Recluta, sin poder

Ambas formas de masculinidad, antes de obtener el reconocimiento social castrense de “soldado”, la jerarquización de ser hombre se determina en el ritual de la “perrada” pautada por héroes, mártires en los procesos de independencia, gobiernos de facto y las guerras recientes constituyen como el modelo para la construcción de la masculinidad patriótica. El cachaco, la hipermasculinidad hegemónica, estructura la construcción de significados marginando a las otras formas de masculinidades como el machismo y *qarismo* generando relaciones de dominación ancladas en la raza, clase/etnia y género.

En cumplimiento de sus aspiraciones de seguir una carrera militar o policial. En algunos casos por desarrollar una consciencia de identidad nacional, por cumplir con sueños, por utilizar como una forma de movilidad y ascenso social o por presión familiar para rectificar su conducta pueden ser las tentativas que motiva y obliga a los sujetos sociales a tocar la puerta del cuartel, pedir que lo admitan de acuerdo a los reglamentos del servicio militar voluntario. En su mayoría son personas procedentes del área periférica o rural lo que implica la reproducción de la cultura local ayacuchana andina y, por supuesto, hablar en quechua. El grueso cuerpo de personas que prestar servicio militar son grupos etarios de 18 años a 22 años.

Todas las personas que aspiran ingresar al cuartel reúnen todo un capital informacional sobre los tratos, las sanciones, los beneficios, es decir sobre la vida militar. De esta forma, insistimos en la idea de que los reclutas no solo actúan por las meras órdenes o patrones conductuales sino que poseen una agencia política, social desde la cual le dan un sentido a sus actos de acuerdo a lo que quieren conseguir. Teniendo claro este aspecto, retomamos los iniciales momentos que experimenta el actor social que ingresa al cuartel.

El cuartel tiene dos temporadas de afluencia para aquella población apta para el servicio militar voluntario: el primero, que abarca desde enero hasta junio, y el segundo, de julio a diciembre. El primer semestre del año, por así decirlo, es el tiempo propicio y completo de adiestramiento militar, en cambio en el segundo semestre del año se realiza a media caña todo el ciclo de instrucción militar por la baja incorporación de voluntarios. La

proposición anterior será un papel en la re-definición del status e identidad de “buen militar” y un “militar a medias” o “incompleto”. Ambos son conocidos como promoción enerina y promoción julina según sea el caso. El voluntario que procede de prácticas ciudadinas, o rurales, necesitará aprender a vivir en una cultura militar por lo que se somete a procesos de aprendizaje que de manera progresiva el sujeto deje, no del todo, sus prácticas civiles para dar paso a conductas militarizadas. En este proceso la persona se convierte en recluta.

Ser recluta en el cuartel no solo es un simple apodo que utilizan los militares para distinguir a los nuevos sino que, esta categoría, encierra todo un esquema de símbolos que justifican y determinan relaciones de poder e identidad con el nuevo integrante a la familia militar. Se suele utilizar para hacer distinción de su inexperiencia militar, cual niño que no sabe andar, ni conoce los confines del mundo a quien hay que educarle. Es un equivalente de inmadurez, inexperiencia, debilidad, desconocimiento del comportamiento en la vida acuartelada. Es así que ser recluta implica el encubrimiento del poder de decisión, de la razón y opinión. Se le concibe como alguien venido a un nuevo orden en el cual “los reclutas ni saben dónde están parados”. El desposeer al sujeto novato de su poder tiene un sustento cultural que propicia la mayor predisposición de obedecer, infundir temor e invalidar los mecanismos de resistencia en el proceso de instrucción militar e ideológica.

Ya establecido una dominación simbólica a través de recursos discursivos que aseguran el mantenimiento del orden social (Bourdieu, 2011) al sujeto social se le priva del poder “civil” acumulado en su experiencia anterior para dar paso a una nueva forma distinta de poder “militar” que no admite la presencia del otro tipo de poder. El poder militar es el hegemónico dentro de las relaciones sociales en la vida castrense relegando, excomulgando al poder civil. La lógica reside en que se le ve como dañina y contaminante (Douglas, 1973) que puede dar paso a una gama de cambios bruscos que irrumpen en el mantenimiento del orden tradicional y a un proceso de flexibilización en los tratos hacia el personal de tropa.

Dentro de la ideología del militar existen algunos principios fundamentales que recrean y mantienen la conservación y facilitan el control social. Primero tenemos una identidad de nación, fundado en los acontecimientos históricos y los diferentes héroes que aprendimos en el colegio. Entonces existe una construcción identitaria de lo que significa

ser un militar, quien debe de cumplir algunos requisitos como tener una voz de mando, ser aguerrido, valiente, no llorar, no tener miedo, ser mujeriego. Otro de los principios es la sumisión, la subordinación, una especie voluntad propia de hacer todo lo que ordenen los que ostentan cargos más elevados. Y por último, una cuestión de compañerismo entre promociones, que se refleja en un cliché muy usado “el ejército es un puño” o “la lluvia moja a todos” mayormente este principio toma protagonismo cuando los oficiales o alguien que detente un cargo comete una falta y su superior sanciona, no solo a él y los que le anteceden sino a toda su promoción. Este principio es más utilizado para castigos a la tropa.

4.3. El Proceso Ritual de la perrada³⁰

El proceso de adiestramiento físico, psicológico y cultural en el cuartel Fuerte Los Cabitos se sustenta en relegar y quitar actitudes civiles para impartir comportamientos militarizados. Lo anterior es posible siempre en cuando los reclutas participan en los ritos de paso denominado como la perrada. Los ritos de paso se descomponen en ritos de separación que refieren a tener el status de recluta; ritos de margen, que consiste en la adquisición de los requerimientos como destreza física, moral, nos encaja en el status de “zorro” o “perro”; y ritos de agregación que se define como la consecución de los perfiles de ser militar y se incorpora a través de la entrega de armas. Utilizando la clasificación de Arnold Van Gennep (1969) en el ritual de la perrada comienza con los ritos preliminares (separación), liminares (margen) y posliminares (agregación). Este ritual dura tres meses (enero a marzo, que es el más intenso, o de julio a finales de agosto según el ingreso del voluntario) teniendo ritos emblemáticos como la práctica de tiro, salida de patrullaje, trote de guerreros hacia las calles de Ayacucho y la entrega de armas; y ritos desapercibidos, que no por eso dejan de ser importantes, como las instrucciones militares y listas de revista.

4.3.1. Vendiendo el alma

Recordaba la obra teatral de Fausto (Goethe, 2009) en la que vende su alma al diablo por placeres y gozos en la vida evidenciado en una contrata. Mucho tiene que ver con la firma

³⁰ Extractos de este apartado fue publicado el 2016 bajo el título de "Sin terrucos no hay soldados": percepción de los jóvenes acuartelados sobre sendero Luminoso en la sociedad de posguerra. En LUM, Memorias del presente. Ensayos sobre juventud, violencia y horizonte democrático. Lima: LUM, Ministerio de Cultura.

de aceptación voluntaria de las normativas y reglamentación en el servicio militar voluntario al momento de incorporarse. Recuerdo aun cuando se nos dio como misión de traer voluntarios a la compañía para canjear con nuestra salida o acumular puntos para nuestro ascenso. Tuvimos que prometer hasta cosas que no estaban estipuladas en los beneficios del Ejército y maquillar las sanciones con el cliché de “eso era antes, ahora es más flexible”. Tras unas semanas de intensa búsqueda, yo y “pantera” habíamos conseguido a un apto, pero como el beneficio era solo para uno me apropié de los créditos.

Similarmente mis promos buscaron a voluntarios. Muchos venían pero pocos se quedaban, algunos al ver las sanciones se arrepentían y como aún no se habían inscrito estaban libres del diablo. Tal es el caso de mi promo Mendoza, quien trajo a dos personas sin DNI. Y como es normal uno de los sargentos les hizo aprender su nombre a través de sanciones físicas y psicológicas. Tal fue el impacto que los dos jóvenes traídos recientemente llamaron a sus familiares para retirarse y como el proceso de inscripción administrativa no contempló su adscripción no había ningún aval para denegar su denuncia. El documento de contrata es uno de los puntos claves para apropiarse del sujeto entrante y un recurso estratégico para desposeerlo de su cultura, su libertad, su poder dejándole indefenso, desprotegido. Tal como lo constata la llamada de atención del capital de la compañía tras la desertión de los jóvenes.

No sean civiles pues. Cómo se les ocurre sancionar a uno que ni siquiera estaba inscrito. Oigan perros, a los civiles que recién entran se les debe de atender bonito. Tienen que atender mejor que a su enamorada, ya una vez que firme su sentencia recién ahí lo pueden tocar. Primero tiene que vendernos su alma y luego metemos la mano antes no porque los civiles son miedosos, débiles. (Cuaderno de campo, Maloca, enero del 2013).

El contrato de aceptación del servicio militar voluntario, con duración de dos años, le brinda una legitimidad de imponerse física, social y culturalmente frente al recluta. Le concede la paternidad frente a hijos indefensos, en situación de *waqcha* para hacerlos buenos ciudadanos.

Cuando vine al cuartel me sentí como *waqcha*, sin amigos, encerrado, todos parecían mis enemigos, me llamaban perro. Me decían ¡Oye zorro tu cuerpo y alma me pertenece! si tienes hermanas me pertenecen y pa que decir tu novia (Cabo Julio, entrevista a profundidad, puesto de guardia).

4.3.2. Antigüedad es clase

En gran parte de las culturas la antigüedad ocupa un lugar privilegiado y se convierte en una de las razones que instituye credibilidad, reconocimiento y legitimidad a las explicaciones y respalda el proceso de continuum cultural. El Ejército es más tradicional y es ahí donde radica su particular de formas de poder, muchas de ellas fundamentada en la antigüedad. Dentro de la cultura andina lo antiguo es signo de verídico, tradicional, sentido de pureza y la definición a través de estos lazos identitarios en relación con lo antiguo y lo reciente.

Pero ¿Cómo es que la idea de lo antiguo interviene en la construcción del poder y de las relaciones de poder? Pues en el proceso de la llegada de los voluntarios, la inscripción formal en relación al tiempo de ingreso son los que pautan el sentido de poder. Dentro de cada promoción existe un antiguo, quien es la primera persona que se enroló al Ejército en el periodo de llamamiento. En consecuencia ser antiguo delimita, define y re-define las relaciones de poder dentro del orden social. El primerizo es la persona más respetada quién goza del reconocimiento de los que son posteriores a él porque supone un conocimiento vivencial más prolongado, mayor adaptación y mucha destreza en comprender el funcionamiento de los quehaceres en el cuartel. La antigüedad se mide entonces por la fecha de ingreso y por la sedimentación de la experiencia dentro del individuo. Los antiguos se convierten en guías de sus promociones, quienes son los responsables directos de enseñarles a comportarse, vestirse, comer y expresarse ante los demás. Es una especie de poder naciente a razón de la experiencia acumulada.

Por eso, dentro de las relaciones sociales en el cuartel es un requisito indispensable distinguir al otro e hurgar dentro de su antigüedad en relación al tiempo que mencione tras la pregunta formulada. ¿Oye comando de qué promo eres? ¿Qué fecha ingresaste al cuartel? Son las preguntas que tienen mayor resonancia en la vida acuartelada. Y son necesarias para empezar a construir la identidad, la distinción y la distribución de los roles, como ya dijimos mientras más antiguo sea mayor será el poder que acumule y disfrutará de goces.

En la distribución de los roles sociales de limpieza se reparte por criterios de autoridad estableciendo una cadena continua de jerarquías, cual dibujo realizado por Humberto Grieve (Vallejo, 1967) en la cual se representaba a una serie de personas que el más dominante jalaba su oreja del otro, este otro cogía la oreja de otro y así sucesivamente

hasta que el último sujeto no tenía a quien jalar. Los lugares de limpieza son el baño, la cuadra, el comedor, el estado mayor y el patio de lista. Los más antiguos de la promoción entrante eran convocados para supervisar las acciones de los otros con menos antigüedad. Por ejemplo los que tenían poco tiempo de haber ingresado al cuartel eran enviados a los servicios higiénicos para realizar la limpieza en supervisión de un antiguo con la lógica de que les corresponde y son casi similar a los excrementos.

Si estas formas de distinción moldean las relaciones entre las promociones atenuando brechas entre uno y otro; a su vez sirve como un dispositivo de control social. Cuando un menos antiguo empieza a reclamar e increpar a un antiguo se hacen advertencias como “Perro, antigüedad es clase”.

4.3.3. En busca de mi y sus nombres

Dentro del ritual de la perrada el recluta, si quiere dejar que se defina y le definan como tal tienen que cumplir, de manera forzada, una posición de “perro” o “zorro”. Las dos acepciones anteriores implican ser la última cadena del eslabón en la jerarquía y soportar la infinidad de humillaciones posibles y por haber. Al ingresar dentro de la estructura jerarquizante el recluta se convierte en perro y por tal condición pasa a ser pertenencia del Ejército.

Como miembro de una familia, en su condición de *waqcha*, tiene la necesidad de saber cómo reconocer quien tiene más poder y quién no. Y el reconocimiento de las personas en el cuartel es una mística. Algo así como un cofre de tesoros al aire libre pero con impedimentos para saber que hay dentro de ella. Se hizo una práctica generalizada la advertencia de conocer a sus superiores, práctica instituida por los propias autoridades de la tropa militar.

“Perro te doy una misión, para mañana te averigüas quien soy, de donde soy, cual es mi chapa de combate, cuantos cursos tengo. No sé qué harás, iras a la RENIEC y sacarás mis datos. No sé total soldado es mago” (cuaderno de campo, cuadra, marzo del 2013).

Conocer en profundidad a tus superiores se convierte en una demanda acreciente, más aún cuando tienes que hacer el rito de presentación. En cierta ocasión en recluta panda, apelativo ganado por su figura corporal en días posteriores al presente suceso, tras estar un mes en el cuartel recibiendo instrucción de distinguir rangos a través de los símbolos.

De forma errada le llamó a un técnico diciendo “mi comandante” delante de un mayor, hecho que suscito una reacción incómoda de parte del mayor quien de mala gana mencionó “enseñen a ese zorro que ni sabe lo que dice” y se marchó. Una sensación de indiferencia y pudor había sido activada. El técnico se dirigió al recluta Panda y le pregunto su nombre. Como era de esperar el recluta ni sabía cómo se llamaba. Con voz rencorosa le respondió “ni idea mi suboficial”. Ante tal reacción, el técnico se encargó de enseñarle la forma adecuada de presentarse ante los superiores y asegurarse que nunca se olvide de su nombre. Por cada letra revelada, ya sea de su nombre o de su apellido, el recluta tributaba con 5 planchas. Días después del acontecimiento, me acerqué al recluta Panda para preguntarle sobre el incidente quien me respondió que dicha experiencia había sido la que marcó su vida y predispuso mayor dedicación para averiguarse los nombres de sus superiores, hasta inclusive datos privados utilizando varias estrategias para recolectar información. Meses después el soldado Panda había acumulado un capital informacional de todos sus superiores y sus promos, esto le servía para negociar con los nuevos reclutas la información a cambio de favores.

El rito de presentación consiste en saber presentarse, valga la redundancia, hacia un superior. Cuando un recluta llega al cuartel lo primero que debe saber es decir su nombre y responder adecuadamente a las preguntas que le formulan. Paralelamente, en dicho ritual eleva la cara en dirección del cielo, saca pecho y en paso ligero se ubica en dirección recta del superior, del cual debe de haber seis pasos exactos. Hace un alto y con voz energética menciona “permiso mi sargento Ejército del Perú, mi nombre es soldado Ejército del Perú Morales Quispe, Michael”. Todas las formas ceremoniales de presentación, consulta son elaboradas con el mismo patrón del lenguaje. Al ingresar a la cuadra, debe de estar en firmes, hacer tocar la punta del talón hacia el otro talón produciendo un sonido quisquilloso y decir permiso mi, según la autoridad más antigua que esté presente, y recién procede a ingresar. De la misma forma al momento de ingerir la comida en el rancho, al salir de paseo y otras acciones más formales.

En tanto el rito de presentación es una puerta simbólica de entrada y aceptación de su presencia en las relaciones de poder, de definición de su status, su posición social y la forma de distinguirse de los demás a través de los símbolos que porta.

4.3.4. “Desahuevando” al civil

Hay algo que me llamó mucho la atención dentro de la construcción del poder militar. La adquisición del principio de poder militar tenía que pasar por dejar de lado el poder civil. Es decir ¿en qué momento sabemos que el voluntario deja de ser civil para transitar a ser perro? Estoy seguro que hay un uso discursivo sobre lo que significa ser civil en el cuartel. Tener el status de civil evoca a expresiones de compasión, debilidad, desorden, desobediencia y ausencia del sentido patrio. Entre el tiempo que dure el ritual de la perrada se insiste en la idea anterior con el fin de crear un sentido de pertenencia al cuartel y generar un incentivo cultural que define su identidad como la superior y mejor en comparación con los civiles.

No es solo una cuestión discursiva de la cual los zorros deben de aprender cual si fueran fórmulas matemáticas sino que implica un adiestramiento moral, físico y cultural. Es moral en tanto tenga en claro que el ritual de la perrada le concederá una fuerza de motivación para desarrollar la resistencia psicológica frente a los castigos y la convicción de que si eres objeto de sanciones tienes que cumplirlas sin reproches. Es físico porque responde en un fortalecimiento del cuerpo para la batalla en el campo, siendo recurrente los castigos en la vida cotidiana a tal punto que los castigos forman parte de la vida castrense. Y es cultural siempre en cuando se experimente cambios conductuales, emocionales, racionales en correspondencia a las sanciones.

Un punto de partida para el análisis de este proceso de dotar de poder a los reclutas debe de comenzar con sacar los lastres de civil, ya que es el ambiente de donde proviene, utilizando vehículos eficientes de violencia simbólica (Bourdieu & Wacquant, 1995) y física que desorienta los sentidos de pertenencia de experiencias pasadas para re-articularlas con una fuerza centrípeta en el cuartel. El énfasis puesto en el paquete de acciones que hagan desaparecer rasgos de comportamiento civil es muy fuerte y radical. Se comienza con reflexiones pragmáticas sobre los beneficios de ser militar y se termina en castigos conjuntos a las resistencias conductuales de los individuos. En ese sentido un sargento nos explica porque los reclutas se deben someter a este proceso de dominación.

Quando tu compras un animal salvaje, supongamos que es un toro lo primero que tienes que enseñarle es quién manda y quién obedece. Después ya le enseñas con golpe su camino porque si lo tratas bonito el toro te vence y se escapa, hasta te puede cornear. La mano dura por eso es bueno. Igual los zorros, son como bebes tienes que enseñarles a comportarse como un macho

de verdad y si no aprenden hay que desahuevarlos para que comprendan donde están parados. (entrevista a profundidad, sargento, cantina, mayo del 2013).

¡Desahuevarlos! Esta categoría cumple la función de control social, y se pone en ejecución cuando las órdenes son desobedecidas. Frases de advertencia giran en torno a esta categoría como predicciones de un trato cruel, fuerte y distinto al normal. Toda promoción conoce a su instructor, quien mayormente es un suboficial de tercera, esta persona se caracteriza por hacer los castigos más intensos y duraderos provocando una disposición de obedecer a toda costa sin mostrar resistencia. Por lo tanto, una de las finalidades de la perrada es “desahuebar” a los reclutas o los anteriores civiles. No es otra cosa que una purificación del cuerpo, el alma y el pensamiento para ser dignos de adquirir el poder del militar.

Hablar de poder en el cuartel implica también hablar de la fuerza y la destreza o habilidad para cumplir con los mandatos procurando ser respetuoso. Son estas dos características las piedras angulares que especifican la dinámica del poder. A continuación describiremos brevemente sobre las configuraciones en torno a la fuerza y habilidad en la voz, los gestos, lo físico y el vestido.

a) Actividades cotidianas

Desde el amanecer hasta el atardecer la vida militar esta cronogramado por actividades de mantenimiento, de formación militar, de ocio, de supervivencia. Al amanecer se hace formar a toda la tropa dentro de la cuarta en columnas con criterios de antigüedad, de esta forma los más antiguos forman adelante y los novatos al último. Se les asigna roles de limpieza, todas estas deben ser hechas con eficiencia, rapidez y rigor. Cada acto está sujeto a las apreciaciones de quien ostenta mayor poder haciendo recomendaciones, advertencias sobre la manera más productiva de ejecutar las labores.

“El soldado es como el rayo” es una de las frases más esgrimidas por los militares. Lo ideal de un soldado no solo es la apariencia sino la destreza y la habilidad en la realización de las órdenes. Por ejemplo, los perros tienen 5 minutos para bañarse y cambiarse adecuadamente. Transcurridos los 5 minutos el adjunto del oficial de día se ubica al medio de la puerta cogiendo una barra de cuero e inicia el conteo regresivo desde 10. Todos los zorros que van saliendo conforme dure el conteo se libran del golpe, pero una vez

terminado el conteo se le llama la atención con un par de golpes y se les hace quedar en vergüenza delante de la tropa quienes susurran “falta de todo”. En las horas de rancho, se les pone una presión mayoritaria en los reclutas, ya que son ellos los que ingresan último y salen primero. Se les da un tiempo aproximado de 5 minutos para que ingieran sus alimentos y luego se les obliga a retirar. Ya en camino al baño van comiendo hasta donde puedan. La noción de la habilidad y destreza son un factor constante en la vida acuartelada.

b) Voz y gestos

Otro de las misiones del ritual de la perrada es lograr una voz fuerte, para conseguir dicho fin los instructores apretando su garganta obligan a los “zorros” a gritar con todas sus fuerzas. La voz se convierte en un medio con la cual se interactúa y se transa el poder. El 100 por ciento de la vida acuartelada se grita, se ruge con todas las fuerzas. Dentro de los castigos generales como la plancha, al flexionar el codo se emite un grito “ya” y al elevarse se cuenta “uno”. Así hasta que termine la sanción. Todos los movimientos se realizan con golpes energéticos acompañados por gritos. Se aprende los movimientos básicos de desplazamiento como para los trotes, marchas, gimnasios, movimientos de bayoneta y movimiento con armas. Todos ellos se caracterizan por estar articulados a los otros movimientos que ejecutan la tropa en conjunto. Para que hasta el último de la tropa se pueda escuchar se debe tener una voz clara, fuerte y energética.

Claramente podemos agruparlas las voces en dos; primero como respuesta a un mando suelen ser concisas como ya, presente, comando; segundo como respuesta a reflejos como canticos militares; y tercero como mandos propiamente dichos como alto, a la izquierda izquierda, a la derecha derecha, de frente marchen, paso ligero marchen, descanso, atención.

El ejército es inmensamente simbólico, gestual y significativo. Toda reacción actitudinal está plagado de símbolos. Según el trabajo experimental de campo descubrimos que estos elementos culturales se desarrollan hasta perfeccionarlos con el fin de mostrar la rudeza del soldado ante algún extraño o superior y marcar una larga distancia con los civiles. Entonces se trata de impresionar al superior mediante el uso gestual y simbólico para resaltar el manejo de la fuerza y la habilidad. Por consiguiente son las categorías que refuerzan y dinamizan la noción de poder adquirido.

4.3.5. El Ejército es un puño

¡Carajo! Osea ustedes desprotegen a su promo. Ya no ya, como el Ejército es un puño, es uno solo, todos en posición de planchas cortesía del soldado Pantera. (Cuaderno de campo, maloca, marzo del 2013)

Un día radiante, después de pasar rancho, hacer el mantenimiento de los lugares establecidos como el baño, el estado mayor, la cuadra. Ya ubicados en la maloca con toda la tropa, oficiales y suboficiales para conocer las indicaciones del comandante de la compañía. El mayor se aproximó y nos comentó sobre la llamada de atención que había recibido por el coronel de la comandancia, quien había visto en un estado de suciedad el comedor. Todos empezamos a buscar culpables y como nadie rebelaba a los soldados que fueron enviados a limpiar el mayor ordenó una masacre al estilo de los dioses no solo para los responsables directos sino para toda la promoción y para los sargentos reenganchados por no supervisar las órdenes.

La cólera se apoderaba de cada uno de los inocentes que no tenían nada que ver pero como el Ejército es un puño a todos se les castigaba por igual. Cantando canciones militares, en pleno sol, equipados con ropa de patrullaje consistente en un casco, el morral repleta de arena, borseguis, un fusil y ropa militar para ceremonia fuimos cantando y contando las vueltas. Después de 50 vueltas, en conjunto, el sudor nos bañaba por el cuerpo. Por una mala presentación ante el mayor nos aumentaron 20 vueltas más, seguido de un sermón militar resumido en “que sea la última vez”. Nos mandaron a la ducha y en la cuadra, en palabras de un sargento, “comenzaría la fiesta”.

Una vez retirados los suboficiales, ya a eso de las 9:00 pm, cuando normalmente se empieza a dormir, cerraron las puertas y nos hicieron formar al centro, sin importar la condición de la vestimenta. Los sargentos reenganchados empezaron a sancionarnos con un arsenal de ejercicios advirtiéndolo que si había una próxima el castigo era el doble. La promoción de la baja saliente, la mayoría compuesta por sargentos primeros o segundos, y cabos empezaron la masacre hacia las otras promociones. De esta forma los castigos eran hechos en bloque en bloque mencionando que el Ejército es un puño y como tal no solo es responsable el quien comete la falta sino los que conforman su promoción. La forma de razonamiento opera de dos formas, una va por una carga moral hacia los responsables quienes son objeto de estigmatización a través de etiquetas sociales como “desahuevate” “tenías que ser civil” “recluta pa eso entras al cuartel” “mejor lárgate del

cuartel, desierta o yo mismo me encargo de hacerte desertar”. Por otro lado sirven como una herramienta de control social por el cual se ejerce en una presión para “desahuebarlos” y asegurarse de ser una promoción sin fallas, sin civiles.

Por lo tanto, el Ejército como un puño o “la lluvia cae para todos” no se ubica en una cuestión de hermandad, de ayudar al otro. Más bien es todo lo contrario, es no tener piedad por “el que la para fregando”, enseñarle a través del trato indiferenciado, a través de apanados. Es un regulador del buen uso del poder que se le asigna a cada individuo, ya que si el individuo no responde a esta dotación de un poco de poder, simplemente está más propenso a perderlo y quedarse con un poder mínimo.

4.4. De civil a militar

Como anteriormente los dijimos son tres los momentos muy marcados que atraviesa el voluntario que hacen el cambio del lugar, edad, posición social y estado. El estar en un proceso liminal les desposee de sus pertenencias y formas de representación, no tienen status, rol o rango. Su conducta suele ser pasiva y sumisa, están más propensos a aceptar cualquier castigo que puedan infligírseles. El proceso ritual otorga una estampa de legitimidad a las posiciones estructurales de la sociedad. En seguida la liminalidad implica “que el que está arriba no podría estar arriba de no existir el que estuviese arriba, y quien está arriba debe experimentar lo que es estar abajo” (Turner 1988, 104). Así el paso de un status inferior hacia un status superior supone un periodo de transición que hace propicio salir de la estructura para ingresar a la *communitas*. Después del proceso ritual de la perrada los “subordinados pasan a ocupar una posición preeminente” (Turner, 1988, p. 109).

En cada día que transcurre los zorros participan en espacios de instrucción militar, que se caracterizan por ser rígidos, intensos y duraderos. Rutinariamente se experimenta ritos camuflados por la cotidianeidad que los hace pasar por desapercibidos. Pero si concentramos la mirada antropológica repararemos que es colosalmente simbólico y ritualizado. Son momentos y tiempos de preparación del individuo para que pueda desenvolverse sin ninguna limitación y pueda dar resolución a los problemas que se le presente. Distinguimos tres ritos emblemáticos que sirven como una balanza de medición para ver su estado, el trote hacia la ciudad de Ayacucho, la patrulla inesperada, día de tiro.

Los dos primeros meses se instruye lo básico, sobre como desplazarse, como hacer los ejercicios, como presentarse ante el llamamiento de una autoridad, como comer, como vestirse, como comandar a una tropa. Una vez pasado esta primera etapa básica toda las mañanas se da dos vueltas por la periferia del cuartel Los Cabitos, que aproximadamente es el cuatro veces más grande que un estadio, entonando canciones guerreras. Al ingresar al tercer mes toda la brigada organiza un trote hasta la plaza de armas que incluye a los zorros, la tropa, suboficiales y oficiales yendo con un equipo de seguridad y movilidad para algunos. Al son de las canciones guerreras, las voces se convierten en ecos que resonarán en las calles y avenida de la ciudad. La representación del coraje, la voz, desidia, la fuerza y los movimientos al compás de los números genera un estado emocional de gozo por visibilizar su relativa incorporación al status de militar. Digo esto porque los “zorros” llevan una indumentaria distinta al del militar. Dentro del trote, la estructuración de la posición estaba pautado por cuatro columnas como un patrón generalizado. En la delantera con polos verdes y mangas blancas se ubicaban los oficiales del Estado Mayor y compañías descentralizadas como Lince, BIM N° 51, Pachacutec. Atrás de ellos se encontraban las compañías lideradas por la compañía Batallón de Servicios, que contaban con mayor cantidad de tropa; seguidos por la Compañía de Comunicaciones; luego La compañía Policia Militar; Antecedido por la compañía Comando y la sub compañía de mujeres María Parado de Bellido. Al último de la columna, iban los “zorros” a cargo del monitor y del instructor.

Con esto damos cuenta que en distribuciones que nos parecen simples e inconscientes encontramos formas complejas. Al preguntar de porque los perros tenían dicho lugar en el trote las respuestas se alinearon a dos tendencias: la primera respondía al desfogue del coraje y la fuerza que habían acumulado dentro del proceso formativo que serviría como un motor de empuje para toda la columna posterior a su ubicación; la segunda respondía a lógicas de inmadurez de los perros, quienes irían de forma deliberada sin medir su velocidad. Un elemento adicional es la presentación de quién comanda siempre debe estar en las primeras filas.

Ilustración 5: trotes del personal militar en las calles Ayacuchanas



Ilustración 6: La compañía Comunicaciones después del trote



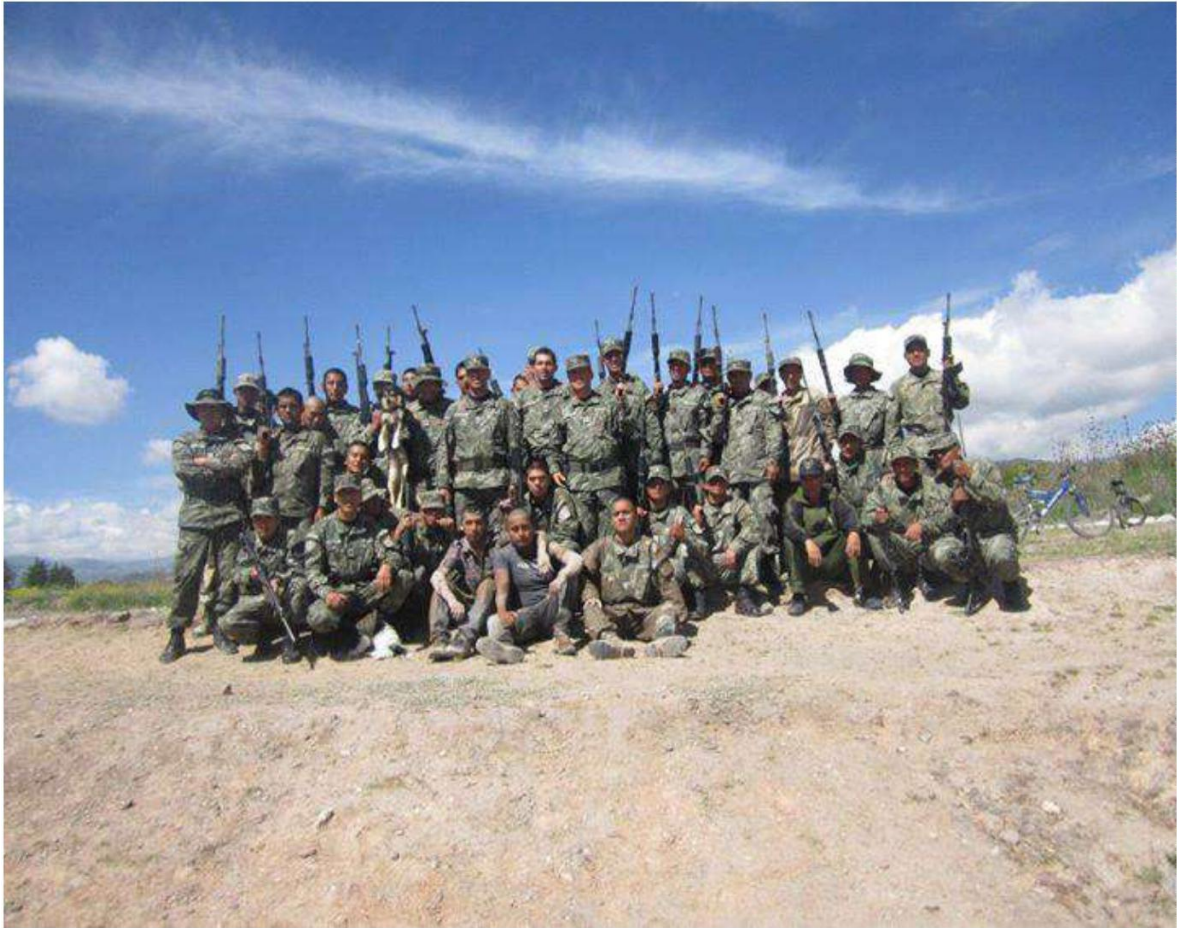
El segundo rito corresponde en aprender a disparar con el galil. Semanas previas al día se les enseña sus partes del galil, los nombres a montar y desmontar en armamento en cuestión de segundos. Existen lógicas de asociar el armamento con la mujer.

Hoy les estamos dando un armamento, que va ser su mujer de cada uno. Así como conocen y manosean todas sus partes de sus mujeres. Ahora lo van cambiar por esta preciosura. Al primero que lo vea que no le da un buen trato, lo golpea o lo bota al piso se la van a ver conmigo. (Cuaderno de campo, patio de instrucción, setiembre del 2013).

La asociación, muy bien representada en las películas de guerra, del arma hacia la mujer cumple a lógicas de la virilidad del varón quien tras tres meses de permanecer encerrado en el cuartel extraña la calle, los antros y sus mujeres. La otra lógica obedece al trato cuidadoso que se le brinda a la mujer con la idea de la fragilidad cual si fuese una rosa, el arma del militar requiere un trato especial.

Llegado el día la ejecución del rito, se saca municiones y armamentos de la armería de la compañía y con canticos militares se dirigen hacia el campo de tiro, que está ubicado a 10 minutos de caminata de la compañía de Comunicaciones. Situados ya en el lugar los sargentos empiezan rellenar las cacerinas con 10 municiones, mientras que los perros hacen la simulación a fin de prepararlos en los gestos, les indican su itinerario de paso, la posición y forma de disparar. Después de una hora de práctica se comienza el rito, forman cuatro columnas a razón de cuatro sendas de disparo. Los primeros en iniciar son los más antiguos y así correlativamente. Desde la posición de disparo hasta el blanco existe 500 metros de distancia y con la supervisión de suboficiales descargan la potencia del arma en el blanco. Una vez culminado se dirigen al blanco para ver los aciertos y desaciertos, tras una sumatoria de los puntos dentro se saca un resultado. El perro con voz energética menciona su puntaje de tiro “el perro García E.P. tiene 48 puntos, soy un cueteao” o “el perro García E.P. tiene 28 puntos, soy un webero”. En relación al puntaje obtenido se le sanciona con castigos físicos, ahogando en un pozo de agua con barro o cualquier otro que ordene la autoridad en mando.

Ilustración 7: Foto grupal después del rito de tiro



Estos actos son de mucha conversación en los días posteriores porque se empieza a reconocer a los mejores tiradores y, por supuesto, a los malos tiradores a quienes se les conoce como hueveros³¹. Por tanto es otro de los elementos presentes en la conformación del poder en el Ejército.

El último rito es el patrullaje militar hacia un lugar cercano el cual consiste en una recreación ficcional. Sin previo aviso, se coge a los “zorros” y se los hace formar y vestir adecuadamente para ir de patrulla, llevando su morral repleto de necesidades básicas, cacerinas abastecidas, galil y en supervisión de los oficiales se procede a caminar bajando por infiernillo, llegando a Muyurina, caminado por la pista en dirección hacia Ayacucho hasta llegar a las aguas tratadas de Muyurina, y escalando la pendiente en dirección a los puestos de vigilancia del cuartel.

³¹ Este término proviene de la raíz “huevo” que en el lenguaje militar significa aquella persona que se agarra los genitales y se empieza a masturbar en consecuencia sufre de nervios por el constante rozamiento y pierde el pulso de la mano.

En el recorrido se pone en práctica las señales de advertencia que utiliza el hombre en punta para asegurar la vida de todos. El hombre en punta, no es cualquier perro sino es el más apto, el más caracterizado de toda la promoción (voz energética, buena puntería, aguerrido) es decir el más cueteado, en el término propio del cuartel. Un principio básico en las patrullas es estar más vivo que el vivo mismo, osea que no se debe de parpadear o distraerse por más que alguien pida ayuda puede ser una suerte de trampa. Además la patrulla funciona siempre en cuando todos vayan articulados siendo así no se admite “corchos”³² porque ponen en peligro no solo a su individualidad sino a toda la patrulla. Culminado el rito, a cada perro se les lleva a ciegas a una casa y se le hace absorber gas lacrimógeno.

Ilustración 8: Alistándose para la patrulla Militar



El rito de inmersión oficial es la entrega de armas donde se deja de estar en esta etapa liminal indecisa para tener un status de soldado militar. Este rito es profundamente ceremonial, cuenta con la presencia de la banda de guerra del Ejército, oficiales y

³² La expresión denota actitudes banales, estúpidas, sin sentido. Esta categoría es utilizada a las personas que demoran en captar el mensaje o la instrucción militar provocando una presión colectiva para que ponga mayor empeño en mejorar. Ya que como advertimos anteriormente el ejército es uno solo y el castigo se extiende hacia los otros.

suboficiales de la comandancia general, las compañías del cuartel y los familiares de los soldados. Tras actos protocolares establecidos como el saludo a la bandera, van colocando en filas a los reclutas quienes hacen su juramento a la nación peruana para defenderla hasta con la muerte y se dirigen a recepcionar el armamento por parte de un familiar cercano. Dan vuelta y regresan a su lugar original y se disponen en paso ligero a ubicarse en dirección al poniente para desfilar. Los pasos fuertes, altos y decididos, la entonación de la canción debe retumbar en todas las direcciones y el saludo con porte son los distintivos de haber recibido eficazmente el adiestramiento militar y la inculcación de valores militares fundamentales.

Moisés Molina (1999) hace un análisis sobre los cambios sociales y culturales que experimentan los conscriptos mostrándonos una dicotomía entre el buen y mal comportamiento lo que conlleva a castigos o ascensos. Quizá esta mirada es muy simplista ya que reduce al sujeto en relación a la disciplina dominante del cuartel y no repara en las formas más sutiles de dominación y adquisición del poder desde los individuos. Coincidimos en la propuesta de que los sujetos sociales en el cuartel experimentan un cambio cultural al estilo de la aculturación. Frente a lo anterior, el poder se constituye a través de las más sutiles expresiones, acciones, formas de organización y relacionamiento con los demás sujetos sociales militares. Al inmiscuir en la adquisición del poder constatamos que el individuo desde su ingreso al cuartel posee un poder civil pero que es concebido como contaminante. Por ese motivo, se le obliga a transitar por un proceso ritual de la perrada que abarca a ritos diversificados y múltiples que poco a poco van rellenando de un poder militar hasta llegar a cumplir con las aptitudes básicas de ser militar. Todo este largo recorrido nos mostró la complejidad de la conformación del poder, y la monopolización del poder mediante la idealización de lo que debe ser un buen militar. La constante redefinición del status y la identidad modificaban su posición social y su relación de dominación con los otros.

4.5. “Envarrado”: reinterpretando los sentidos de poder

Un reto teórico y metodológico es observar la forma de cómo interpretan los propios reclutas el poder. Lo que implica ver las prácticas de la puesta en escena del poder. En los subcapítulos anteriores hemos visto la construcción del poder desde un ámbito institucional “el punto de acumulación de poder estaría en el Estado y es a él a quien a quien hay que preguntar sobre los dispositivos de poder, me parece sin mucha fecundidad

histórica (...) reparar en el proceso inverso es más rico y sustancioso de distinguir las formas absolutamente específicas del poder que se ejercen en el interior de las familias, de los sujetos” (Foucault, 1979, p. 158). Si bien es cierto nos hemos centrado en las explicaciones que nos brindaban las autoridades, quienes son parte del orden ya establecido. ¿Cómo pensar la idea del poder desde la propia institucionalidad militar, si sus representantes, que serían la autoridad, están inmiscuidos por lógicas culturales explicativas procedentes desde la institucionalidad? Es una pregunta que nos planteamos para acudir a las personas que atraviesan el proceso ritual de la perrada.

Las conversaciones desinteresadas, cotidianas y la experiencia de haber estado allí (Geertz, 1989) con la convivencia prolongada fueron los aliados para reparar en formas particulares de construcción de poder dentro de una cultura militar hegemónica y dominante, que determinaba y condicionaba el comportamiento. Frente a este escenario cultural aparecían subterfugios que permitían, aunque sea por un tiempo-espacio efímero, el uso del poder civil. Por ejemplo, cuando los reclutas fueron llamados a jugar un partido de fútbol con los cabos y sargentos de la compañía Comunicaciones los reclutas les ganaron todos los partidos. Los sargentos ante la impotencia empezaron a amenazar los reclutas mencionando “perro, te crees más sapo que yo” “por si no saben por más que sepan jugar tienen que dejarse vencer por tu antiguo o te va ir mal”. Vale la pena reconocer que las mismas autoridades reconocieron un poder en los reclutas, que sería el manejo de la pelota en el partido, lo que provocaba emociones de odio, dañaba la imagen de autoridad capaz de todo.

Conscientes los reclutas de que fue un juego limpio, donde lo militar no tenía nada que ver. Y si tenía que ver pasaba por una cuestión de destreza y desenvolvimiento en el campo que fue uno de los pilares que le enseñaron los cabos y sargentos. Es decir, los militares se encontraban entre la espada y la pared, privados de las defensas discursivas optaron por castigar a los reclutas inventando un sinfín de razones³³.

En el ejemplo citado verificamos de cuán difícil es desprenderse del poder civil por completo al recluta. Más bien, abre una apertura para la manifestación del poder de los débiles (Turner, 1988, p. 115) que tras el proceso de invalidación del poder autóctono acumulado

³³ La autoridad militar puede hacer uso de la violencia contra un subalterno porque goza de una legitimidad cultural. Por ello, tal como dice un cliché muy generalizado de “buscar faltas en un perro es como encontrar tierra en el suelo” sobre las implicancias culturales que encierra este término lo veremos en el siguiente capítulo de la construcción de la autoridad.

encuentra vehículos de transmisión re-legitimados por la posición subalterna que ocupan. Varios de los teóricos tuvieron deficiencias por concebir que solo los dominantes poseen poder y los dominados no tienen poder. La visión anterior nubla nuestra mirada antropológica ya que el “poder existe solamente cuando es puesto en acción, incluso si él está integrado a un campo disperso de posibilidades relacionadas a estructuras permanentes” (Foucault, 1988, p. 16). El poder se evidencia dentro de nuestra vida cotidiana, configura nuestra identidad, nuestra posición social, es decir el sujeto social hace posible la existencia y reproducción del poder.

Siguiendo los postulados de Michael Foucault (2012) quien en sus obras muestra “la heterogeneidad del poder, es decir, el hecho de que siempre tiene origen en otra cosa y no es si misma” (Ib., p. 119). A continuación exploramos las formas de constitución del poder en interrelación con el poder civil y el poder militar, quienes en partes se niegan y en partes toleran la presencia del otro y pueden convivir dialécticamente.

En la realización del trabajo de campo nos topamos con la categoría experimental (Guber, 2001) del “sujeto envarrado” que es una forma particular de construcción de poder a través de elementos culturales andinos propios de la localidad. Recordemos que aproximadamente el 80 % de los voluntarios proceden del área rural o tienen familiares de dicho lugar, lo que propicia la puesta en escena de formas particulares de negociación de poder entre la autoridad dominante y el sujeto supuestamente desprovisto de poder. Como lo afirma Crozier y Friedberg (1990) sean dos sujetos inmersos en una relación de dominación ambos poseen e irradian poder al momento de negociar determinada posibilidad de acción que implica el sacrificio de poder de ambas partes. Similarmente el “sujeto envarrado” hace uso del poder proveniente de su cultura andina para re-definir nuevas formas de poder expresadas en la reciprocidad andina.

Las actividades dentro del Ejército están moldeadas en la idea de un darwinismo social, de la supervivencia del más fuerte, del más apto (Bohannon & Glazer, 1988), una de las estrategias para sobrellevar y asegurar el éxito del ascenso es hacer uso de los principios de reciprocidad a través de productos que se ofrecen en señal de gratitud hacia el superior. Ser “envarrado” se define como aquella persona que brinda, con una intencionalidad, algún bien hacia el superior. El mayor uso de esta categoría se refiere a bebidas en la cantina después del trote matutino, en segunda instancia a las prestaciones de servicio

como el uso de celulares para hacer llamadas, y como algo inusual el compartir alimentos enviados por sus familiares en sus visitas.

Esta forma de reciprocidad con tintes de desinterés obligan a la autoridad a tener un trato diferenciado con el “envarrado”, privilegiando su posición y distribución de roles de manera soterrada. Sin ánimos de exagerar, este poder civil de buscar algo a través del intercambio de bienes y servicios se instituye en el cuartel. Ya finalizado el proceso ritual de la perrada los suboficiales, sargentos o autoridades realizan un ademán muy significativo que opera como un filtro de salida hacia el exterior (la calle). La autoridad de día se encarga de firmar las papeletas de salida, estas papeletas cuestan, diría la autoridad pertinente. Así que toda persona que intente salir se debe de acercar con su gaseosa o refresco, de preferencia un sporade, para simplificar los requisitos de salida.

Los soldaditos tienen que mostrar su cariño pues, uno les enseña a como ser militar y ellos tienen que aportar con bebidas, comida y si es posible con sus hermanas o amigas. Es lo justo. (Entrevista con un sargento reenganchado procedente del área rural, puesto de vigilancia, noviembre del 2014).

Es cierto que los “envarrados” se forjan teniendo como referencia a una autoridad, pero hay otros sentidos de poder que necesariamente los favores no estén orientados hacia la autoridad. Conversando con un soldado estudiante me decía que era apreciado por poseer una gran cantidad de papeletas de salida impresos. Este se convertía en un recurso, quizá efímero, que le daba poder al negociar con sus superiores de dotarle la papeleta con la condición de tener una buena relación armoniosa y a sus inferiores les daba a cambio de algún favor, como la sustitución de roles en el cuartel, o de algún producto, desde prendas militares, bebidas, comida o mujeres.

Lo que podemos observar es la proclividad de tejer y destejer relaciones recíprocas entre el dominante y el dominado. Donde el subalterno, por la posición que ocupa reinterpreta el sentido oficial de poder militar y lo conjuga con el poder civil para buscar beneficios en los tratos, la distribución de roles y mayor posibilidad de ascenso.

CAPÍTULO 5: RELACIONES DE PODER ENTRE MASCULINIDADES Y VIOLENCIA

5.1. Más antiguo paga plato

La antigüedad, como lo dijimos es uno de los pilares de la formación del poder y, con mucha mayor razón, en la conformación de la autoridad en el cuartel. Asociamos lo antiguo con la tradicionalidad, recordándoles que el Ejército es una de las instituciones más reservadas y conservadores de la normativa castrense y prácticas formales y ceremoniales. Pero la modernidad asoma su rostro en el ámbito conservador generando cambios como en la administración, el uso de aparatos tecnológicos y la rapidez de la información y comunicación. Por tanto, al hacer nuestra investigación no pretendemos tener una mirada congelada en el tiempo sino hacer notar que hay un proceso de una excesiva tradicionalización de los elementos de la modernidad (Rojas 2004) en la vida acuartelada.

Pasado el proceso ritual de la perrada el voluntario adquiere una posición social en relación a los otros, sean autoridades o subalternos a él, y construye de poco a poco sentidos de poder. El hecho de acumular poder simbólico le permite ejercer una noción de autoridad legal. Es una autoridad legal desde que recibe el status de militar, porque no solo es una simple denominación de rango sino que es un ascenso por haber soportado 3 meses de instrucción privado de goces y placeres. Las fechas de ingreso al cuartel se convierten en catalizadores de poder y autoridad. En torno a la antigüedad se va configurando las relaciones de dominación y subordinación, siendo así los más antiguos tendrán la razón, no serán refutados, ni tratados mal por su promoción. Una especie de manto de respeto los cubre y encubre a los antiguos dando paso a una cadena de poder y autoridad que comienza en los más antiguos y termina en los menos antiguos.

La autoridad va estar condicionada, pero no determinada, por la antigüedad del sujeto siempre en cuando todos tengan un mismo rango, en este caso el de soldado. Antes de la prueba de ascenso, los responsables directos de la promoción van a ser los tres primeros antiguos, quienes se encargarán de ordenar, sancionar, movilizar y dinamizar a la promoción en su conjunto.

Si eres antiguo todo es fácil para ti, solo te dedicas a mandar, supervisar y chequear como hacen los perros y tienes asegurado el ascenso porque eres el antiguo. Pasas primero el rancho, te escoges las tareas. Sales ganando como antiguo. (Entrevista a profundidad, sargento primero, cuadra, abril del 2014).

Distinguimos que la persona militar antigua tiene mayores beneficios en la vida acuartelada, pero también tiene que pagar su costo de beneficio. La autoridad vinculada al más antiguo siempre será el depositario de más mandatos por sus superiores quienes le darán instrucciones a cumplir al pie de la letra con el margen de error de desobedecer o realizar mal la orden. Si el margen de error se excede quien es el directo responsable es la persona depositaria de órdenes. Me refiero a la autoridad basada en la antigüedad quien será sancionado por no haber hecho la supervisión pertinente.

Al preguntar a un soldado si quisiera ser antiguo nos respondió de la siguiente forma:

Autoridad me gustaría. Prefiero ser por ascenso que por antiguo porque te tienen loco con una orden de aquí para allá. Prefiero ser perro nomas porque me envían a hacer una sola cosa y no pago por si alguien hace mal. (Entrevista a profundidad, soldado, maloca, abril del 2014).

En ese sentido vemos dos formas de concebir a la autoridad una por la antigüedad y la otra por ascenso. A su vez, los privilegios que pueda tener una autoridad basada en la antigüedad pueden ser percibidos como desventajas por los que no son tan antiguos. Cabe precisar que todo militar es antiguo aunque lo niegue, siempre habrá un intervalo de antigüedad entre el soldado próximo a él y el que se antecede. De esta forma las correas de transmisión de autoridad estarán guiados de acuerdo al lineamiento de la antigüedad. El soldado más antiguo supervisará al segundo menos antiguo, este a otro menos antiguo que él. Así una trenza de relaciones de dominación lideradas por la autoridad estará presente en el día a día del cuartel.

5.2. Rango y ascenso

El tiempo más añorado por los soldados son los ascensos porque supone una movilidad social, un cambio de la posición subalterna a una de autoridad de varios y la re-definición del status. Dentro del cuartel se mide la capacidad del sujeto a partir de su rango que posea, por decir, si es un soldado no conoce a todos los oficiales y no tiene experiencia de haber patrullado. Y si es un sargento primero, es el más representativo de toda su

promoción, sabe vestirse, tiene poder de mando, conducta intachable sin faltas y con muchas medallas. La definición del sujeto en el cuartel pasa por un filtro de fijarse en su grado o rango, luego en la vestimenta, en la forma de caracterización y por último en los rasgos étnicos.

La prueba de ascenso consiste en una gama de evaluaciones en distintos terrenos que se acerquen a las aptitudes de ser un buen militar. Se comienza con la carrera desde la comandancia general pasando por el helipuerto, el aeropuerto, el cuartel Domingo Araya y culmina en el punto de partida. Se evalúa el tiempo que les dura en llegar a la meta. Acto seguido se viene la prueba de pista de combate que consiste en un circuito de pruebas físicas de habilidad, destreza, resistencia el tiempo ideal es culminarlo en 5 minutos. Luego se realiza el examen de barras, siendo lo ideal de 10 para adelante; quienes no alcancen al tope reciben castigos físicos. Culminado el área de destreza física se pasa al bloque de inteligencia el cual se mide a través de un examen escrito donde vienen 20 preguntas sobre los nombres de los oficiales, datos sobre el servicio militar voluntario y las reglas básicas del Ejército.

Culminado el examen mental da lugar para evaluar el poder de mando que consiste en poder dar órdenes a la tropa en sentidos de reflejo. Esto se mide a través de la eficacia de las órdenes para movilizar a la tropa, de poder instruir con movimientos de gimnasia básica, gimnasia con armas y gimnasia con bayoneta. Otro bloque de evaluación es el desenvolvimiento dentro del campo de tiro. Y el último criterio es la evaluación actitudinal y las apreciaciones de los oficiales y suboficiales de acuerdo a la conducta de cada militar. Tras un proceso riguroso de ponderación matemática se tiene la lista de los que ascendieron a cabo, sargento segundo y sargento primero. Un esquema decisivo para el ascenso es el comportamiento y la antigüedad. Tomar estas dos variables suponen conocer y asegurar la estabilidad del personal más capaz de liderar y reproducir las mismas lógicas de la institución. Es así que los que ascienden se convierten en protectores del sistema y del orden social. Son como sujetos aparatizados por la institución (Althusser, 2008).

5.3. De autoridad pasiva a autoridad radical

El control social en el cuartel es muy fuerte a diferencia de otras instituciones porque encuentra terrenos fértiles para reproducirse y es respaldado por el uso de la violencia desmedida. El control social se convierte en un ente omnipresente, que todo lo sabe y

todo lo ve ejerciendo una presión social en las personas que adquirieron la autoridad a través del examen. No solo es una cuestión instrumental, sino que se genera pasiones, emociones ya que la autoridad trata con personas humanas pero se insiste en la idea de desarraigar los sentimientos, de no sentir pena, ni compasión por el sujeto castigado sino que se debe tener en cuenta que es por un bien para el dominado, para que aprenda y no lo vuelva a cometer.

La otra cara de ejercer la autoridad es ser muy radical y drástico, realizando una venganza despasada en las humillaciones que ha sido objeto en su situación de subordinación pero que lo evoca y una forma de purificación es mediante el castigo hacia un subalterno y aumentando la dosis de la violencia porque a mayor castigo mayor será el reconocimiento obligado de la autoridad que posee. Aunque permee en el imaginario militar la forma de normal de ver la autoridad y construirlo como un abusador.

Hay autoridades que te joden por la weba, como si no tuvieran nada que hacer.

(Cuaderno de campo, soldado, cuadra de descanso, agosto del 2014)

Distinguimos tres tipos de autoridad que imperan en las relaciones sociales de la cultura militar: la autoridad abusadora, la autoridad pasiva y autoridad radical o transformada. La autoridad abusadora se caracteriza por ser una persona lleno de odio, sea por experiencia personal en la etapa de adiestramiento básico o por problemas familiares, que intenta desfogar la carga pesada a través de la reproducción misma del hecho sustentándose en explicaciones de un continuum de violencia.

Cuando seas como yo, también sancionarás a otros, así que yo solo te estoy ayudando a que eduques a ese cuerpo miserable. (Cuaderno de campo, patio de instrucción, marzo del 2014).

Es preciso traer en colación sobre los sentimientos que experimenta cuando la autoridad militar sanciona al subalterno y las emociones que siente el subalterno cuando es sancionado. En las conversaciones diarias los sargentos me enunciaron una satisfacción, una recompensa por lo que habían pasado que les daba el derecho de gozar el momento, de humillarlo y forjar una idea de superioridad. Por otro lado el subalterno experimenta emociones de impotencia, de ganas de rebelarse y golpear a la autoridad pero no obra de esa forma porque implica mayor riesgo de represalia. En tal escenario el subalterno tiene dos opciones, primero de cultivar y guardar el rencor dentro anhelando la venganza en la

calle; y segundo de “tomarlo como deporte”, de activar una capacidad de resiliencia constante donde hacer los ejercicios fortalece el cuerpo sin prestar atención a las humillaciones.

El segundo tipo de autoridad, denominado, la autoridad pasiva que corresponde a aquellas personas que castigan, dan órdenes solo cuando es pertinente y desarrollan una empatía que obedece a una experiencia vivencial. El grupo de autoridades que tiene esta aptitud son solo un 2 % del total de autoridades, presenciándose más en los sargentos reenganchados. Esta autoridad en su cabalidad genera un conjunto de especulaciones que llaman la atención del trato soterrado sin ánimos de sancionar. Dentro de ellos se empieza a acumular una presión social para que actúen en la forma ideal.

Las burlas comienzan a llover recurriendo a figuras asociadas a la ternura, al cuidado del otro como “teta pues muy teta” o “eres una madre, una madrezota”. Para no entrar dentro del saco de críticas a veces tiene que transformar su autoridad a una radical o simplemente hacer caso omiso a las tildaciones que le atribuyan. Las autoridades que osan por este tipo son más humanos, solidarios, muchos comparten buenos ratos con sus subalternos con quienes construye redes de amistad. A su vez, el ascenso no es su anhelo, ni concentrar el poder, peor estar en constante práctica de la violencia sino es aguantar, o mejor dicho, pasarla bien hasta que termine el servicio militar voluntario. Mayormente son personas que no tienen aspiraciones de seguir una carrera militar o policial.

Por último, el tercer tipo de autoridad es la radical o transformada. Esta autoridad no es propia de los sujetos sociales, sino que estos sujetos pueden tener una autoridad pasiva o abusadora pero que hay un punto de quiebre que genera una transformación del sentido de autoridad a una más radical y más contundente. Antes de ingresar a esta performance de la autoridad se advierte sobre el peligro que puede conllevar sus actos de desobediencia. Las frases como “no lo hagas” “cuidado” pronostican la transformación del trato suave a un trato más drástico. Pero si la desobediencia insiste en impregnarse en el ambiente hace propicio la performance de la autoridad.

Las mismas autoridades le adicionan un elemento simbólico distintivo y hegemónico como la gorra, la boina, la correa, etc. las frases que recolectamos son “Ahorita me tomo mis pastillas de chiquitolina y me transformo” “No hagas mi boina y se me salga el pachacutec”.

Ilustración 9: Sargento Primero con su boina



Resaltan la idea de performance del sujeto social y su autoridad siendo llevado por un ímpetu de recalcar la posición que ocupa y que debe de obedecer. Como un sargento adujo “la orden puede ser débil pero la reacción es con fuerza”. Los castigos son colectivos y se enfatiza en brindar un sermón militar sobre el buen comportamiento señalando que si no hubieses errado nada de esto estaría pasando.

5.4. Autoridad militar configurada por la cultura local andina

Las personas que ingresan al Ejército son la gran mayoría de la región de Ayacucho, claro que hubo temporadas en las cuales el Cuartel Fuerte Los Cabitos recibió mayor cantidad de voluntarios venidos de Lima e Ica. La preponderancia de la cultura andina en el Ejército del Perú (Hurtado, 2006) se remonta a ciclos anteriores. Y es que la expandida idea de que la sierra y sus habitantes estuvieron excluidos de la vida militar es muy engañosa. Estudios recientes demuestran la gran relación entre el Ejército y las

comunidades campesinas (Méndez, 2009), en la movilización política en procesos sociales como es el caso del Conflicto Armado Interno.

Entendemos que los voluntarios dentro del cuartel sufren un cambio social y cultural por la misma naturaleza tradicional de autoritarismo (Flores Galindo, 1999), verticalidad, y violencia. No obstante, frente a este marco cultural impositivo dan lugar otras formas de autoridad provenientes de la cultura andina que reconfigura las relaciones de poder y de subordinación. Primero hay que reconocer el uso del lenguaje de quechua para dialogar cosas más íntimas, con mayor razón si existe otra autoridad de etnia distinta. Al desconocer el idioma, este se convierte en un canal secreto por el cual se puede insultar, charlar y ofender de forma abierta sin que la otra autoridad más antigua sepa sobre lo que se está tratando. Son espacios para desahogar la ira contenida hacia la otra autoridad. Pero el mismo sentido de increpar a una autoridad externa con rasgos de *misti* se convierte en una expresión de autoridad local. Teniendo en cuenta que los carnavales, por ejemplo, son espacios en los cuales se empieza a cuestionar y denunciar las relaciones de dominación camuflados en son de broma y canciones. Similarmente sucede en el cuartel desde la acuñación de estigmas hacia las mismas autoridades dominantes generando sentidos de burla en el ámbito privado de los subordinados a dicha autoridad.

Otro de los aspectos que resalta es el sentido de mayor compañerismo entre los que proceden del área rural, aparece un poder de cooperación (Arendt, 2005) a diferencia de los que proceden del área citadina quienes se centran en el individualismo y desarrollo personal vinculado a una especie de emprendedurismo tacaño. Este poder de cooperación da cabida a una forma de autoridad segmentaria (Godelier, 1986) que se articula para poner un sentido de resistencia en sanciones injustas, a tal punto de haber una solidaridad por el prójimo quien tiene una etnicidad compartida.

La otra de las formas de autoridad se expresa en relación a las relaciones de reciprocidad que se van tejiendo con relación al sujeto envarrado que produce un poder a través de dones, intercambios de voluntades y favores. Tal como lo explicamos en el anterior capítulo. Estas relaciones de reciprocidad asimétrica hacen que se conciba como una forma legítima de conquistar la autoridad. En cierta ocasión cuando el sargento hizo un ademán de estar sediento un soldado atento le ofreció su gaseosa para que bebiera. Quizá podría ser entendido como una corrupción pero como la autoridad es procedente de un área rural acepta y le menciona “voy a tenerlo en cuenta para tu ascenso”. A partir de

estos elementos se van conformando alianza procedente de una cultura política local pero que adquiere ciertos matices al encontrarse con una cultura vertical, individualizada y tradicional.

En consecuencia, vemos que la autoridad estipulada en la normativa militar dista mucho de las prácticas autoritarias y los sentidos de interpretación que realizan los propios individuos. La cultura andina local empieza a configurar la mentalidad militar (Villanueva, 1969) dando paso a nuevas formas de construir la autoridad, sin excluir la cultura andina sino más bien incorporándola.

CONCLUSIONES

La construcción social y cultural de ser hombre en la tropa del Cuartel Fuerte Los Cabitos, de la Compañía de Comunicaciones, como pudimos apreciar, presenta diferentes matices variados donde la experiencia de la masculinidad militar influye pero no de manera decisiva; es cierto va ser moldeada de acuerdo a la reiteración de los mandatos institucionales de ser hombre. Al darse este moldeamiento las actitudes cambian, los comportamientos, formas de pensar, y demás manifestaciones intelectuales se modifican drásticamente.

Esta investigación dio a conocer el proceso de construcción de masculinidades al interior del cuartel etnografiando los rituales de paso (la perrada), mandatos sociales de género, homosocialización y feminización del subalterno. Un aspecto de distinción entre las masculinidades civiles y militares reposa en la pedagogía de la violencia, la virilidad, fuerza, desempeño sexual, agresividad y riesgo. Los jóvenes del Servicio Militar Voluntario producen un marco simbólico de poder y autoridad que legitima las relaciones de subalternidad tras la reiteración del marco normativo de la institución fundante. Se constató que las formas de ser hombres civiles (*qaris*, machos y hombres) sirven como base para pensarse en hombres militares (cachaco y soldado) alineados a la institución fundante, androcéntrica y en contextos de posguerra.

Además, las relaciones de poder entre las masculinidades subalternas y la hipermasculinidad militar en los jóvenes acuartelados en Ayacucho tienen su correlato en el racismo, etnia, y clase que definen prácticas violentas de feminizar y deshumanizar. Por otra parte, se reflexionó de cómo el conflicto armado interno juega un papel fijador de su identidad masculina como héroes, defensores de la patria normalizando prácticas violentas y misóginas en la actualidad, producto del proyecto civilizador del Estado.

Hemos podido comprobar cómo los conscriptos buscan seguir el ejemplo, el modelo ideal de hombre construido por el ejército. Así, las reglas, normas, consignas acompañados por sanciones drásticas; crean un ambiente cultural de miedo en el interior mediante el proceso de la eficacia simbólica del marco normativo, se introduce en su inconsciente y crea actitudes esperadas por la institución.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, R. (1986). *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Agüero, J. C. (2015). *Los rendidos. Sobre el don de perdonar*. Lima: IEP.
- Alegría, C. (1970). *El mundo es ancho y ajeno*. Lima: Nuevo Mundo.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Anderson, J. (1985). Los sistemas de género y el desarrollo de la selva. *Shupiuui*, X(35), 335-345.
- Anderson, J. (2006). Sistemas de género y procesos de cambio. En K. Bathyany, *Género y desarrollo* (págs. 11-28). Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de la República.
- Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Aronés, M. (2012). "Si no matas, te matan" *Memoria y drama del servicio militar en el contexto de la guerra interna en el Perú*. Lima: Presentado al Grupo memoria en octubre 2012.
- Augé, M. (1998). *Los no lugares. Espacios del anonimato, una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Balandier, G. (1986). An Anthropology of Violence and War. *Internacional Social Science Journal. Collective Violence and Security*, XXXVIII(4), 499-511.
- Balandier, G. (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.
- Barrig, M. (. (1982). *Convivir: la pareja en la pobreza*. Lima: Mosca Azul.
- Barriga, E. R. (2017). *El rol de los militares en la colonización de la Amazonía (Chanchamayo, mediados del siglo XIX)*. Tesis para optar el grado de Magister en Historia. Lima: PUCP.
- Basadre, J. (1929). *La iniciación de la República* (Vol. I). Lima: Librería Francesa Científica y Casa E. Rosay.
- Bautista, R. (2014). *La descolonización de la política: Introducción a una política comunitaria*. Bolivia: AGRUCO - Plural.
- Benedict, R. F. (1967). *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Sudamericana.

- Boesten, J. (2017). De violador a marido: La domesticación de los crímenes de guerra en el Perú. En F. Denegri, & A. Hibbett, *Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000)* (págs. 93-119). Lima: PUCP.
- Bonilla, H. (1980). El problema nacional y colonial del Perú en el contexto de la Guerra del Pacífico. En H. Bonilla, *Un siglo a la deriva*. Lima: IEP.
- Bonilla, H. (2005). *El futuro del pasado. Las coordenadas de la configuración de los andes*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico de San Marcos. Tomo II.
- Bourdieu, P. (2002). *Espíritu de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático. Módulo: aproximaciones teóricas: sesión 7, lectura n° 3*. Lima: IEP.
- Bourque, S., & Warren, K. (1981). *Women of the andes: patriarchy and social change in two peruvians towns*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter. On the discursive limits of Sex*. Nueva York: Routledge.
- Butler, J. (2003). Violence, Mourning, Politics. *Studies in Gender and Sexuality*, 4(1), 9-37.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. Feminismo y a subversión de la identidad*. España: Paidós.
- Callirgos, J. C. (1996). *Sobre héroes y batallas: los caminos de la identidad masculina*. Lima: Escuela para el Desarrollo.
- Carcelén Reluz, C., & Maldonado Favarato, H. (2013). La organización del Ejército en el Perú a finales de la era colonial. *Cuadernos de Marte*, 3(4), 47-92.
- Citro, S. (2014). Cuerpos significantes, nuevas travesías dialécticas. *Revista Corpografías, Estudios Críticos de y desde los cuerpos*(1), 10-43.
- Clifford, J. (2003). Sobre la autoridad etnográfica. En C. Geertz, & J. Clifford, *El surgimiento de la antropología posmoderna* (C. Reynoso, Trad., quinta ed., págs. 141-170). Barcelona: Gedisa.
- Comisión de Derechos Humanos (COMISEDH). (2003). *Abusaruwanku Violación de mujeres: silencio e impunidad*. Lima: Movimiento Manuela Ramos-COMISEDH-UNIFEM.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). (2003). Conclusiones generales del Informe Final de la CVR. En *Informe Final* (págs. 245-266). Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación. Tomo VIII.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). (2003). *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: CVR.

- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). (2004). *HATUN WILLAKUY: Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación Perú*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Connell, R. (2003). *Masculinidades*. México: PUEG-UNAM.
- Crisóstomo, M. (2015). *Mujeres y fuerzas armadas en un contexto de violencia política: los casos de Manta y Vilca en Huancavelica*. Lima: IEP.
- Crozier, M., & Friedberg, E. (1990). *El actor y el sistema: las restricciones de la acción colectiva*. México: Alianza Mexicana.
- Cuchiari, S. (1996). La revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género. En M. Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (págs. 181-264). México: PUEG.
- De la Cadena, M. (1985). La comunera como productora: trabajo de mujer por trabajo de hombre. *Allpanchis*, 17(25), 3-15.
- De la Cadena, M. (1997). Matrimonio y etnicidad en comunidades andinas (Chitapampa, Cusco). En D. Arnold, *Más allá del silencio: las fronteras de género en los andes* (págs. 123-150). La Paz: CIASE-ILCA.
- De la Cruz Oriundo, J. E. (2018). La transmisión de memoria sobre el periodo de violencia (1980-2000): de la generación testigo a la generación memoria. En I. T. Lugar de la Memoria, *Juventud, memoria e identidad: miradas generacionales sobre un pasado de violencia* (págs. 22-39). Lima: LUM - Ministerio de Cultura.
- Defensoría del Pueblo. (1999a). *Informe Defensorial N° 03: Informe sobre las levas y el servicio militar obligatorio*. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Defensoría del Pueblo. (1999b). *Informe Defensorial N° 22. Lineamientos para la reforma del servicio militar: hacia un modelo voluntario*. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Defensoría del Pueblo. (2002). *Informe Defensorial N° 42. El derecho a la vida y la integridad personal en el marco de la prestación del servicio militar en el Perú*. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Degregori, C. I. (2000). *No hay país mas diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Degregori, C. I. (2011). *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso y el Conflicto Armado Interno en el Perú: 1980-1999*. Lima: IEP.

- Degregori, C. I. (2015). *Heridas abiertas, derechos esquivos. Derechos humanos, memoria y Comisión de la Verdad y Reconciliación. Obras escogidas IX*. Lima: IEP.
- Degregori, C. I., & Rivera, C. (1993). *Perú 1980-1993: Fuerzas Armadas, subversión y democracia. Redefinición del papel militar en un contexto de violencia subversiva y colapso del régimen democrático*. Documento de Trabajo N° 53. Lima: IEP.
- Degregori, C. I., Coronel, J., & Del Pino, P. (1997). *Gobiernos locales y ciudadanía. Los casos de Huanta y de Huamanga*. Lima: IEP-IDL.
- Del Pino, P. (1990). *Huamanga en la guerra con Chile. 1879-1884*. Informe de investigación para optar el grado de Bachiller, Ayacucho: UNSCH.
- Del Pino, P. (2017). *En nombre del gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina*. Lima: La Siniestra Ensayos, Universidad Nacional de Juliaca.
- Del Pino, P., Mena, M., Torrejón, S., Del Pino, E., Aronés, M., & Portugal, T. (2012). *Repensar la desnutrición: infancia, alimentación y cultura en Ayacucho*. Lima: Acción contra el Hambre / ACH-España, IEP.
- Dolan, C. (2002). Collapsing Masculinities and Weak Status: a Case study of Northern Uganda. En F. Cleaver (ed.), *Masculinities Matter! Men, gender, and development* (págs. 57-83). Londres, Nueva York: Zed Books.
- Dudink, S., Hagemann, K., & Tosh, J. (2004). *Masculinities in politics and war: Gendering Modern History*. Manchester, Nueva York: Manchester University Press.
- Ejército del Perú. (2010). *En honor a la verdad. Versión del Ejército sobre su participación en la defensa del sistema democrático contra las organizaciones terroristas*. Lima: Gráfica Cánepa.
- Espinoza de Rivero, Ó. (2011). ¿Guerreros o salvajes? Los usos políticos de la imagen de los indígenas amazónicos en el espacio público mediático. En G. Cánepa (ed.), *Imaginación visual y cultura en el Perú* (págs. 247-262). Lima: FE-PUCP.
- Fisher, E. (2008). Jóvenes y padres. Identidad, procesos de transformación y sociedad andina en Bolivia. En M. L. Pérez Ruíz (ed.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina* (págs. 125-139). México: INAH.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fuenzalida, F. (1970). La estructura de la comunidad de Indígenas tradicionales. El campesino en el Perú. *Perú Problema*(3), 16-104.

- Fuller, N. (1995). Acerca de la polaridad marianismo machismo. En L. Arango, M. León, & M. Viveros, *Género e identidad, ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá: Editores Tercer Mundo S.A. Ediciones Uniandes, Programa de Estudios de Género, Mujer y Desarrollo.
- Fuller, N. (1996). Los estudios sobre masculinidad en el Perú. En P. Ruiz-Bravo (ed.), *Sub-versiones masculinas: imágenes del varón en la narrativa joven* (págs. 39-56). Lima: Flora Tristán.
- Fuller, N. (1997). Fronteras y retos: varones de clase media del Perú. En T. Valdés, & J. Olavarría (eds.), *Masculinidades: poder y crisis* (págs. 139-152). Santiago de Chile: Isis Internacional, FLACSO.
- Fuller, N. (1997). *Identidades masculinas. Varones de la clase media en el Perú*. Lima: PUCP.
- Fuller, N. (2001). *Masculinidades: cambios y permanencias: varones de Cuzco, Iquitos y Lima*. Lima: FE-PUCP.
- Fuller, N. (2003). The Social Constitution of Gender among Peruvian Males. En M. Gutmann (ed.), *Fixing Men: Sex, Birth Control, and AIDS in México* (págs. 134-152). Berkeley: University of California Press.
- Fuller, N. (2018). El cuerpo masculino como alegoría y como arena de disputa del orden social y de los géneros. En N. Fuller (ed.), *Difícil ser hombre. Nuevas masculinidades latinoamericanas* (págs. 25-45). Lima: FE-PUCP.
- Gamarra, J. (2013). *Los estudiantes universitarios de Ayacucho y el servicio militar: una mirada desde la UNSCH*. Lima: IDL.
- Gamarra, J. (2015). Radicalismo político y etnicización de los estudiantes: el peso de la memoria y la generación en el caso de la Universidad de Huamanga (Ayacucho, Perú). En E. Rodríguez, & J. Corcuera (eds.), *Subjetividades diversas. Análisis de la situación política, social y económica de las juventudes peruanas* (págs. 211-227). Lima: SENAJU - UNESCO.
- Gamarra, R. (2000). *Servicio Militar en el Perú: historia, crítica y reforma legal*. Lima: IDL.
- García Ríos, J. M., & Tamayo, G. (1990). *Mujer y varón: vida cotidiana, violencia y justicia: tres miradas desde el Agustino, 1977-1984.1990*. Lima: Raíces y Alas.
- Gavilán Sánchez, L. (2019). *Carta al Teniente Shogún*. Lima: Debate.
- Gavilán, L. (2012). *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia*. Lima: IEP, UIA.

- Gavilán, L. (2015). La década de masas, mesnadas y cachacos. En L. Gavilán, & V. Torres, *Comunidades de América Latina. Perspectivas etnográficas de violencia y territorio desde lo indígena* (págs. 21-44). Cusco: Ceques.
- Gavilán, L. (2017). *Memorias de un soldado desconocido*. -2a ed. rev. y aum.- Lima: IEP.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (2002). *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona - España.: Paidós.
- Godelier, M. (1986). *La producción de grandes hombres: poder y dominación masculina entro los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.
- Golte, J. (2015). Análisis de la situación política, social y económica de los jóvenes en el Perú. En E. Rodríguez, & J. Corcuera (eds.), *Subjetividades diversas: Análisis de la situación política, social y económica de las juventudes peruanas* (págs. 25-34). Lima: SENAJU - UNESCO.
- Gonzáles Prada, M. (1972). *Horas de lucha*. Lima.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Gutmann, M. C. (1999). Traficando entre hombres: la antropología de la masculinidad. *Horizontes Antropológicos*(10), 245-286.
- Guzmán, V., & Portocarrero, P. (1992). *Construyendo diferencias*. Lima: Flora Tristán.
- Harvey, P. (1989). *Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos*. Lima: IEP.
- Heilman, J. P. (2018). *Rebeliones inconclusas. Ayacucho antes de Sendero Luminoso*. Lima: La Siniestra Ensayos.
- Horowitz, G., & Kaufman, M. (1989). Sexualidad masculina: hacia una teoría de la liberación. En M. Kaufman (ed.), *Hombres: poder, placer y cambiO* (págs. 65-99). Santo Domingo: Centro de Investigación para la Acción Femenina-CIPAF.
- Hurtado, L. (2006). Ejército cholificado: reflexiones sobre la apertura del ejército peruano hacia los sectores populares. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*(26), 59-72.
- Igue, J. L. (2012). Bandolerismo y etnicidad en las guerras de independencia: el caso de los morochucos de Cangallo, Ayacucho (1814-1824). En C. MC Evoy, M.

- Novoa, & E. Palti (eds.), *En el nudo del imperio. Independencia y democracia en el Perú* (págs. 207-228). Lima: IEP, IFEA.
- Instituto de Defensa Legal (IDL). (2009). *Personal militar en situación de vulnerabilidad en el Perú*. Documento de Trabajo. Lima: IDL, DESCO.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2018). *Perú: perfil sociodemográfico. Informe nacional censos nacionales 2017: XII de población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*. Lima: INEI.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2019). *Encuesta Nacional de Hogares sobre Condiciones de Vida y Pobreza 2018*. Lima: INEI.
- Isbell, B. J. (1976). La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual en los andes. *Estudios Andinos*, V(01).
- Isbell, B. J. (2005). *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Isbell, B.-J. (1997). De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género. En D. Arnod, *Más allá del silencio: las fronteras de género en los andes* (págs. 253-301). La Paz: CIASE, ILCA.
- Jave, I., Céspedes, M., & Uchuypoma, D. (2014). *Entre el estigma y el silencio: memoria de la violencia entre estudiantes de la UNMSM y la UNSCH*. Lima: IDEHPUCP - Fundación Konrad Adenauer.
- Jiménez, E. (2009). *Chungui: violencia y trazos de memoria* (Segunda Edición ed.). Lima: IEP, COMISEDH, DED.
- Kate, M. (2010). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- Kaufman, M. (1997). Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. En T. Valdés, & J. Olavarría (eds.), *Masculinidades: poder y crisis* (págs. 63-81). Santiago de Chile: Isis Internacional, FLACSO.
- Kelly, L. (2000). Wars against Women: Sexual Violence, Sexual Politics and the Militarised State. En S. Jacobs, R. Jacobson, & J. Marchbank (eds.), *States of Conflict. Gender violence and resistance*. Londres, Nueva York: Zed Books.
- Kimmel, M. S. (1997). Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. En T. Valdés, & J. Olavarría (eds.), *Masculinidades: poder y crisis* (págs. 49-62). Santiago de Chile: Isis Internacional, FLACSO.
- Klaren, P. (2005). *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Lima: IEP.
- Kropff-Causa, L., & Stella, V. (2017). Abordajes teóricos sobre las juventudes indígenas en latinoamérica. *Revista LiminaR*(1), 15-28.

- Lamas, M. (1996). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG.
- Larraín Mira, P. (2006). *Presencia de la mujer chilena en la Guerra del Pacífico*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Bicentenario, Universidad Gabriela Mistral.
- Leonardini Herane, N. (2014). Presencia femenina durante la guerra del Pacífico. El caso de las rabonas. *NORBA, Revista de Arte*, XXXIV, 177-195.
- Lynch, N. (1990). *Los jóvenes rojos de San Marcos. El radicalismo universitario en los años setenta*. Lima: El zorro de abajo.
- Malinowski. (1941). Un análisis antropológico de la guerra. *Revista Mexicana de Sociología*, III(4).
- Manrique, N. (1981). *Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile: campesinado y nación*. Lima: Centro de Investigación y Capacitación.
- Mariátegui, J. C. (1988). *Lo nacional y exótico*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1995). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Masterson, D. (2001). *Fuerza Armada y sociedad en el Perú moderno: un estudio sobre relaciones civiles militares 1930-2000*. Lima: Instituto de Estudios Políticos y Estratégicos.
- Mead, M. ([1940] 1982). La guerra es una invención, no una necesidad biológica. En *La antropología y el mundo contemporáneo* (págs. 15-23). Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Mead, M. (1962). *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Buenos Aires: Paidós.
- Méndez, C. (2000). *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú* (2a ed.). Lima: IEP, (Documento de Trabajo 56, Serie Historia 10).
- Méndez, C. (2005). Tradiciones liberales en los andes, o la ciudadanía por las armas. En M. Irurozqui Victoriano (ed.), *La mirada esquiva: reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador, Perú), siglo XIX*. Madrid: CSIC.
- Méndez, C. (2006). Las paradojas del autoritarismo: ejército, campesinado y etnicidad en el Perú, siglos XIX y XX. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*(26), 17-34.
- Méndez, C. (2009). Militares populistas: Ejército, etnicidad y ciudadanía en el Perú. En P. Sandoval, *Repensando la subalteridad. Miradas críticas desde/sobre América Latina* (págs. 561-598). Lima: IEP.

- Méndez, C. (2014). *La república plebeya. Huanta y la formación del Estado peruano, 1820-1850*. Lima: IEP.
- Molina, M. (1999). *El servicio militar obligatorio y los cambios socio culturales en el conscripto ayacuchano. 1996-1998*. Informe para optar el grado de Bachiller en Antropología Social. Ayacucho: UNSCH.
- Morin, E. (1994). Interdisciplinarité et transdisciplinarité. *Transversales, Science, Culture*, 4-8.
- Navarro del Águila, V. (1983). *Las tribus de Ancku Wallock*. Lima: Atusparia.
- Nordstrom, C., & Robben, A. (1995). *Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Núñez del Prado, D. (1975). El poder de la desición de la mujer quechua andina. *América Indígena*, 623-630.
- Nureña, C. R. (2016). ¿El estigma genera despolitización? Participación, estigmatización por la violencia política y rechazo a Sendero Luminoso en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. *Revista Andina de Estudios Políticos*, 6(2), 117-133.
- Olavarría, J. (2001). Invisibilidad y poder. Varones de Santiago de Chile. En M. Viveros, J. Olavarría, & N. Fuller, *Hombres e identidades de género. Investigaciones desde América Latina* (págs. 153-257). Colombia: Centro de Estudios Sociales - Universidad Nacional de Colombia.
- Oliart, P. (2009). Cuestionando certidumbres: Antropología y estudios de género en el Perú. En C. I. Degregori, *No hay un país más diverso. Compendio de antropología peruana* (págs. 330-355). Lima: IEP, PUCP.
- Oliart, P. (2011). *Políticas educativas y la cultura del sistema escolar en el Perú*. Lima: IEP, Tarea.
- O'phelan, S. R. (2012). *Un siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia 1700-1783*. Lima: IFEA, IEP.
- Parra Carreño, A. (1938). Los pocras, ¿son quechuas o aymaras? *Huamanga*(15).
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- Pateman, C. (2000). El estado de bienestar patriarcal. *Contextos*, 2(5). Obtenido de <https://seminarioteoriasocialfeministaunpsjb.files.wordpress.com/2020/03/pateman-estado-de-bienestar-patriarcal.pdf>
- Paz, O. (1992). *El laberinto de la soledad*. México: FCE.

- Poole, D. (1987). Qorilazos, abigeos y comunidades campesinas en la Provincia de Chumbivilcas (Cusco). En A. Flores Galindo (ed.), *Comunidades campesinas: cambios y permanencias* (págs. 257-295). Lima: Centro de Estudios Solidaridad, CONCYTEC.
- Quijano Obregón, A. (1965). El movimiento campesino peruano y sus líderes. *América Latina*(8), 43-65.
- Quijano Obregón, A. (1993). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (págs. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Quispe Mejía, U. (2015). *Poder y violencia política en la región de Ayacucho*. Lima: Lluvia Editores, UNMSM, UNSCH.
- Ramirez, J. (2011). Licenciados del Ejército del Perú. Rumbo a un mundo de oportunidades y beneficios. *Suplemento Militar*(482), 16-20.
- Ramos López, J. (2015). ¿Es hora de voltear la página? Cuando la memoria se viste de olvido. En I. d. Perú(IDEHPUCP), *II Concurso de investigación en derechos humanos y derecho internacional humanitario: compilación de textos ganadores* (págs. 88-111). Lima: IDEHPUCP.
- Ramos López, J. (2017). "sin terrucos no hay soldados": percepción de los jóvenes acuartelados sobre sendero Luminoso en la sociedad de posguerra. En LUM, *Memorias del presente. Ensayos sobre juventud, violencia y horizonte democrático* (págs. 20-37). (Compilación de textos ganadores del primer concurso nacional de ensayos) Lima: LUM, Ministerio de Cultura.
- Reátegui, F., Barrantes, R., & Peña, J. (2012). *Desapariciones forzadas y derechos de las víctimas: la respuesta humanitaria a las demandas de verdad, justicia y reparación*. Lima: IDEHPUCP, Fundación Konrad Adenauer.
- Remy, M. I. (1991). Los discursos sobre la violencia en los andes. algunas reflexiones a propósito de Chiaraje. En E. Urbano, & M. Lawer (eds.), *Poder y violencia en los andes* (págs. 261-276). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Reynoso, J. C. (1986). *Teoría, historia y crítica de la antropología cognitiva*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires.
- Riva Agüero, J. (1965). *Caracter de la literatura peruana*. Lima: PUCP.
- Rosaldo, R. (2000). *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Ecuador: Abya - Yala.

- Rosemberg, F. (2013). *Antropología de la violencia en la ciudad de México: familia, género y emociones*. México: INAH.
- Rostworowski, M. (1995). *La mujer en el Perú prehispánico*. Lima: IEP.
- Rubin, G. (1996). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. En M. Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (págs. 35-96). México: Universidad Nacional Autónoma de México, PUEG.
- Ruiz-Bravo, P. (2001). *Sub-versiones masculinas. Imágenes de los varones en la narrativa joven*. Lima: Flora Tristán.
- Ruiz-Bravo, P., & Portocarrero, G. (2001). Enfrentados al patrón: una aproximación al estudio de las masculinidades en el medio rural peruano. En S. López Maguiña, G. Portocarrero, & Otros (eds.), *Estudios culturales. Discursos, poderes y pulsiones* (págs. 211-231). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Salgado Velázquez, A., & Alvarado, R. I. (2018). ¡Ese sí es un hombre... es de trabajo! Identidades masculinas en camaroneros de Mazatlán. En N. Fuller, *Difícil ser hombre. Nuevas masculinidades latinoamericanas* (págs. 63-83). Lima: FE-PUCP.
- Salguero, M. A. (2014). *Identidad masculina. Elementos de análisis en el proceso de construcción*. México: UNAM, FES Iztacala.
- Sánchez, M. (2015). *El horror olvidado. Memoria e historia de la violencia en Ayacucho, Perú (1980-2000)*. Tesis Doctoral. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Scott, J. (1990). El género, una categoría útil para el análisis histórico. En J. Amelang, & M. Nash, *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació.
- Secretaría Nacional de Juventudes (SENAJU). (2019). *Informe nacional de las juventudes en el Perú 2018-2019*. Lima: SENAJU.
- Segato, R. L. (2014). El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. *Estudios Feministas, Florianópolis, II(22)*, 593-616.
- Serrano Santos, M. L. (2015). 'Soy de los dos lados, a la mitad me quedo'. Estilos de vida en Jóvenes indígenas urbanos de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. *Cuicuilco, 22(62)*, 149-173.
- Sfeir Younis, L. (2014). De actos e identidades: la homosexualidad en la construcción de la Modernidad. *Corpo Grañas, Estudios de y desde los cuerpos(1)*, 79-92.

- Silva Santisteban, R. (2018). *Mujeres y conflictos ecoterritoriales. Impactos, estrategias, resistencias*. Lima: AIETI, DEMUS, Flora Tristan, CNDDHH.
- Sobrevilla Perea, N. (2012). Ciudadanos en armas: el ejército y la creación del Estado, Perú (1821-1861). En J. C. Varavaglia, J. Pro Ruíz, & E. Zimmermann (eds.), *Las fuerzas de guerra en la construcción del Estado: América Latina, siglo XIX* (págs. 161-182). Rosario: Protohistoria Editores, State Building in Latin America.
- Spalding, K. (1972). *De indio a campesino*. Lima: IEP.
- Spalding, K. (1984). *Huarochiri: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.
- Stern, S. (1982). *Peru's Indian People and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Strocka, C. (2008). *Unidos nos hacemos respetar. Jóvenes, identidades y violencia en Ayacucho*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, UNICEF.
- Tecla, A. (1995). *Antropología de la violencia*. México: Taller Abierto.
- Terrazas Merino, M. (2008). Jóvenes quechuas del ayllu Chari, La Paz, Bolivia: identidad, globalización, imaginarios y bienes culturales. En M. L. Pérez Ruíz (ed.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina* (págs. 141-160). México: INAH.
- Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
- Theidon, K. (2009). *Reconstrucción de la masculinidad y reintegración de excombatientes en Colombia*. Colombia: Serie Working Papers FIP, N° 5.
- Turner, M. (2006). *Republicanos andinos*. Lima: IEP; CBC.
- Turner, M. (2009). Genealogías peruanas de historia y nación. En P. Sandoval (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina* (págs. 419-460). Lima: IEP, SEPHIS.
- Toche Medrano, E. (2008). *Guerra y democracia. Los militares peruanos y la construcción nacional*. Lima: DESCO, CLACSO.
- Todorov, T. (1987). *La conquista de América. El problema del otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Turner, V., & Bruner, E. (1986). *The Anthropology of Experience*. Chicago: Illinois.
- Uceda, R. (2019). *Muerte en el Pentagonito* (Segunda ed.). Lima: Planeta.

- United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC). (2015). *Perú. Monitoreo de cultivos de coca 2014*. Lima: UNODC.
- Urrutia, J. (1994). *La diversidad huamanguina: tres momentos en sus orígenes*. Lima: IEP.
- Valcárcel, L. E. (2006). *Tempestad en los Andes*. Lima: Universitaria Latina.
- Vargas, M. N. (1916). *Historia del Perú independiente*. Lima: Imprenta Artística. Tomo VII.
- Vásquez del Aguila, E. (2014). The early years: becoming a man and masculine capital. En *Being a man in a transnational world: the masculinity and sexuality of migration* (págs. 65-88). New York: Routledge.
- Velásquez Silva, D. V. (2018). Indios, soldados sin patria: la conscripción militar en el Perú durante el siglo XIX. En *Líneas Generales*, I(2), 56-72.
- Vergara, A. (2010). *La tierra que duele de Carlos Falconí: cultura, música, identidad y violencia en Ayacucho*. Ayacucho: UNSCH.
- Vergara, A. (2013). *Etnografía de los lugares. una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad. primera edición*. México: Navarra.
- Vich, V. (2003). *Borrachos de amor: las luchas por la ciudadanía en el cancionero popular peruano*. Japón: The Japan Center for Area Studies, IEP.
- Villegas Páucar, S. A. (2019). *Estado de violencia, oficiales y tropa en las zonas de emergencia, Ayacucho 1980-2000*. Tesis de Doctorado en Historia. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Vizcarra Castillo, S. I., & Heuser, C. (2019). Los Estados en los márgenes: soberanía y gubernamentalidad en el principal valle cocalero peruano. *Sociologías, Porto Alegre*(52), 164-190.
- Volio, R. (2008). *Género y cultura en la planificación del desarrollo*. Lima: Fundación Canaria para el Desarrollo Social.
- Wachtel, N. (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Walker, C. (2015). *La rebelión de Tupac Amaru* (2da ed.). Lima: IEP.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis del sistema mundo*. México: Siglo XXI.
- Weber, M. (1944). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología contemporánea*. México: FCE.

Wolf, E. (2002). Ciclos de la violencia: la antropología de la paz y la guerra. En W. Jacorzynski (coord.), *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*. México: CIESAS-Porrúa.

Zapata, A., Pereyra, N., & Rojas (eds.), R. (2008). *Historia y cultura de Ayacucho*. Lima: IEP, UNICEF.

Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.

ANEXO

a) Matriz de Consistencia:

Tema	Preguntas	Objetivos	Hipótesis	Variables
<p>Qaris, machos y cachacos: masculinidades de los jóvenes acuartelados posguerra en Ayacucho</p>	<p>Pregunta General ¿Cuál es la situación socio-económica de los adultos mayores en el Centro Poblado de Rancho?</p> <p>Pregunta Especifica ¿Qué masculinidades poseen los jóvenes acuartelados en una sociedad posguerra en Ayacucho?</p> <p>¿Cuáles son las relaciones de poder que se tejen entre la masculinidad hegemónica institucional frente a las masculinidades cuestionadas?</p> <p>¿Cómo el conflicto armado interno ha modificado, reforzado o cambiado la masculinidad de los jóvenes acuartelados de Ayacucho?</p>	<p>Objetivo General: Comprender la construcción de masculinidades y las formas de ser hombre-militar situado en un campo de poder que margina a otras formas de masculinidad en los jóvenes del servicio militar voluntario del cuartel Fuerte Los Cabitos en Ayacucho, sociedad posguerra.</p> <p>Objetivos Específicos: Conocer el proceso de construcción de masculinidades al interior del cuartel rastreando las formas de despegarse de ser hombres civiles (qaris, machos y hombres) para convertirse en hombres militares (cachaco y soldado). Describir los tipos de masculinidades que poseen los jóvenes acuartelados en una institución fundante, androcéntrica en contextos de posguerra. Analizar las relaciones de poder entre las masculinidades subalternas y la hipermasculinidad militar en los jóvenes acuartelados en Ayacucho.</p>	<p>Los jóvenes acuartelados para llegar a ser un militar modifican su masculinidad inicial mediante rituales, mandatos sociales de género, homosocialización y feminización del subalterno. Se someten a una pedagogía de la violencia que reprime los sentimientos para pensarse como militar potencial enarbolando la virilidad, fuerza, desempeño sexual, agresividad y riesgo. Los jóvenes del Servicio Militar Voluntario producen un marco simbólico de poder y autoridad que legitima las relaciones de subalternidad tras la reiteración del marco normativo del Ejército. La existencia de masculinidades subalternas mediadas por raza, clase y etnia, producen andamiajes simbólicos que justifican la necesidad de una hipermasculinidad del prototipo militar. Además, el conflicto armado interno juega un papel fijador de su identidad masculina como héroes, defensores de la patria normalizando prácticas violentas y misóginas en la actualidad.</p>	<p>Variable intervinientes</p> <p>a. Masculinidad militar</p> <p>Variable dependiente</p> <p>b. Producción de masculinidades</p> <p>c. Relaciones de poder</p> <p>d. Normalización de la Violencia</p>

b) Matriz metodológica:

Indicadores	Metodología	Técnicas e Instrumentos
<p>Interviniente:</p> <p>A. Masculinidad militar.</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Mandatos sociales de género 2. Patriotismo al Estado-Nación 3. Homosocialización 4. Ritualidad excesiva 5. Feminización del subalterno <p>Dependiente:</p> <p>B. Producción de masculinidades</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Etnia 2. Raza 3. Clase 4. educación <p>A. Relaciones de poder</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Dominación 2. Alianza y complicidad entre pares 3. Marginación <p>B. Normalización de la violencia</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Pedagogía de la violencia 2. Identidad heroica posconflicto 3. Micro militarización de la vida 	<p>Como parte de la estrategia metodológica, me propongo hacer un acercamiento etnográfico, concibiendo la etnografía como investigación antropológica y un ejercicio político, descrita como “estar ahí” (Geertz, 1989). Una etnografía reflexiva y multilocal, donde el sujeto es un agente histórico y político, por lo tanto, la producción etnográfica como herramienta de ejercicio político en el cual negociamos e dialogamos significados. A su vez, como experiencia vivida producto de la interacción con los sujetos sociales, pues al explorar sus significados de las “vivencias inscritas en el cuerpo y la memoria” ayudan a comprender de manera más cercana (Turner & Bruner, 1986). También se hará uso del método cualitativo que permite obtener respuestas profundas y detalladas sobre cómo piensan y sienten las personas que están siendo estudiadas. El método cualitativo descansa en la base de los datos etnográficos. Es producto de una interacción cara a cara que ofrece información significativa para un estudio a profundidad.</p>	<p>Observación participante: esta técnica permite, sistemáticamente, conocer eventos, comportamientos y hechos en el escenario social elegido para ser estudiados, para así obtener datos concluyentes de los hechos que se presentan en el tema de investigación.</p> <p>Entrevista: es otro aspecto técnico orientada a rescatar aquellos temas en ambigüedad, temas de relevancia con un conjunto de preguntas secuenciales q tiene por finalidad fortalecer los temas más débiles y tener información de primera mano.</p> <p>Historias de vida: Esta técnica nos ayudará a conocer a profundidad la experiencia de vida, y centrarse en aspectos particulares de una persona vista como trayectoria de vida, como proceso de aprendizaje.</p> <p>Instrumentos:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Guía observación participante • Guía entrevista semi-estructurada • Guía de historias de vida • Diario de campo • Grabaciones y, • Registro fotográfico

Guía de observación participante

Tema: Qaris, machos y cachacos: construcción de masculinidades en jóvenes acuartelados posguerra en Ayacucho.

Unidad de observación 01: el escenario

Aspectos a observar:

- Escenario: cuarto de visita, ceremonia de entrega de armas cuartel Domingo Ayarza; discoteca “las brujas” Ayacucho.
- Actores en el escenario.

Unidad de observación 01: el escenario	
Aspectos a observar	Referentes empíricos
Lugar del escenario	Características del local donde se ubica los jóvenes acuartelados en el cuarto de visita, ceremonia de entrega de armas y la discoteca “las brujas” (viviendas, concurrentes forma general, ventanas, puertas, símbolos, patio, ruido etc.)
Los actores	<ul style="list-style-type: none"> • Vestimenta: accesorios personales, uso de uniforme, arreglo del cuerpo. • Sexo • Edad • Rango • Características raciales • Tamaño y aspecto • Porte • Posturas • Descripción de los rostros (la mirada) • Lenguaje para verbal (el volumen, la entonación, la claridad, el timbre de voz, la velocidad del habla, el tiempo de habla, las pausas y silencios, los énfasis, articulación, pronunciación, repetición/muletillas) • Lenguaje corporal: (gestos corporales, expresiones faciales, movimientos de manos) • Formas y modos de actuar (performance)

Unidad de observación 02: la interacción

Aspectos a observar:

Trato entre actores

Ejercicio de poder

Sanción y humillación

Unidad de observación 02: la interacción	
Aspectos a observar	Referentes empíricos
Trato entre actores	Situaciones en las que se interactúa Cómo se dirige los soldados a sus superiores y viceversa cómo se dirige un soldado proveniente de la zona rural hacia otro soldado urbano y viceversa
Ejercicio de poder	Toma de decisiones Quién da órdenes y quién obedece, (qué tipo) Cómo se toman las decisiones Competencia entre pares Permisos y restricciones
Sanción y humillación	Resolución de conflictos por desobediencia Falta de respeto, quejas Peleas Humillación
Relacionamiento con las mujeres	Formas de interacción Formas de conquista a las mujeres Reacciones de las mujeres (aceptación o rechazo)

Guía de entrevista para jóvenes acuartelados

Datos generales

Nombre o chapa de combate: _____

Edad: _____

Fecha y lugar de nacimiento: _____

Estado civil:

Soltero () Conviviente () Casado () Separado ()

Grado de instrucción: _____

Actividad laboral antes de ingresar al cuartel: _____

Con quiénes vivía: _____

Tiene hijos/as: No () Sí () Cuántos: _____

Distrito donde vivió antes de ingresar al cuartel: _____

Distrito donde creció: _____

Actividades de tiempo libre o pasatiempos antes de ingresar al cuartel:

Sobre la(s) masculinidad(es) iniciales

1. ¿Qué aprendió en casa sobre cómo debía ser un hombre?, ¿qué más aprendió? ¿Hay alguna otra cosa que recuerde sobre el trato que le daba su padre a su madre? ¿Cómo trataba su padre a su madre?
2. ¿En el grupo de amigos, usted era líder, seguidor o se excluía?, ¿por qué? ¿qué hacían en grupo? ¿algo más?
3. ¿Se sintió alguna vez discriminado o despreciado? ¿Por qué?, ¿a qué se debió?
4. ¿Cuáles son sus obligaciones como hombre?, ¿puede mencionar algunas otras? ¿Dónde las aprendió? ¿Está de acuerdo con sus obligaciones como hombre?, ¿por qué?
5. ¿Hubo en algún momento de su vida, un hecho que lo hizo sentirse más hombre? (riesgo, violencia, uso de alcohol o drogas, etc.) ¿Cuál?, ¿por qué?, ¿cómo se sintió?
6. ¿Qué opinión o imagen tiene de sí mismo?, ¿por qué cree eso?
7. Para usted, ¿cómo debe ser un hombre?, ¿por qué?
8. ¿Qué espera, esperaba, o esperaría de su mujer? ¿Qué hubiera querido hacer con ella? ¿Qué siente o sentía por ella? ¿La quería, la amaba? ¿Alguna mujer le hizo pasar algún mal rato? ¿Qué hizo en ese caso? ¿Cómo cree que deben ser las mujeres? ¿Qué tipo de mujer desea o le parece ideal?
9. ¿Cómo calificaría su desempeño sexual?, ¿por qué?

Producción de masculinidades en el cuartel

1. Antes de ingresar al cuartel ¿Cómo te imaginabas al hombre militar?
2. ¿Cuáles son características que cambiaste para convertirte en militar en la vida acuartelada?
3. ¿Qué calificativos/apelativos utilizas para referirte a tus subalternos cuando los sancionas? ¿Por qué es importante tener voz de mando o tener los huevos bien rayados?
4. ¿Cómo actuarían, si a tus reclutas les tratarías y les ordenarías sin rigor, sin ánimo, y sin groserías? ¿cómo te calificarían?
5. ¿Qué características posee un buen militar? ¿Cuántos llegan a serlo? ¿A quién se le llama cachaco? ¿Qué riesgos se pasa para serlo?
6. Según en desempeño en el cuartel ¿Qué tipos de militares hay? ¿Cuáles son sus características? ¿Quién posee mayor poder? ¿A quiénes se les margina?
7. ¿Cómo se comportan los militares que proceden de la zona rural? ¿y de la zona urbana? ¿Cuándo se les acepta/sanciona su comportamiento? ¿Cómo es la relación entre ambos grupos?
8. ¿Qué actividades militares son importantes para obtener la aprobación de los superiores? ¿Por qué es importante tener alianzas entre promos? ¿y con superiores?
9. ¿A quiénes (militares) se les trata como mujeres? ¿Qué privilegios/ castigos tiene? ¿Qué prácticas consideraría como homosexuales?
10. ¿Qué opina las personas de tu familia/barrio sobre tu servicio militar voluntario? ¿Cómo te tratan? ¿sientes que te respeta? ¿por qué?
11. Después de la violencia política ¿Cómo consideras la participación de los militares en Ayacucho? ¿por qué?

ACTA DE SUSTENTACION DE TESIS -MODALIDAD VIRTUAL

En la ciudad de Ayacucho, siendo las 9:05 a.m. del día lunes 20 de junio del 2022, se reúnen en la sala virtual previamente fijada, los miembros del jurado de evaluación, bajo la dirección del Dr. Oscar Juan Roque Siguas (presidente) los docentes: Dr. Néstor Godofredo Taípe Campos, (Miembro) Mg. Filomeno Alejandro Peralta Izarra (Miembro), Mg. Mariano Aronés Palomino (Miembro). Dr. Lurgio Gavilán Sánchez (Asesor) y el secretario docente Mg. Juan B. Gutiérrez Martínez, encargados de la recepción, calificación y sustentación de la tesis presentado por el Bach. **José RAMOS LÓPEZ**, titulada: “**Qaris, machos y cachacos: masculinidades de los jóvenes acuartelados posguerra en Ayacucho**”; con la cual pretende optar el título profesional de licenciada en antropología social. Verificado el quórum reglamentario, el presidente del jurado solicita al secretario docente de lectura a la **RESOLUCIÓN DECANAL N.º 312-2022-UNSCH-FCS/D** de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos del Plan de Estudios Reajustado de 2004 de la Escuela Profesional de Antropología Social. Culminada la lectura, el presidente del jurado autoriza que el bachiller inicie con la sustentación, concediéndole veinte minutos para tal fin.

Concluida la exposición se inicia con la ronda de preguntas de parte de los jurados, inicia el Mg. Filomeno Peralta Izarra, luego el Mg. Mariano Aronés palomino y el Dr. Godofredo Taípe Campos (miembros). Finalmente, puntualiza algunos aspectos el Dr. Lurgio Gavilán Sánchez (Asesor).

Finalizada la ronda de preguntas, el presidente del jurado invita al tesista y el público asistente abandonen la sala para la deliberación y emitir la calificación correspondiente. El secretario docente recepciona vía correo electrónico las hojas de calificación de acuerdo al siguiente detalle: Mg. Filomeno Peralta Izarra (15), luego el Mg. Mariano Aronés Palomino (18), y el Dr. Godofredo Taípe Campos (16).

El resultado final, aprueba por unanimidad con la nota promedio de dieciséis (16). El presidente del jurado informa a la sustentante el resultado de la calificación y le hace llegar las felicitaciones que corresponden.

El acto académico concluye a las 10.40 a. m. firmando en señal de conformidad el presidente del jurado y el secretario docente.


UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN
CRISTÓBAL DE HUAMANGA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Dr. Oscar J. Roque Siguas
DECAÑO(e)



Juan B. Gutiérrez Martínez

Secretario docente



UNSCH

FACULTAD DE
CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA PROFESIONAL DE
ANTROPOLOGIA SOCIAL

Docente
Instructor de Turnitin

CONSTANCIA DE ORIGINALIDAD

N° 03-2022-EPAS/FCS/UNSCH

1. Referencia: **MEMORANDO N° 562-2022-UNSCH/FCS-D** De fecha: **05/07/2022**
2. Apellidos y nombres del investigador: **JOSE RAMOS LOPEZ** DNI N° **47738994**
3. Escuela Profesional: **ANTROPOLOGÍA SOCIAL**
4. Facultad: **CIENCIAS SOCIALES**
5. Tipo de trabajo académico evaluado: **Tesis Profesional (LICENCIATURA)**
6. Título del trabajo académico: **“QARIS, MACHOS Y CACHACOS: MASCULINIDADES DE LOS JÓVENES ACUARTELADOS POSGUERRA EN AYACUCHO”**
7. Software de similitud: **TURNITIN**
8. Fecha de recepción: **05/JULIO/2022**
9. Fecha de evaluación: **05/JULIO/2022**
10. Porcentaje de similitudes. **16 (DIECISÉIS) %**
11. Evaluación de originalidad.

Porcentaje de originalidad	Resultado
* 16 (DIECISÉIS) %	** APROBADO

* *Consignar el porcentaje de similitud*

** *Consignar APROBADO si se encuentra dentro del rango de porcentaje establecido o DESAPROBADO si excede el porcentaje permisible de similitud.*

Ayacucho, 05 de julio de 2022.



Firmado digitalmente por:
SOSA BITULAS Lucio
Alberto FIR 01200937 hard
Motivo: Soy el autor del
documento
Fecha: 05/07/2022 22:12:20-0500

Qaris, machos y cachacos: masculinidades de los jóvenes acuartelados posguerra en Ayacucho

por José Ramos López

Fecha de entrega: 05-jul-2022 07:45p.m. (UTC-0500)

Identificador de la entrega: 1867080713

Nombre del archivo: TESIS_JOSE_RAMOS_LOPEZ.pdf (1.59M)

Total de palabras: 58515

Total de caracteres: 316327

Qaris, machos y cachacos: masculinidades de los jóvenes acuartelados posguerra en Ayacucho

INFORME DE ORIGINALIDAD

16%

INDICE DE SIMILITUD

16%

FUENTES DE INTERNET

2%

PUBLICACIONES

4%

TRABAJOS DEL ESTUDIANTE

FUENTES PRIMARIAS

1	ojs2.utp.edu.co Fuente de Internet	5%
2	repositorio.cultura.gob.pe Fuente de Internet	3%
3	revistas.unsch.edu.pe Fuente de Internet	3%
4	hdl.handle.net Fuente de Internet	1%
5	tesis.pucp.edu.pe Fuente de Internet	1%
6	Submitted to Pontificia Universidad Catolica del Peru Trabajo del estudiante	<1%
7	pt.scribd.com Fuente de Internet	<1%
8	jobrame.blogspot.com Fuente de Internet	<1%

9	cybertesis.unmsm.edu.pe Fuente de Internet	<1 %
10	Submitted to Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) - Sede Ecuador Trabajo del estudiante	<1 %
11	www.pacarinadelsur.com Fuente de Internet	<1 %
12	eprints.ucm.es Fuente de Internet	<1 %
13	www.idl.org.pe Fuente de Internet	<1 %
14	juventud.gob.pe Fuente de Internet	<1 %
15	dokumen.pub Fuente de Internet	<1 %
16	www.flacso.ec Fuente de Internet	<1 %
17	www.clubensayos.com Fuente de Internet	<1 %
18	biblioteca.clacso.edu.ar Fuente de Internet	<1 %
19	Submitted to Universidad Nacional de Colombia Trabajo del estudiante	<1 %

20	documentop.com Fuente de Internet	<1 %
21	liminar.cesmecca.mx Fuente de Internet	<1 %
22	defensaidl.org.pe Fuente de Internet	<1 %
23	boap.uib.no Fuente de Internet	<1 %
24	www.pucp.edu.pe Fuente de Internet	<1 %
25	www.crim.unam.mx Fuente de Internet	<1 %
26	lanic.utexas.edu Fuente de Internet	<1 %
27	es.scribd.com Fuente de Internet	<1 %
28	www.tramiteperu.com Fuente de Internet	<1 %
29	Jesús Hidalgo Campos. "Chapter 30 Is Soccer Just for Machos?: The Construction of Masculinity in Contemporary Peruvian "Kick-Lit" Stories and "Kick-Flicks"", Springer Science and Business Media LLC, 2020 Publicación	<1 %

30	ene-enfermeria.org Fuente de Internet	<1 %
31	repositorio.concytec.gob.pe Fuente de Internet	<1 %
32	1library.co Fuente de Internet	<1 %
33	www.researchgate.net Fuente de Internet	<1 %
34	www.scielo.org.ar Fuente de Internet	<1 %
35	sedici.unlp.edu.ar Fuente de Internet	<1 %
36	www.casafrica.es Fuente de Internet	<1 %
37	Submitted to Universidad Sergio Arboleda Trabajo del estudiante	<1 %
38	Submitted to University of the Philippines - Main Library Trabajo del estudiante	<1 %
39	cybertesis.uach.cl Fuente de Internet	<1 %
40	www.pasa.cl Fuente de Internet	<1 %

41	Manuela Belén Calvo. "Masculinidades y feminidades en la música metal", Con X, 2020 Publicación	<1 %
42	Submitted to University of North Texas Trabajo del estudiante	<1 %
43	biblio.unibe.ch Fuente de Internet	<1 %
44	www.ts.ucr.ac.cr Fuente de Internet	<1 %

Excluir citas Activo
Excluir bibliografía Activo

Excluir coincidencias < 30 words