

Orgullosos del pasado: historia e identidad revisada a través de masculinidades

José Ramos López

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho (Perú)

runayraq@hotmail.com

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 más aun estando a portas del bicentenario de la batalla de Ayacucho, que selló la independencia del Perú en 1924. La construcción de la narrativa histórica, desde la voz masculina, ha generado una forma particular de interpretar los hechos pasados en el marco de destacar una masculinidad regional. Joan Scott (1990) advertía que el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Es decir, históricamente la constitución de las relaciones de género se convierte en sentidos fundantes adquiriendo una incuestionabilidad por el paso del tiempo; y coadyuva a las construcciones de identidades genéricas subjetivas.

La socialización de los imaginarios en torno a la masculinidad encuentra en la historia una fuente constante de moldear una forma de ser hombre, en tanto, sea revisitada sin el componente crítico. El cumplimiento de la norma disciplina la forma de una masculinidad hegemónica, a razón de la existencia de dispositivos culturales basado en la reiteración de la norma (Butler, 2007). 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 son las preguntas que guían el presente escrito.

Explorar el pasado desde los aportes teóricos de las masculinidades permite visibilizar aquellas razones, hechas tradiciones, que justifican comportamientos como la violencia y la dominación masculina dentro del imaginario social ayacuchano; que son las razones recurrentes en los casos de feminicidios y violencia contra la mujer (Fuller, 1997). Según el reporte del programa AURORA¹ para abril de 2023 registra 2475 casos, de las cuales 207 corresponden a Ayacucho. Entonces, rastrear los bolsones tradicionales de las masculinidades permitirá comprender las razones de cómo se construyen y moldean una masculinidad en nombre de la tradición e identidad histórica; así poder proponer nuevas formas de masculinidades alternativas, caracterizados por el componente crítico y transformador a fin de la construcción de una sociedad más equitativa, diversa y digna.

¹ Programa Nacional para la Prevención y Erradicación de la Violencia contra las Mujeres e Integrantes del Grupo Familiar – AURORA.

Breve descripción de Ayacucho

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 coca 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 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.

Imaginar la masculinidad del pasado prehispánico

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. Por su parte, 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.

En Ayacucho, desde inicios del siglo XX, la clase social de la élite gamonalista estableció un discurso reivindicativo de las cualidades de los hombres de las culturas prehispánicas para así construir una identidad en el marco del centenario de la batalla de la Pampa de Ayacucho, acaecido el 09 de diciembre de 1824, hecho que marcó la independencia del Perú (Aldana y Pereyra, 2022). Dentro de las características, se enfatiza en atributos ligados a una masculinidad hegemónica que exalta cualidades diferenciadas a las mujeres como la fuerza, resistencia y rebeldía. En otras palabras, se genera un discurso de masculinidad como un proyecto político regional, puesto que entiende 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.”* (Connell, 2003, p. 72). Así la configuración histórica festiva del centenario de la independencia posibilitó pensar no solamente la identidad, sino la masculinidad heredada por los hombres del pasado para revitalizarlas como un proyecto futuro.

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 Pikimachay² 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, textilera 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.

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 (Rostworowski, 2007). 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 Pachacútec 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

² Ubicada a 30 minutos de Ayacucho, en el distrito de Pacaycasa, provincia de Huamanga, región de Ayacucho.

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, Pachacútec 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 (Fiesta de Vilcas) 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 (Lamas, 1996). 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 festivos 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 sicología 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 la resistencia.

La masculinidad colonizada

Las masculinidades prehispánicas estaban ligadas con la cosmovisión indígena, resaltando la comunalidad, la competencia entre pares de un grupo parental extenso (ayllus), la conexión con las deidades tutelares llamadas *Apus*. Dichas masculinidades 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, religión y la razón, tras largos periodos de colonialidad. Las relaciones de poder que se tejen sobre las masculinidades existentes en una sociedad y su respectiva jerarquización han sido trabajadas por 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.

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, eurologo-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 alma³. Pero, a fin de cuentas, un hombre sometido y subordinado a la masculinidad hegemónica española. Así, la colonización operaba bajo los términos de crear un nuevo orden de género vertical donde el hombre blanco estaba situado en la cúspide, a semejanza de Dios, mientras que los otros hombres ocupaban de acuerdo a la pigmentación racial a tal punto de considerarse hombres salvajes y sodomitas. La masculinidad colonizada hace referencia a las prácticas de sometimiento para producir masculinidades subalternas, controladas bajo dispositivos coercitivos en el marco de la religión de ser hombre de fe y civilizado.

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

³ 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.

específica. En el caso de las mujeres, Mama Oclo 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 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 la episteme 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 tamices 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).

En consecuencia, las manifestaciones de masculinidad de los pueblos indígenas de la zona andina y amazónica de Ayacucho, son calificadas por la clase letrada como infantiles, sufrientes, degradadas por la explotación y el alcohol. Para ello, el Estado decimonónico planteó como política de género limpiar los caracteres masculinos considerados como residuales de las poblaciones indígenas mediante la educación y el servicio militar.

La masculinidad patriótica como proyecto del Estado-nación

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 apolíticas, sin conciencia 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 de 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 Ayacucho⁴. 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 definatorios 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 relacionalmente 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.

Por otro lado, el servicio militar fue una política de género basado en la especialización de hombres patrióticos que posean una hipermasculinidad (Ramos, 2022), configurada después de perder la guerra con Chile en 1884. 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 guiada 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

⁴ 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.

como parte de un paquete de acciones que coadyuven al proyecto modernizador destinado principalmente para las poblaciones andinas, amazónicas y afroperuanas.

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 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 Portocarrero (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 criolla⁵. 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, 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.

Conclusiones

Ayacucho, una región que posee una población de más de medio millón de personas, con presencia de una diversidad cultural y pueblos indígenas tales como quechuas, ashaninkas y matsigenkas; cuenta con una larga historia, que en las fechas festivas de conmemoración suscita debates en torno al sentido de pertenencia y las proyecciones a futuro. En ellas, la masculinidad es un elemento clave para comprender las piedras angulares en las que se

⁵ 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.

sostiene la identidad ayacuchana donde la lectura del pasado es vista como una mina que permite al imaginario colectivo reforzar el ser y hacerse hombre ayacuchano.

En especial, se describió cómo la selección de determinadas características de la masculinidad hegemónica prehispánica, son exaltadas e idealizadas como la fuerza, resistencia y rebeldía; convirtiéndose en una tradición socializada y heredada de generación en generación mediante la educación convencional. Además, en contraria, la existencia de la masculinidad colonizada, entendida como aquel régimen de dominación violenta y sometimiento cuyo resultado produce masculinidades subalternas fundadas en la instauración de la colonia; permite mayores presupuestos de deslegitimación de las masculinidades indígenas con discursos racistas y pigmentocráticos. Por último, la consolidación de un proyecto de género del Estado-nación moderno de moldear masculinidades patrióticas mediante la educación y el servicio militar. Estos dispositivos de conversión tienen la finalidad de transformar al 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.

Los acontecimientos posteriores como el conflicto armado interno, y la reciente conflictividad viene generando procesos de radicalización del discurso y normalizando prácticas violentas, que se extienden a la vida cotidiana y sirven como fundamentos para legitimar una masculinidad hegemónica que exalta la violencia, la fuerza y la dominación masculina. Es necesario, repensar los contenidos históricos y la forma de cómo se transmiten puesto que los actos conmemorativos de fechas emblemáticas tienden a reproducir arquetipos de género, que sin la lectura crítica y reflexiva, legitima comportamientos violentos hasta asociarse con la identidad del hombre, como paradigma regional.

Referencias bibliográficas

- Adorno, R. (1986). *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press. <https://n9.cl/bhdpj>
- Aldana, R. S., y Pereyra Chávez, N. E. (2022). *Regiones vivas y activas. Nudos y fundamentos del Perú contemporáneo*. Lima: Ministerio de Cultura - Proyecto Especial Bicentenario de la Independencia del Perú. <https://n9.cl/uodt3>
- Benedict, R. F. (1967). *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Sudamericana. <https://n9.cl/96a19>
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. Feminismo y a subversión de la identidad*. España: Paidós. <https://n9.cl/sqw9z>
- Connell, R. (2003). *Masculinidades*. México: PUEG-UNAM. <https://n9.cl/eb9ur>
- Fuenzalida, F. (1970). La estructura de la comunidad de Indígenas tradicionales. El campesino en el Perú. *Perú Problema*(3), 16-104. <https://n9.cl/uq5dm>
- Fuller, N. (1997). *Identidades masculinas. Varones de la clase media en el Perú*. Lima: PUCP. <https://n9.cl/oonlv>

- Fuller, N. (2001). *Masculinidades: cambios y permanencias: varones de Cuzco, Iquitos y Lima*. Lima: FE-PUCP. <https://n9.cl/cvb9d>
- Godelier, M. (1986). *La producción de grandes hombres: poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal. <https://n9.cl/8vsc9>
- Isbell, B. J. (2005). *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. <https://cbc.org.pe/producto/para-defendernos-ecologia-y-ritual-en-un-pueblo-andino/>
- Lamas, M. (1996). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG. <https://n9.cl/u1rr8>
- Mead, M. (1962). *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Buenos Aires: Paidós. <https://n9.cl/f03f>
- 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). <https://n9.cl/c8iaf>
- Méndez, C. (2014). *La república plebeya. Huanta y la formación del Estado peruano, 1820-1850*. Lima: IEP. <https://n9.cl/t8hv0>
- Navarro del Águila, V. (1983). *Las tribus de Ancku Wallock*. Lima: Atusparia. <https://n9.cl/k1awq>
- O'phelan, S. R. (2012). *Un siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia 1700-1783*. Lima: IFEA, IEP. <https://n9.cl/suhpmz>
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos. <https://n9.cl/8hkuw>
- Paz, O. (1992). *El laberinto de la soledad*. México: FCE. <https://n9.cl/tf9mo>
- Quijano Obregón, A. (1965). El movimiento campesino peruano y sus líderes. *América Latina*(8), 43-65. <https://n9.cl/fjemi>
- Ramos López, J. (2022). *Qaris, machos y cachacos: masculinidades de los jóvenes acuartelados posguerra en Ayacucho*. (Tesis de Licenciatura), Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. <https://n9.cl/29uq3>
- Rostworowski, M. (1995). *La mujer en el Perú prehispánico*. Lima: IEP. <https://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/803>
- Rostworowski, M. (2007). *Estructuras andinas de poder: ideología religiosa y política*. Lima: IEP. <https://n9.cl/q7iz7>
- Ruiz-Bravo, P., y Portocarrero, G. (2001). Enfrentados al patrón: una aproximación al estudio de las masculinidades en el medio rural peruano. En S. López Maguiña, G. Portocarrero, y Otros (eds.), *Estudios culturales. Discursos, poderes y pulsiones* (págs. 211-231). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Scott, J. (1990). El género, una categoría útil para el análisis histórico. En J. Amelang, y M. Nash, *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació. <https://n9.cl/eq2p>
- Segato, R. L. (2014). El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. *Estudios Feministas, Florianópolis, II*(22), 593-616. <https://n9.cl/ukdth>

- Sfeir Younis, L. (2014). De actos e identidades: la homosexualidad en la construcción de la Modernidad. *Corpo Graffías, Estudios de y desde los cuerpos*(1), 79-92. <https://n9.cl/klvjv>
- Spalding, K. (1972). *De indio a campesino*. Lima: IEP. <https://n9.cl/sdk0q>
- Stern, S. (1982). *Peru's Indian People and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press. <https://n9.cl/9m3js>
- Turner, M. (2006). *Republicanos andinos*. Lima: IEP; CBC. <https://n9.cl/7z4x6>
- 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. <https://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/535>
- Todorov, T. (1987). *La conquista de América. El problema del otro*. Madrid: Siglo XXI. <https://n9.cl/noyxa>
- Urrutia, J. (1994). *La diversidad huamanguina: tres momentos en sus orígenes*. Lima: IEP. <https://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/910>
- Vergara, A. (2010). *La tierra que duele de Carlos Falconí: cultura, música, identidad y violencia en Ayacucho*. Ayacucho: UNSCH. <https://n9.cl/kc4e8l>
- Vich, V. (2003). *Borrachos de amor: las luchas por la ciudadanía en el cancionero popular peruano*. Japón: The Japan Center for Area Studies, IEP. <https://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/619>
- Wachtel, N. (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial. <https://n9.cl/lrcb0>