

Apuntes reflexivos sobre el texto *La resistencia simbólica en las haciendas de la sierra sur peruana* de Verónica Giordano. Entre lo imaginario y simbólico en la elucidación de la dominación histórico social

Leandro Romero | UNER

leandroromero78@gmail.com

Resumen

Este trabajo se aboca a la realización de un análisis del texto *La resistencia simbólica en las haciendas de la sierra sur peruana* de Verónica Giordano¹, el cual estudia las posibilidades de resistencia a la forma de dominación oligárquica entre 1895 y 1923, período donde esta adquiere su máxima expresión.

Qué «pueden decir» los sujetos que otrora encarnaron el drama de la dominación, se instala como preocupación de este trabajo. Comprender cómo elaboraban las resistencias los dominados de ayer puede inspirar posibles reflexiones y aperturas teóricas acerca de las resistencias de los sujetos oprimidos.

Las escenas elegidas por Giordano son: el pongo —indígena trabajador gratuito de la casa/hacienda— en tanto que sujeto de acción y resistencia, por un lado; y los alcances de la rebelión Rumi Maqui (1915) como forma de resistencia activa y sus implicancias fundamentalmente a nivel de lo simbólico. Dos resistencias con disímiles capacidades para crear contralegitimidades, analizadas por la autora como respuestas complejas a las violencias cotidianas y opresoras del contexto socio-histórico mencionado.

Asimismo, la autora subraya el valor de la violencia simbólica para la comprensión de cómo o en qué condiciones unos elementos de un proceso social forman parte de una estrategia de resistencia, pudiendo estar encubiertos bajo actos de sumisión. Actos o modos de estar siendo que pueden resultar atractivos y obstructores de

Apuntes reflexivos sobre el texto *La resistencia simbólica en las haciendas de la sierra sur peruana* de Verónica Giordano. Entre lo imaginario y simbólico en la elucidación de la dominación histórico social

Reflections on the text *The Symbolic Resistance of the 'Haciendas' in the Southern Peruvian 'Sierra'* by Verónica Giordano. Between the imaginary and the symbolic in the explanation of socio-historical domination

Páginas 113 a 141 en: *del prudente saber y el máximo posible de sabor* | N° 10, 2018 | ISSN: 1515-3576

la capacidad creadora de la imaginación, o actos que pueden guardar una lógica diferente, acaso contradictoria, que en algún punto creen una contralegitimidad y un contrapoder.

Recuperar el trabajo de Giordano basado en fuentes literarias y antropológicas desde el complejo presente histórico-social, nos habilita a reflexionar sobre las matrices culturales e imaginarias que operaban a comienzos del siglo XX en los procesos de dominación en las haciendas de la sierra sur peruana. Y, a su vez, contribuye a subrayar el potencial analítico de lo imaginario y lo simbólico en tanto que dimensiones fundamentales del trabajo científico sobre lo histórico-social.

Palabras clave: resistencia, contrapoder, imaginario

Reflections on the text *The Symbolic Resistance of the 'Haciendas' in the Southern Peruvian 'Sierra'* by Verónica Giordano. Between the imaginary and the symbolic in the explanation of socio-historical domination

Abstract

This work is devoted to an analysis of the text *The Symbolic Resistance in the Haciendas of the Southern Peruvian Sierra* by Verónica Giordano, which studies the possibilities of resistance to the form of oligarchic domination between 1895 and 1923, a period in which it acquired its full expression.

What the subjects who once incarnated the drama of domination 'can say' is installed as a concern of this work. Understanding how dominated resistances developed yesterday can inspire possible reflections and theoretical openings about the resistances of oppressed subjects.

The scenes chosen by Giordano are: the «pongo» —indigenous free worker of the house / hacienda— as a subject of action and resistance, on the one hand; and the scope of the Rumi Maqui rebellion (1915) as a form of active resistance and its implications fundamentally at the level of the symbolic. Two resistances with dissimilar capacities to create counterlegitimities, analyzed by the author as complex responses to the daily and oppressive violence of the aforementioned socio-historical context.

Likewise, the author emphasizes the value of symbolic violence for the understanding of how or under what conditions elements of a social process are part of a strategy of resistance, and may be concealed under acts of submission. Acts or ways of being that can be attractive and obstructive of the creative capacity of the imagination, or acts that can keep a different logic perhaps contradictory, that at some point create a counterlegitimacy and a counterpower.

Recovering Giordano's work based on literary and anthropological sources from the present historical-social complex, enables us to reflect on the cultural and imagining matrices that operated at the beginning of the 20th century in the processes of domination in the haciendas of the southern Peruvian hills. And, in turn, it helps to highlight the analytical potential of the imaginary and the symbolic as fundamental dimensions of scientific work on social-historical processes.

Keywords: resistance, counterpower, imaginary

Apuntes reflexivos sobre el texto *La resistencia simbólica en las haciendas de la sierra sur peruana* de Verónica Giordano. Entre lo imaginario y simbólico en la elucidación de la dominación histórico social

1. De la resistencia indígena y la violencia simbólica

Las ideas de resistencia y de resistencia simbólica resultan nodales en el estudio *La resistencia simbólica en las haciendas de la sierra sur peruana* de Verónica Giordano, porque se erigen como preocupación central que organiza la lógica textual.

Los sujetos que resisten a la dominación oligárquica en el marco del poder gamonal², son los indígenas³ de la sierra sur peruana con sus arraigadas tradiciones. Las estrategias de resistencia se instituyen en la ambigüedad resistencia/sumisión, haciendo emerger la siguiente pregunta: ¿cómo se daban esas resistencias?

Para la autora, la historia latinoamericana se explica y comprende a partir del sistema de hacienda y del gamonalismo en tanto que ejercicio del poder, modalidades de dominación, explotación y reproducción social. La hacienda hizo a la constitución del Estado Oligárquico y fue la matriz que moldeó la sociedad en sus *dimensiones* e incluso al modo de ser oligárquico. Este consiste en «una forma histórica de ejercicio de dominación política de clase, caracterizada por la concentración del poder en una minoría y la exclusión de la mayoría de la sociedad de los mecanismos de decisión política» (Ansaldi y Giordano, 2016: 509-510).

En este marco, los comportamientos y prácticas de los sectores dominantes y dominados pasaban por esta matriz, que a su vez iría generando contradicciones y ambigüedades históricas en el funcionamiento social. En la dimensión simbólica⁴ se manifestará un paternalismo, es decir, relaciones de protección y amorosas en contraste con diversas violencias. Se trata, como lo indica Giordano (1996), de la ambigüedad de un padre que es protector y castigador a la vez y que, en consecuencia, genera *resistencias* particulares.

Asimismo, la violencia ejercida por los gamonales fue dual: violencia física y simbólica. La violencia simbólica consiste en «todo poder que intenta imponer significaciones, e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza que son el fundamento de ese poder» (Giordano, 1996: 2). Esta definición tomada por la autora del sociólogo Pierre Bourdieu es fundamental en el desarrollo de su análisis. Se trata de:

(...) aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de este. (...) En términos más estrictos, los agentes sociales son agentes conscientes que, aunque estén sometidos a determinismos, contribuyen a producir la eficacia de aquello que los determina, en la medida en que ellos estructuran lo que los determina. (Bourdieu, 1995: 120)

Ahora bien: ¿cómo se construye o tiene lugar y reproduce una violencia simbólica? Precisamente, en esta línea conceptual, decimos que se establece no concibiéndola como tal, es decir, como violencia, acaso naturalizándola o percibiéndola con los recursos cognitivos, simbólicos e imaginarios que un mundo socio-cultural e histórico *violentamente* no ofrece —al tiempo que genera esa misma modalidad de violencia— a partir de ciertas relaciones y significaciones ya instituidas.

Lo cierto es que las ambigüedades en las violencias directa y simbólica plantean a su vez ambigüedades en relación a la sumisión y la resistencia. Giordano (1996) se pregunta entonces, sosteniéndose en Bourdieu, cuándo efectivamente hay resistencia o sumisión en función del comportamiento concreto de los dominados.

A raíz de esta pregunta, interpretamos que se trata de estar atentos a lo que los sujetos concretos e históricos pueden decir, a los indicios de resistencia y sus modos de estar siendo. En un contexto histórico de violencias cotidianas y opresoras, Giordano (1996) plantea, en primer término, que la sumisión se torna atractiva y la capacidad creadora de la imaginación se ve obstruida. Para ilustrar esto toma la elocuente literatura de Arguedas donde los dominados u oprimidos, o sea, los indios, se representan en principio como parecidos a los gusanos. Pero, de repente, el gusano que se

arrastra en aparente-permanente sumisión alcanza a saberse en devenir y sacar de la misma sumisión el saber-poder-simbólico de la conversión en, acaso, mariposa... liberándose. La sumisión al sujeto castigador se trastoca simbólicamente, creando así una modalidad de resistencia basada en un contrapoder.

De esta manera, señala Giordano, surge la posibilidad de conversión o de resistencia, que se comprende a partir de diversos elementos no exentos de ambigüedad en términos de resistencia/sumisión. La autora se pregunta entonces: ¿cómo y cuándo unos elementos forman parte de una estrategia de resistencia, pudiendo estar encubiertos bajo actos de sumisión? Concretamente, el pongo —indígena trabajador gratuito de la casa/hacienda—, en tanto que sujeto de la acción, y las características de la resistencia, por un lado; y los alcances de la rebelión Rumi Maqui de 1915 como forma de resistencia activa y sus implicancias, fundamentalmente, a nivel de lo simbólico, se constituyen en las escenas de dominación que analiza la autora. Se trata de dos sujetos que encarnan el drama de la dominación, cuyas formas de resistencias son comparadas por Giordano (1996) en función de dilucidar la capacidad que tuvieron para crear una contralegitimidad. A esto la autora le suma las prácticas religiosas en sus relaciones con la resistencia simbólica y la dimensión imaginaria, con la intención de alcanzar una comprensión más profunda de la cuestión.

2. Los sujetos concretos, la esperanza, el valor humano y el contrapoder

Esperanza, almas que antes tenían simplemente prohibido hablar ahora gritan y cantan, cuerpos que tenían prohibido pensar discurrean y rompen las ataduras que los aprisionaban. (Freire, 2006: 169)⁵

El análisis de la resistencia de los indígenas peruanos que efectúa Giordano (1996) nos permite pensar en la significación esperanza. Esto, que pareciera irrelevante y arbitrario, a nuestro modo de ver es lo más importante del trabajo de Giordano, porque explica que dejar en evidencia la explotación y las resistencias en la/s historia/s de la humanidad y de América Latina en particular, no tiene que ver con la mera narración de los hechos con absurdas

aspiraciones de ascetismo y objetividad, sino con el compromiso en relación a la construcción teórico-científica y la comprensión humana.

Consideramos que esta es la perspectiva y posicionamiento de Giordano (1996), que a su vez puede extenderse a otras de sus obras en coautoría con Waldo Ansaldi (2016), nos referimos al *Tomo I de América Latina. La construcción del orden*, donde adscriben a la postura de Lucien Febvre, quien sostiene que:

Un historiador que rehúsa pensar el hecho humano, un historiador que profesa la sumisión pura y simple a los hechos, como si los hechos no estuvieran fabricados por él, como si no hubieran sido elegidos por él, previamente, en todos de los sentidos de la palabra «escoger» (y los hechos no pueden no ser escogidos por él) es un ayudante técnico. Que puede ser excelente. Pero no es un historiador. (Febvre, 1993: 179-180)

Si la construcción del mero hecho va en detrimento de la comprensión de lo humano, vale preguntarse si el *hecho* se esperanzó o si se esperanzaron los *sujetos* de carne y hueso en determinadas condiciones socio-históricas donde primaron ciertas instituciones, prácticas, valores, significaciones, relaciones sociales, etcétera.

Otro pensador que nosotros hacemos intervenir porque va por similares andariveles contribuyendo a comprender lo planteado por Giordano, es Paulo Freire, quien no dejó de insistir hasta finales del siglo xx, y aún hoy en la reverberación de su obra, en la preocupación y retorno por/a lo «humano», en su poder de imaginación y creación, y en su historicidad como un nombre de la posibilidad de transformación.

Acordamos entonces, en este contexto, con que lo *humano* es lo que hay que problematizar y enfocar. Es el sujeto en tanto que *ser humano que está siendo*⁶, en devenir, quien hace la historia e imagina sus posibles transformaciones sociales, vale subrayar, sobre la base de o a partir de lo que Cornelius Castoriadis (2007) denominó *imaginario social instituido*⁷.

Creemos que son pertinentes estas claves de lectura que nos ofrecen Paulo Freire y Cornelius Castoriadis a la hora de recuperar y comprender la vigencia del texto de Giordano, sobre todo en lo que respecta a la posibilidad

de pensar la fabricación de lo humano —diverso— y sus componentes imaginarios y simbólicos, o la dimensión simbólico-imaginaria si se prefiere.

Consideramos, entonces, que la propuesta de Verónica Giordano (1996) se asienta en lo simbólico, religioso e imaginario para pensar los sujetos, hechos y acciones desde una perspectiva del contrapoder. Evidencia de esto es la referencia que hace la autora a Eduardo Colombo, aludiendo a cómo la dominación oligárquica logra legitimidad a partir de una estrategia de dominación que consiste en expropiar la capacidad simbólico-instituyente de lo social. Es decir, una minoría dominante se apropia del poder instituyente de lo imaginario utilizando diversos elementos simbólicos para mantener un estado de cosas, un orden determinado en el plano simbólico/material y una obturación de lo imaginario. Así, siguiendo el argumento, la realidad de la opresión se vela al tiempo que ofrece elementos simbólicos de dominación para su contracara, o sea, la constitución de un contrapoder que opone a la violencia simbólica una resistencia también violenta. De esta manera la socióloga llega a afirmar que: «El contrapoder es en consecuencia, el intento por develar la dominación» (Giordano, 1996: 4), para luego agregar una hipótesis de trabajo: «lejos de resignarse a la sumisión, los indígenas de la sierra sur aceptaron el orden establecido dejando filtrar elementos de subversión» (Giordano, 1996: 4). Afirmación donde subyace para nosotros una «estrategia intelectual» (Martuccelli, 2007: 19) de estudio del individuo en el orden de los procesos de subjetivación y dominación en el que el mismo individuo deviene sujeto entre la posibilidad de emancipación y sujeción.

En este marco vale preguntarse: ¿de qué manera se puede aceptar un orden al tiempo que se deja filtrar elementos de subversión?, ¿de qué maneras concretas pudieron transmitirse herencias culturales y crear significaciones en lo cotidiano, que implicasen formas de resistencia al poder, es decir, que ofreciesen una resistencia al interior de las relaciones de dominación?

Giordano (1996) ensaya una respuesta elaborando dos hipótesis más, basadas en la primera. Resumidamente sostiene que el modo más eficaz en Perú de oposición a la dominación oligárquica fue la resistencia pasiva, mientras que la resistencia activa no pudo oponerse a la dominación con la

fuerza suficiente para crear un nuevo orden. Empero, la resistencia simbólica fue la encargada de imaginar nuevos órdenes en la cotidianeidad de los actos a través de símbolos. Seguido de esto, afirma que fue la religión una de las vías simbólicas de articulación tanto de la dominación como de la creación de una contralegitimidad.

3. De la posibilidad de resistir y transformar. Imaginación e historicidad

Resulta interesante apropiarse de la hipótesis de la resistencia pasiva y de la posibilidad de develación de la dominación que se cuestiona en algún punto. La idea de imaginar nuevos órdenes nos evoca diversas lecturas y problematizaciones acerca de cómo actúan y piensan los «dominados», de cómo y en qué condiciones pueden actuar/conocer en sus cotidianidades dadas ciertas relaciones de poder a nivel institucional y específicas violencias concretas en un, si se quiere, sistema e imaginario particulares.

Las afirmaciones de la autora nos llevan a pensar con reminiscencias de los planteos que otrora hiciera el pedagogo Paulo Freire, con otros, acerca de los oprimidos/dominados del mundo en términos dialécticos. Esto es: las posibles mañas, saberes y artilugios lingüísticos —prosodia, modos de hacer...— creados cultural e históricamente por lo violentados —con elementos culturales complejos, híbridos—, resistiendo a las violencias perpetradas por los poderosos/dominantes.

A raíz de esto, nos aventuramos a sostener que un eje problemático fundamental se constituye por la posibilidad de que en determinadas condiciones histórico-sociales el/la dominado/a pueda resistir creativamente a la dominación, poniendo en juego sus capacidades simbólicas de impugnar/invertir/cuestionar/recrear significaciones y de expresar componentes propios de su identidad oprimida —que está siendo— liberándose al menos parcialmente. Y, probablemente, se trate de resistencias de sujetos bajo los efectos de componentes místicos y mágicos que desestabilizan cualquier intento de absolutizar los procesos de cosificación y obstrucción de alteridades, como así también bajo los efectos del rechazo por parte de los de los mismos de «toda permanencia de significado» (Tornay y Kofman, 1986: 21).

Por nuestra parte, subrayamos la labor del pedagogo brasileño ya citado porque nos permite revalorizar las tensiones que Giordano propone analizar en la sierra sur peruana, con sujetos e instituciones específicas. Bajo el impulso de la crítica al poder y del análisis de la posibilidad de reinención, asistimos en un amplio sentido a fragmentos de una tradición teórica crítica del poder y la dominación. He aquí que los siguientes enunciados ilustran conceptualmente y en parte las tensiones que Giordano analiza. Sostiene Freire en diálogo con Antonio Faúndez: «Habrà siempre algo en las expresiones culturales populares de la ideología dominante, pero habrá también, contradiciéndola, marcas de resistencia, en el lenguaje, en la música, en el gusto de las comidas, en la religiosidad popular, en la comprensión del mundo» (Freire, y Faúndez, 1986: 42). En el mismo diálogo Faúndez afirma que:

(...) la identificación Estado-poder no puede ser más una identificación que guíe a la acción de transformación o de lucha por la transformación. (...) el poder y la lucha por el poder tienen que ser reinventados a partir de esa resistencia que integra un poder popular, de esas expresiones culturales, políticas y emocionales, lingüísticas, semiológicas que las clases populares apertrechan en la insurrección contra el poder de la dominación. (...) El poder comenzará en las luchas cotidianas, en las acciones cotidianas del hombre, de la mujer, del niño, del profesor; en cada una de las profesiones o diferentes ocupaciones, mudarán las relaciones humanas (...). (Freire, y Faúndez, 1986: 91-92).

Estas afirmaciones generales nos acercan a lo que Giordano analizará fácticamente aportando categorías tales como: poder, resistencia pasiva, sincretismo religioso, significaciones ligadas a la cultura y a las festividades propias de los dominados, entre otras. Se trata de destacar los recursos que las clases dominadas ponen en juego para crear contrapoderes y contralegitimidades.

Si bien, no encontramos en Giordano una apuesta por las nociones de «ideología» y de lo «popular», sí hallamos como central en su búsqueda

la preocupación por la configuración y perpetuación de las relaciones de dominación, a partir de un modo de entender lo humano concreto en términos de relaciones histórico-sociales factibles de ser transformadas material, simbólica e imaginariamente, en el hacer cotidiano —contradictorio y en tensión— característico de las resistencias (¿acción, praxis, modos de actuar?). Dicho en otras palabras, hallamos como aspecto significativo en el trabajo las contradicciones en la dimensión simbólica vinculadas a las relaciones de dominación. Y, cuando decimos dominación, podemos entender —desde nuestro punto de vista— los modos en que funciona la ideología y el estudio de esos modos en perspectiva socio-histórica y del análisis del discurso tal como lo sugiere Thompson (1987). Asimismo, es interesante observar cómo este autor desliza la palabra «imaginaria» ligada a las actividades creativas e ideológicas:

(...) la ideología es una parte constituyente de lo real en nuestras sociedades. La ideología no es una pálida imagen del mundo social, sino que forma parte de ese mundo, es un elemento creativo y constitutivo de nuestra vida social. Al utilizar el lenguaje participamos constantemente en una actividad creativa y constructiva. Estamos constantemente dedicados a extender el significado de las palabras, a producir nuevos significados mediante la metáfora, el juego de palabras y la interpretación; y estamos por tanto dedicados, consciente o inconscientemente, a reforzar o debilitar, a sostener o desbaratar, nuestras relaciones con los otros y con el mundo. Estudiar la ideología es, en parte, estudiar los modos en que estas actividades creativas e imaginarias sirven para sostener —o *no*— unas relaciones sociales que son asimétricas con respecto a la organización del poder. (Thompson, 1987: 168)

Quizá resulte pertinente, para terminar este punto, intentar realizar una distinción no hallada en el texto base que estamos analizando entre lo imaginario y lo ideológico-simbólico, al menos una precisión conceptual analítica. Lo cierto es que pueden considerarse dimensiones de un mismo problema, donde lo imaginario se vincula a significaciones no racionales que posibilitan la cohesión y el funcionamiento social a partir de un juego de reproducción y clausura —ideológico si se quiere— de significados y relaciones; a la vez que

también el imaginario y la imaginación devienen en «facultades» humanas/ sociales propiamente creativas y transformadoras, que utilizan los elementos, símbolos y materiales ya existentes —y el imaginario ya instituido— en tanto que coacciones sociales —lenguajes, haceres y decires, estados del desarrollo de la técnica, modos de estar siendo, etcétera—, para crear lo «nuevo» —significaciones, orientaciones, instituciones, obras, etcétera—.

4. Un derrotero posible para explicar la resistencia y las violencias en la hacienda

Bajo el título «Paternalismo⁸ y Hacienda» (Giordano, 1996), la investigadora propone recrear/reconstruir una imagen del pasado socio-histórico, específicamente de la hacienda y el mundo mítico, marco del hacer indígena. La autora argumenta que la explotación que sufrían estos se configuraba en la combinación de mecanismos de coerción directos y sutiles violencias simbólicas. Violencias institucionales expresadas de manera diversa (familia, escuela e iglesia). Era una explotación que se enmascaraba a partir de los mecanismos sutiles de violencias institucionales que a su vez generaban consenso. En este contexto, el sistema de hacienda era un núcleo de poder político y militar y un modelo de autoridad basado en el paternalismo y asociado a creencias cristianas (figura de Cristo dual —Padre e Hijo—). Dualidad que legitimaba las relaciones al interior de la hacienda, relaciones padre-hacendado e hijo-indígena-sufriente que cargaba con la cruz.

Según la autora, la hacienda también se configuraba como una gran familia con mecanismos de control internos que, en confluencia con otros externos, contribuirían al afianzamiento y legitimación del poder de los hacendados. Poder estructurado a partir de un modo de dominación donde los grupos oligarcas sostenían una comunicación vertical en detrimento de la comunicación de los indígenas dominados. La ausencia de comunicación en las bases era un efecto del mecanismo recurrente de dominación que la oligarquía utilizaba: el verticalismo en la organización y comunicación. Algunos de los mecanismos principales de control social para el mantenimiento del orden en la hacienda, señala Giordano (1996) eran: la **geografía** que imposibilitaba la *comunicación* generando un marcado inmovilismo en la hacienda. Se

trataba de una geografía complicada/enredada propia de los países andinos; la **violencia directa** física y manipuladora que ejercía el hacendado-gamonal como forma de control. Poder que buscaba impedir la solidaridad en la base; y la **violencia simbólica** que ejercían los hacendados y el poder de la Iglesia.

5. De los mecanismos de control en la hacienda a la resistencia del pongo

La lógica coacción/donación permeaba las relaciones asimétricas siempre en el marco de la hacienda. La coacción vía trabajo servil hacía que los sujetos bajo el yugo del hacendado obedecieran pautas específicas de comportamiento funcionales a la oligarquía. Asimismo, los sujetos —«hijos»— encarnaban prácticas andinas tradicionales, imbuidas de creencias basadas en un sincretismo religioso. En la dimensión simbólica se generaba así un marco de «legitimidad» para el uso de la violencia directa.

5.1. EL PONGO EN LA HACIENDA: UNA CONTRADICCIÓN

La posición del pongo⁹ en la estructura de la hacienda implicaba el sometimiento del mismo a la violencia directa. Pero, como sostiene Giordano (1996), la coacción es comprensible si analizamos la donación. En general, el pongo peruano no accedía a la tierra para trabajar. Tampoco recibía pago alguno por el trabajo doméstico realizado al interior de la casa-hacienda. No tenía familia de ningún tipo y era un sujeto «pobre y huérfano», que se auto-percibía así en relación a sus orígenes. Pareciese que se trata de un sujeto, parafraseando a Rodolfo Kusch (2008), que consiste solo en su estar, que toma fuerzas para sobrellevar las pesadas circunstancias de la vida desde la habitualidad y la mismidad de las instituciones que se reiteran y hay que aceptar sin más.

En *El sueño del pongo* de José María Arguedas (1977), documento literario con el que trabaja Giordano (1996), se puede leer sobre el pongo: «Huérfano de huérfanos; hijo del viento de la luna debe ser el frío de sus ojos, el corazón pura tristeza, había dicho la mestiza cocinera, viéndolo».

Esta situación del pongo de no estar contenido en una genealogía y en ningún relato o ritual, así como también el hecho de no tener-ser parte de un espacio específico, hacen de él, según Giordano (1996), un sujeto con capacidad

de soportar humillaciones. Esto se explica en parte por su deseo de pertenecer a la tierra. Empero, la situación del pongo también puede leerse para la autora en términos de posibilidad, es decir, donde hay un gusano puede haber una mariposa, una conversión, un vuelo, libertad o quizá resistencia.

5.2. LAS GRIETAS DONDE SE FILTRAN LAS RESISTENCIAS (GIORDANO, 1996: 9)

La idea de resistencia es clave para comprender el interés y el objeto analizado por Giordano (1996), quien introduce el derecho a la tierra como elemento explicativo de la resistencia del pongo. Es decir, el derecho a la tierra en el sistema de la hacienda se expresaba en su «propiedad» (ligado al modo de producción capitalista) por parte del hacendado, y en su tenencia protagonizada por el indio en tanto que dueño. Se trataba de un indio que había sido expulsado de la tierra pero que se imaginaba como hijo de ella desde tiempos remotos.

La autora afirma que la resistencia se manifestaba silenciosamente en la cotidianidad de la vida del pongo; en actos acaso imperceptibles para los amos opresores. Cotidianidad que se puede vincular a la cotidianidad latinoamericana y de los oprimidos de la cual nos hablaba en términos generales el diálogo establecido, e invocado por nosotros, entre Freire y Faúndez, perspectiva de análisis que Kusch (2008) cuestionará arguyendo que Freire propone un sujeto participativo en función de cierta lógica de la afirmación de la realidad propia de occidente, dejando escapar, vía constatación de elementos de/para la concientización, elementos propios de lo emocional y de lo no racional/racional. Elementos que acrecientan la indeterminación de la existencia para hacer surgir nuevas determinaciones vía rituales, significaciones y apropiaciones/negaciones del mundo y sus posibilidades dadas, para darse al existir estando. ¿No es acaso este planteo un posible acceso para la comprensión de los modos de actuar/resistir de los oprimidos latinoamericanos? Sostiene el antropólogo argentino: «El estar es la condición, por su negatividad, de la posibilidad del ser. Es la infraestructura de la posibilidad. Solo es posible mi proyecto existencial si hay negatividad en el horizonte en el que me he instalado» (Kusch, 2008: 92-93). Esto nos lleva a preguntarnos: ¿Acaso los indios peruanos no

podrían haber aparentemente aceptado sus realidades opresoras al tiempo que se instalaban y dibujaban otros horizontes? ¿No es esto lo que Giordano plantea a su modo y en parte?

A su vez, analiza la socióloga, en la literatura aparece el pongo obedeciendo al hacendado, ladrando literalmente como un perro, humillado, imitando a ese y otros animales. De lo que se desprende, según Giordano (1996), que los indios eran percibidos como animales, y que ellos mismos introyectaban esa imagen del discurso dominante.

Sin embargo, la autora le opone a esto la interpretación particular de que en verdad el pongo se identificaba con la naturaleza animal mimetizándose con ella. Lo cual nos habla de la complejidad de la identidad del pongo y su posibilidad de resistencia. De un modo de estar, en términos de Kusch (2008), en el fondo de la vida bajo las grandes afirmaciones.

Siguiendo el análisis de la autora, decimos que no sólo se trataba de una internalización posible del discurso dominante por parte del dominado, sino que acontecía un proceso de introyección donde los discursos dominantes y el entorno o mundo social/natural se procesaban, concebían y percibían a partir de otra cosmovisión. Aquí el ser humano no se escinde explotando la naturaleza, sino que es parte de ella: «El hombre es naturaleza» (Giordano, 1996: 10). Al suceder esto, acontecía un mecanismo de resistencia del pongo que consistía en «obedecer no en función de una obligación sino en tanto el mandato se relaciona directamente con su cosmovisión. No es humillante actuar como un animal, esto puede entenderse como una oportunidad para demostrar su saber sobre el mundo que los rodea» (Giordano, 1996: 10), o quizá, sostenemos, para demostrar modos diferentes de vincularse con el entorno y de vivir la habitualidad; o, en definitiva, modos de estar ajenos a las competencias de un ser humano encerrado en el pensamiento occidental.

En este contexto, el mundo natural, la muerte y Dios son elementos explicativos de las relaciones de dominación. La muerte de un patrón, por ejemplo, podía significar la «muerte» del sometimiento o el fin de una hacienda concreta donde acontecía la opresión. La resistencia simbólica en estas relaciones se presentaba de manera paradójal. El indio cuidaba a su

amo hasta que sucumbiera, pero lo hacía porque sabía que estaba cerca su liberación. Y decimos «sabía» apoyándonos en la autora que es quien sugiere que los indios poseían un saber propio/singular sobre el mundo. Acaso, decimos, una comprensión diferente que se tensionaba con el saber de tipo occidental. En otras palabras, el indio sabía significados singulares sobre el encadenamiento de acontecimientos, o los significaba negándolos, dándole «tiempo y espacio» en términos de posibilidad.

La interpretación de Giordano se torna más sólida cuando sugiere que en la literatura el pongo enuncia de tal manera que padre e hijo emergen en un plano de igualdad. La muerte es un factor igualador y el vocablo «padre» queda desdibujado ante la siguiente expresión: «Soñé anoche que habíamos muerto los dos juntos». Un poco del cuento para ver el contexto:

Gran señor, dame tu licencia; padrecito mío, quiero hablarte —dijo.

El patrón no oyó lo que oía.

¿Qué? ¿Tú eres quien ha hablado u otro? —preguntó.

Tu licencia, padrecito, para hablarte. Es a ti a quien quiero hablarte —repitió el pongo.

Habla... si puedes —contestó el hacendado.

Padre mío, señor mío, corazón mío —empezó a hablar el hombrecito—. Soñé anoche que habíamos muerto los dos juntos; juntos habíamos muerto.

¿Conmigo? ¿Tú? Cuenta todo, indio —le dijo el gran patrón.

Como éramos hombres muertos, señor mío, aparecimos desnudos. Los dos juntos; desnudos ante nuestro gran Padre San Francisco.

¿Y después? ¡Habla! —ordenó el patrón, entre enojado e inquieto por la curiosidad. (Arguedas, 2012: 47)

En estos pasajes del cuento observamos cómo el pongo sueña. Sueña la muerte ineluctable que iguala y se presenta en un estado colectivo. La muerte, nos aventuramos a afirmar siguiendo la propuesta de Giordano (1996), es la muerte posible de la opresión del pongo y la muerte, incluso, del opresor. Ya no hay más pongo, sí un sujeto liberándose, al menos, de ese hacendado.

En esta línea interpretativa y argumentativa, podemos decir aun que se va más allá de la significación igualdad, invirtiéndose la relación de humillación. Basándose en Arguedas, Giordano (1996) sostiene que el indio siempre realiza concesiones que, sin embargo, disipan ante el poder del sueño donde el pongo imagina la inversión: miel para él y excremento para el hacendado. Pareciese que en los frutos dulces de la naturaleza y en el afán/criterio/esencia de justicia de Dios (ángeles, San Francisco que ordenan las relaciones y acciones...) se puede leer la palabra libertad. Afirma la autora: «Nuevamente la muerte libera al indio humillado. De aquí se desprende el hecho de que esos actos de sumisión, en realidad, no eran tales puesto que le esperaba un final mejor» (Giordano, 1996: 11).

La evidencia que va presentando la autora, de alguna manera va consolidando su interpretación. La muerte y Dios son significaciones/dimensiones que confluyen en la resistencia. Esta emerge, incluso y siguiendo a Giordano (1996), en los testimonios del pongo huancavelicano, donde los patrones mueren como animales y callados, y los pongos son testigos/narradores del final. Final donde acontece la inversión del orden, la resistencia del pongo y la humillación del amo.

En consecuencia, podemos expresar cierta inquietud en relación a dicha inversión: ¿qué significa que se dé en el plano de lo simbólico e imaginario?, ¿se puede pensar en un más allá de esos planos, en otros aspectos o dimensiones enlazadas o incrustadas en ellos?, ¿se puede hablar de elementos de un plano simbólico/material que no alcanzan a ser subvertidos con igual intensidad o profundidad que ciertos elementos simbólicos e imaginarios?

También inquieta el hecho de que el pongo sea un sujeto confinado al silencio, que habrá de ser autorizado para hablar, narrar su sueño, tal como lo demuestra la literatura. Se trata de la posibilidad histórica de narrar-se y nombrar-se y soñar-se. Ahora: ¿cuáles y cómo son los «pongos» actuales?, ¿dónde están?, ¿cómo se denominan?, ¿cómo resisten?, ¿resisten?, ¿existen?

6. Del pongo a la rebelión de Rumi Maqui. Una comparación

Una vez ya conceptualizadas e ilustradas las resistencias del pongo, Giordano (1996) propone un análisis de la rebelión Rumi Maqui (1915) donde busca indagar sobre los alcances de esta forma de resistencia y

ver cuáles fueron sus implicancias. Para fortalecer los resultados de su trabajo, realiza una comparación particular entre la resistencia del pongo con dicha rebelión/resistencia en función de evaluar sus/las capacidades de contralegitimidad.

Por un lado, la rebelión es entendida como resistencia activa mientras que, por el otro, la resistencia del pongo como una forma pasiva. Empero, no debemos olvidar la afirmación sobre la cual se sustentan estas formas de resistencias: parafraseando a Giordano (1996) decimos que el contrapoder emerge como develación o intento de develación de la dominación. A partir de ello interpretamos que el contrapoder se expresa no sin ambigüedades y contradicciones y que, en el caso del pongo, se expresa dejando en la superficie de las cosas del orden imperante un sabor a ¿sumisión y resignación? En simultáneo a esto se genera un efecto de resistencia propiamente dicho, un efecto sutil quizá como parte de un «instinto» de supervivencia histórico-cultural e incluso físico. O tal vez, como sugiere Kusch (2008), acontece una instalación en la negación.

De esta manera se acepta un orden al tiempo que se filtran elementos de subversión desde el mismo. Ya vimos las estrategias o recursos del pongo para sobrellevar el hecho de ser objeto de acciones desdeñosas, de mecanismos de control y dominación. También observamos cómo la autora va planteando a nivel discursivo las formas de emergencia del contrapoder, es decir, la resistencia pasiva que, según Giordano, era más eficaz que otras formas de resistencia que se oponían a la dominación oligarca en Perú. Ahora es el momento de analizar qué sostiene la investigadora de la resistencia activa que, en el caso de la rebelión, era menos eficaz.

6.1. ¿CÓMO NACE LA REBELIÓN RUMI MAQUI DE 1915? ¿POR QUÉ FUE UNA INSURRECCIÓN DE INDIOS? ¿SUBVERSIÓN FRACASADA?

Esta insurrección india nace, según indagación de la socióloga, con el ímpetu de un exfuncionario gubernamental, Teodomiro Gutiérrez Cuevas, que debió retirarse de la escena política producto del golpe de estado (febrero de 1914) que derrocó a Billinghurst.

Lo interesante de Gutiérrez Cuevas funcionario radica en sus políticas pro-indígenas y en su capacidad para organizar la revuelta de Rumi Maqui ahora como un actor externo al gobierno. Habiendo estado fuera del país, volvió en 1915 para organizar e impulsar la revuelta india. «La consigna era “Restaurar el Tahuantinsuyo”» (Giordano, 1996: 13), el Domingo de Carnavales (1916).

Ahora bien, a pesar de la falta de conocimiento sobre la concatenación de los hechos, Giordano (1996) sostiene que es irrefutable su fracaso. Siguiendo a Burga y Flores Galindo (1981), la autora argumenta que, efímera, se trató de una experiencia frustrada debido a la traición por parte de campesinos fieles al gamonalismo, que delataron el ímpetu de revuelta, precipitando así los acontecimientos.

A nuestro modo de ver, esto puede ser leído como la actuación específica de campesinos impulsados por la sombra introyectada del opresor, quizá porque representaba algún provecho personal, por el funcionamiento de mecanismos de identificación o acaso por el solo y simple hecho de la preponderancia de un aspecto de la ambigüedad de las resistencias, quizá por los efectos de la violencia simbólica. Podríamos decir que:

El gran problema radica en cómo podrían los oprimidos como seres duales, *inauténticos*, que «alojan» al opresor en sí, participar de la elaboración de la pedagogía para su liberación. Solo en la medida en que descubran que «alojan» al opresor podrían contribuir a la construcción de su pedagogía liberadora. (Freire, 2005: 42)

Sin ánimo de simplificar el tema que nos ocupa, la analogía de este enunciado con los planteos de Giordano (1996) emerge de la posibilidad —teórico/fáctica— que tienen los dominados de descubrirse o saberse dominados y, a partir de ahí, participar o no en la elaboración de una pedagogía de emancipación en el caso del brasileño, y en la organización y proyección de una acción violenta y legítima —insurrección— contra los opresores, en el caso de Giordano. Cabe preguntarse: ¿siempre se trata de «restituir» algún orden, algo perdido, cierto sujeto?, ¿qué lugar ocupa la creación de algo «nuevo» en función de las temporalidades en juego?

Lo cierto es que, como sostiene Giordano (1996), los campesinos rebeldes estaban en condiciones de inferioridad (mal armados, ebrios...) respecto de los sujetos gamonales de la contrarebelión. Más allá del fracaso de la rebelión, la autora sostiene que se trató de una «insurrección india» porque se corresponde con dos elementos centrales del concepto: liderazgo de un sujeto externo y cuestionamiento del sistema de dominación y explotación gamonal. Empero, dicho cuestionamiento no alcanzó de hecho a subvertir el orden debido, entre otros factores no menos importantes, a los lazos clientelares y a la condición de subalternidad del sujeto indígena que no pudo diseñar una estrategia de poder bien definida basada en una propuesta política organizada y alternativa.

7. Domingo insurrección: cuando danzan la imaginación con la acción

Según Giordano (1996), la elección en la fecha de insurrección se explica a partir de la profunda unión entre acción e imaginación. La significación carnaval junto a la búsqueda y deseo de restaurar el pasado, plantean ciertos impulsos ancestrales donde confluyen festividad, música, condiciones climáticas y espíritu guerrero, sobre todo en la sierra sur. Así lo manifiestan los fragmentos de José María Arguedas (1987). Una vez más observamos cómo indio y naturaleza se fusionan y expresan en mitos y leyendas; y los climas de las estaciones devienen ciclos del alma. Se abre entonces una relación de identificación particular indio-naturaleza, es decir, si se agita esta también él, todo, formando parte bravía-sensible de un mismo ciclo, de un movimiento de la vida.

7.1. LA TOMA DE PODER Y LA CONTRALEGITIMIDAD: LA IMAGINACIÓN

La clásica toma del poder por parte de los indígenas no tuvo lugar; sin embargo, se crearía una contralegitimidad en la dimensión simbólica. Los espíritus creadores vieron sus cuerpos subyugados bajo la dominación, pero *las imaginaciones siguieron creando y mostrando sus poderes.*

Esta última expresión en cursiva tiene que ver con un modo de interpretar el análisis de Giordano, quien nos demuestra de alguna manera que la dimensión simbólica no es una más entre las diferentes dimensiones de

análisis con la que podamos abordar la experiencia —los acontecimientos histórico-sociales—; sino que se trata de un componente significativo que hace a la definición de lo humano: lo cultural, lo institucional, las significaciones, los lenguajes y, vale decir, lo imaginario. Dice la autora:

El haber imaginado Rumi Maqui ya es haber creado un contrapoder, que fue reprimido en términos prácticos, cierto, pero que en el plano simbólico demostró la capacidad de los indígenas de mantener firme sus creencias y esperanzas y de estar dispuestos a movilizarse por ellas. (Giordano, 1996: 16)

Aún más, hallamos en esta postura una idea de la historia como posibilidad, donde fluyen significaciones en diferentes direcciones y temporalidades hasta encarnarse en las instituciones concretas y singulares no sin contradicciones y ambigüedades, pero dando forma a algo «nuevo», aunque sea al menos en potencia. Imaginar algo en condiciones particulares y rescatar o querer restituir algo del pasado en un presente también singular, no equivale necesariamente a una vuelta al pasado. Es decir, la imagen del «Tahuantinsuyo» seguramente traía consigo elementos de un presente, abriéndose así la posibilidad de lo nuevo a instituirse en cuanto forma siempre bajo «coacción».

Así también aparece la palabra Cusco, con uno de sus significados: ombligo, que representa el origen (espíritu), y la manifestación de los ciclos vitales (cuerpos). Espíritu y cuerpo se ven representados y unidos en la ciudad de Cusco. A raíz de estas consideraciones, la autora retoma el eje afirmando que «La resistencia simbólica toma su realidad del hecho que los indios no distinguen lo simbólico de lo real, es decir, entre espíritu y cuerpo» (Giordano, 1996: 16), unidad que se manifiesta en sus ciudades. Más adelante agrega que:

Esta identificación entre lo real y lo simbólico hizo que la resistencia no pudiera deshacerse de sus componentes «imaginarios». De lo expuesto acerca de los modos de resistencia se sigue que la inversión de los términos de la dominación tuvo lugar solo en el espacio simbólico. (Giordano, 1996: 16)

Sin embargo, subraya la autora, no hay que entender el término *imaginario* como el contrario de *real*. Porque lo imaginario y lo simbólico en el acontecer indígena, agregamos acá, «monstruosidades» que des-

funcionalizan la vida, se pueden vincular con «el pacha indígena, en tanto que este término significa todo lo referente al vivir mismo, al habitar en el mundo» (Kusch, 2008: 60). Aquí, puede que predomine «la elección de los dioses innombrables, o sea el área de la plegaria, sobre la relación sujeto-objeto (...)» (Kusch, 2008, 60). Por lo tanto, la relación con las cosas en el orden del mundo material/simbólico convenido habrá de, al menos, cuestionarse, poniéndose de relieve el tiempo de la posibilidad, es decir, un *estar siendo* por sobre el *ser* una u otra cosa, «naturalmente».

8. El imaginario en la postura de Giordano

En un momento determinado pareciese que los simbolismos con sus elementos imaginarios juegan en el proceso de lucha y rebelión, un papel de obstrutores u obturadores de lo real —de las acciones posibles en ese plano—. Incluso nosotros como lectores tendemos a realizar una denotación negativa del papel de lo imaginario.

Empero, en un ágil movimiento expositivo, Verónica Giordano se apoya en Cornelius Castoriadis para sostener implícitamente algo así: Señor/a lector/a, no se confunda, lo imaginario es potencia y creación, no simple ofuscación. En consecuencia, vale reproducir las palabras del autor griego que evoca la investigadora:

El imaginario es creación incesante y esencialmente indeterminada (social-histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes, y solo a partir de estas puede tratarse de ¿algo? Lo que llamamos «realidad» y «racionalidad» son obras de esta creación. (Castoriadis, 207: 12)

Basándose en esta definición, más adelante afirma que «(...) así como la oligarquía utilizó su poder simbólico para legitimarse, los indios lo utilizaron para "imaginar" una contralegitimidad» (Giordano, 1998: 17).

8.1. DE LA INSTITUCIÓN RELIGIOSA Y LA IMAGINACIÓN

La institución religiosa constituye en el análisis de Giordano (1996) otro de los factores fundamentales en su doble función. Es decir, la religión es analizada por la autora en su función «natural» a nivel de lo espiritual y cristiana a nivel

de lo «material», sobrepasando, agregamos aquí, los intentos intelectuales de absolutizar la materialidad de la vida bajo la lógica de la cosificación y de la técnica o, si se prefiere, de la relación entre sujeto-objeto, al buscar comprender la acción y singularidad de los dominados.

Como nos cuenta Giordano, el sincretismo religioso era característico de las sociedades andinas creándose así relatos y mitos indígenas que combinaban elementos de las dos «tradiciones o visiones». Los «nuevos» relatos indígenas daban cuenta de una nueva cosmovisión con fuertes elementos cristianos difundidos con la impronta católica, por ejemplo: el culto a la humildad y a la resignación.

Lo cierto es que dicho discurso también tuvo al menos dos direcciones, se constituyó como instrumento eficaz de dominación oligárquica en el mantenimiento y reproducción del poder, por un lado, y promovió de alguna manera la imaginación de un orden diferente en el que, como sostiene Giordano, «los señores fueron indios y los indios señores» (Giordano, 1996: 18). Ahora bien, si esta situación nos habla de las resistencias, vale preguntarse: ¿el camino hacia la transformación efectiva de un orden dado, pasa por intercambiar dominantes y dominados como componentes de un juego? ¿No se corre el riesgo de quedar entrampado en una misma lógica?

8.2. CUANDO IMAGINAR ES RESISTIR

El tema de lo imaginario y de la imaginación vuelve a aparecer «reclamando» centralidad. La autora sostiene que «los elementos que expresaban la subversión del orden» (Giordano, 1996: 18) se vinculaban a los sueños, los juegos, las danzas y lo religioso. Dice la socióloga: «Estas prácticas, donde la imaginación tenía rienda suelta, significaban un abandono de la agobiante rutina» (Giordano, 1996: 18). A su vez, afirma que lo religioso tenía una estrecha relación con los actos de resistencia: «Tanto en el caso del pongo peruano como en el caso de la rebelión Rumi Maqui, los elementos religiosos están presentes y actúan como canal de expresión de la resistencia» (Giordano, 1996: 18).

Imaginar, jugar, danzar y participar de rituales religiosos eran maneras de romper con la rutina y subvertir en algún punto el orden establecido, resistiendo. De hecho, en las conclusiones de Giordano podemos sospechar que se confirma nuestra lectura, ya que sigue buceando en los términos imaginación y magia, sosteniendo que ambos provienen del vocablo griego *imago* que significa creación. «La eficacia de la contralegitimidad indígena tiene que ver (...) con la eficacia de sus rituales mágicos. Los indios crearon, en función de un conjunto de bienes simbólicos adquiridos, una realidad paralela y en tanto creación tiene algo de "magia" e "imaginación"» (Giordano, 1996: 18-19).

En síntesis, las resistencias indígenas en Perú adquirieron diversas formas. En el plano simbólico-imaginario y en la religiosidad pudieron canalizarse dichas resistencias, de manera tal que significaciones y prácticas específicas pudieron ir a contrapelo del orden instituido. De ahí que resulte relevante, desde nuestro punto de vista, recuperar el estudio de Giordano en el sentido de que despliega un interés sobre ese plano, o esas dos dimensiones que terminan por viabilizar las resistencias.

En los dos casos analizados por la autora, los elementos religiosos — simbólicos— emergen en términos de espacio de posibilidad, resistencia y subversión. Aun así, afirma, la forma más eficaz de resistencia fue la pasiva en el sentido de que permitía crear-imaginar una contralegitimidad.

Se trató de una resistencia que subvertía el orden a nivel de lo simbólico-imaginario, donde la sumisión no era sumisión total sino que se la aceptaba — no en base al elemento discursivo *resignación*, propio de la «evangelización» — en función de resistir, esto es: en función de poder filtrar elementos que cuestionasen el orden dominante a partir de acciones/significaciones de un sujeto con relativa conciencia del funcionamiento de la dominación. Acciones cotidianas que, según Giordano, pueden traducirse en *resistencia pasiva*. Resistencia que inviste actos de *violencia simbólica* violentando el orden a partir de la *aceptación* del mismo por parte de los violentados/oprimidos.

Notas

1. Artículo publicado en *Estudios Sociales*, Revista Universitaria Semestral, Año VI, N° 11, Santa Fe, Segundo Semestre 1996, pp.161-177.
2. Los términos gamonal y gamonalismo utilizados por la autora aluden a los hacendados de la sierra sur peruana; y, con el «ismo», específicamente, al régimen de explotación extensivo de la tierra y de la mano de obra. Para mayor información, véase la nota 3 al pie de la página 1 del trabajo en análisis.
3. La autora utiliza los términos indio o indígena sin entrar en polémica respecto a sus etimologías o posibles connotaciones ideológicas. El énfasis y posicionamiento está puesto en la idea de un sujeto oprimido que resiste.
4. La propuesta de Giordano si bien se centra en lo simbólico, siempre están presentes de alguna manera las dimensiones económicas y políticas en la comprensión de la complejidad. El capitalismo, la producción servil, la concreción de un poder central-universal-nacional en tensión con los monopolios privados de las atribuciones públicas, entre otros elementos, dan una pauta de las múltiples dimensiones que se articulan, solapan o integran en la dimensión histórico-social-institucional.
5. Paulo Freire refiriéndose a la Revolución de los Claveles, Coimbra, África.
6. Para Paulo Freire, las prácticas sociales y más específicamente las praxis —educativa, política-; tienen que ver con un ser humano que no es, sino que está siendo. Es sujeto individual/colectivo en proceso, movimiento, dinamismo aun en la cotidianeidad aparentemente estática y rutinaria. De esta manera, la educación que resiste a los embates de la alienación, el embrutecimiento y la heteronomía, puede ser comprendida en términos de praxis, es decir, movimiento dialéctico de búsqueda de concientización de los problemas más significativos, en función de resolverlos y transformarlos colectivamente.
7. Expresión del autor que implica ver cómo las sociedades se crean a sí mismas, y cuáles han sido creadas socio-históricamente hablando. Alude a lo imaginario como dimensión analítica y social. Se trata de lo imaginario social instituido e instituyente en el sentido específico de la capacidad creadora de la sociedad que se autoinstituye, que se crea a sí misma en el marco de coacciones e instituciones ya existentes. No hay un creador específico sino un colectivo anónimo que existe como una totalidad sociohistórica, creando significaciones e instituciones —lenguajes, formas de familias y de organizar la economía, etcétera— para poder existir como tal, a partir de clausuras imaginarias.
8. He aquí un paternalismo basado en: la seguridad (acceso a la tierra, subsistencia, la hacienda encarnada en la figura del «padre» o «patrón» que daba tierras a cambio de trabajo, se aseguraban trabajo y subsistencia; apoyo sanitario y protección ante otras violencias), la obediencia (que caracteriza al paternalismo es análogo a la de toda unidad familiar, la autoridad del padre es dada como natural e indiscutible) y la reciprocidad (elemento importante de cohesión. La comunicación era cara a cara, patrón-colono, y en base a ella los indios daban concesiones al tiempo que recibían seguridad y protección).
9. Como explica la autora, el pongo era el indio que trabajaba en la casa-hacienda.

Bibliografía

ARGUEDAS, José María (1987). «El Carnaval en Tambobamba». En: *Indios, Mestizos y Señores*. Lima: Editorial Horizonte, 152-153, 2da edición 1987.

ARGUEDAS, José María (2012). «El Sueño del pongo». En: *Algarrobo*. Revista de Arte y Cultura, 47-50. Barcelona: ediciones malla, Año 5, N° 5.

ANSALDI, Waldo y Verónica Giordano (2016). *América Latina. La construcción del orden*. Buenos Aires, Ariel, 2da edición ampliada, tomo I.

——— (2014). *América Latina. Tiempos de violencias*. Buenos Aires, Ariel.

BOURDIEU, Pierre y Löic Wacquant (1995). *Respuestas. Por una Antropología Reflexiva*. México, Grijalbo, S.A. de C.V.

BURGA, Manuel y Alberto Flores Galindo (1981). *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. Lima: Ediciones Rikchay.

CASTORIADIS, Cornelius (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Prefacio. Buenos Aires: Tusquets Editores.

FEBVRE, Lucien (1993). *Combates por la historia*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.

FREIRE, Paulo (2007). *Cartas a quien pretende enseñar*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

FREIRE, Paulo y Antonio Faúndez (1986). *Hacia una pedagogía de la pregunta*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora.

FREIRE, Paulo (1997). *La educación en la ciudad*. México: Siglo XXI editores.

——— (2005). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

——— (2006). *Pedagogía de la esperanza*. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

——— (2001). *Política y educación*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel (2010). *Yo no vengo a decir un discurso*. Buenos Aires: Sudamericana.

GIORDANO, Verónica [en línea] (1996). «La resistencia simbólica en las haciendas de la sierra sur peruana». En: *Estudios Sociales*. Revista Universitaria Semestral, Año VI, N° 11, 161-177, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe (Argentina), segundo semestre de 1996. Disponible en: <http://gesha1.sociales.uba.ar/files/2013/04/GIORDANO-Las-resistencias-en-lashaciendas-peruanas.pdf>

KUSCH, Rodolfo (2008). *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Editorial Las cuarentas.

MARTUCCELLI, Danilo (2007). *Cambio de rumbo*. La sociedad a escala del individuo. Santiago de Chile: Lom.

THOMPSON, John Brookshire (1986-1987). «Lenguaje e Ideología». En: *Zona Abierta*, 41-42, Traducción de Pilar López.

TORNAY, Lizel y Fredy Kofman (1986). *Rodolfo Kusch: valoración de la diferencia*. En: Ensayos y Debates. Buenos Aires: Editorial Galerna, Serie Confluencia, Escuela de Filosofía de Buenos Aires.

VALDERRAMA, Ricardo y Carmen Escalante (1986). «La hacienda vista por un pongo huancavelicano». En: *Quehacer*. Revista bimestral del Centro de Estudios y promoción del Desarrollo-DESCO, Lima, N° 41.

Datos del autor

Leandro Romero | Argentina

Profesor en Comunicación Social y Licenciado en Comunicación Social, por la Facultad de Ciencias de la Educación (UNER). Doctorando en Ciencias Sociales. Docente auxiliar de Problemática de la Cultura y la Educación de la Licenciatura en Comunicación Social; en el Profesorado en Comunicación Social y en la Tecnicatura en Gestión Cultural, todas de la FCEDU-UNER. Profesor titular de Sociología de la Educación en el Instituto Superior de Formación Docente «Cristo Redentor» D-212.

E-mail: leandroromero78@gmail.com

Acerca del artículo

El trabajo es fruto de lecturas y escrituras para la elaboración del trabajo final del seminario Problemas de la historia sociopolítica y económica de América Latina (Profesores: Dr. Waldo Ansaldi, Dra. Verónica Giordano), del Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Económicas-Facultad de Ciencias de la Educación-Facultad de Trabajo Social, UNER. Ha sido reelaborado en su estructura para esta presentación.

Fecha de recepción: 12/03/2018

Fecha de aceptación: 14/08/2018