

Antropología de la violencia: análisis de la condición subalterna de los campesinos cocaleros en el Valle del Monzón - Alto Huallaga

Anthropology of violence: analysis of the subordinate condition of the coca growers in the Monzón Valley - Alto Huallaga

ESTEBAN LANDERAS SÁNCHEZ¹

Pontificia Universidad Católica del Perú PUCP

estebanlanderas17@gmail.com

Recibido: 04 de abril de 2022

Aceptado: 20 de abril de 2022

Resumen

Este ensayo tiene como objetivo discutir los diferentes postulados teóricos desde la Antropología sobre la violencia en el marco de conflictos entre grupos marginales y el Estado. Se hace una crítica al enfoque poscolonial para movilizar el argumento sobre otras propuestas de la filosofía política. Luego, se pondrá a prueba los argumentos resultantes del análisis teórico sobre un caso en particular: los campesinos cocaleros del Alto Huallaga. Estos peruanos se han visto sumergidos en diversas violencias que se construyen mutuamente en el marco de la política antidrogas internacional. Finalmente, abriremos algunas hipótesis de trabajo sobre los campesinos cocaleros, la violencia desde el Estado en contexto de narcotráfico y los estudios sobre la violencia desde la teoría de los conflictos sociales.

Palabras clave: antropología de la violencia, poscolonial, narcotráfico, política antidrogas, campesinado.

Abstract

This paper discusses different theoretical approaches to violence in social conflicts within minority groups and national estates. We made this discussion from Anthropology and Political Philosophy. First, we review the multicultural arguments of postcolonial criticism about violence's culture to contrast with political philosophy of biopower, Actor-Network Theory and Frames of War. In second place, we show data about amazon narcotraffic-terrorisms in Alto Huallaga-Huánuco. In this place, farmers and local people last years lived a war within Peruvian state and the international politic anti-drugs and narco-terrorisms. Finally, we develop a thesis about how the politic forces in this war construct the coca farmers' lives. This power is epistemic and economic, where the violence has an important role. This thesis needs both cultural violence theory and narcotraffic wars' evolution in Alto Huallaga.

Keywords: anthropology of violence; postcolonial; narcotraffic; antidrugs political; farmers.

¹ Maestrante en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú y Bachiller de Ciencias Sociales con mención en Antropología por la Universidad Nacional de Trujillo. Investigador social en temas de Responsabilidad Social y Medio Ambiente, Interculturalidad y Desarrollo y Violencia en Conflictos Sociales.

1. Introducción

En este ensayo quiero desarrollar la siguiente pregunta: ¿cuáles son las posibilidades de analizar la subalternidad desde una Antropología de la Violencia?² Desarrollaré un análisis crítico sobre la teorización de la violencia desde la propuesta poscolonial, dialogando con otros postulados de la filosofía política y la teoría intercultural. La teoría poscolonial es un paradigma teórico que está influenciado por el posestructuralismo y el posmodernismo. Su preocupación es reconocer la construcción poder/saber de las élites políticas y académicas frente a los grupos marginados en los contextos poscoloniales, es decir estados-nación en construcción tras sus respectivas independencias.³

Ahora bien, no deseo hablar solo en lo abstracto. Comparto la idea con algunos colegas que la teoría es un arma para dialogar con la realidad, no determinarla. Por tal motivo, recojo las ideas principales del debate teórico para ‘mirar’ sobre un *lugar* donde se desarrolla la lucha contra el narcotráfico y la construcción *negativa* sobre la producción de hoja de coca. Se despliega en el Valle del Monzón, uno de los centros de producción cocalera de la Región de Huánuco, una red de actores humanos y no-humanos (Latour, 2007), determinada por la violencia de la política antidrogas. Esta dinámica sociopolítica invita a reflexionar sobre la violencia y la teoría del conflicto social desde la Antropología.

En la tradición de la antropología peruana, diversos investigadores se plantearon la violencia como problema de investigación en el marco de estudios sobre movimientos campesinos, folclóricos y del conflicto armado interno. Por ejemplo, los trabajos tempranos de Quijano (1966) sobre los movimientos campesinos en la década del 60's y las diferentes violencias ejercidas por estos grupos en su choque con el poder gamonal resulta revelador para la época. A principios del s. XXI, ya con su propuesta de la colonialidad del poder como estructura económica global, analizó los movimientos indígenas y sus retos actuales. Rodrigo Montoya (1989), marxista poco ortodoxo, se propuso reflexionar sobre la situación de las luchas campesinas a raíz de la Reforma Agraria en los 80's. La riqueza de su análisis sociológico y su reflexión en base al componente étnico del asunto, es un valioso recurso para reflexionar sobre la dispersa organización nacional campesina hoy en día. Al igual que Quijano, Montoya realiza una categorización de las diferentes luchas y presta atención a la violencia ejercida por el Estado y desde los movimientos sociales.

Más adelante, y tras la crisis de representatividad en la antropología peruana, aparecen los trabajos sobre el conflicto armado. Etnografías brillantes que desnudan la organización de los grupos subversivos y los actos de violencia perpetrados en nombre el ideario comunista. Paralelamente, estudios etnohistóricos, posiblemente influenciados por los marxistas Alberto Flores Galindo y Manuel Burga, desarrollaron investigaciones

2 Este ensayo es el resultado de un proceso de profundización teórica sobre la teoría del conflicto social y el análisis de la violencia que realicé en la Maestría de Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú; el cual pude definir caminos y parámetros gracias a los comentarios, acertados y sinceros, de la Dra. Norma Fuller, a quién agradezco. Las imprecisiones en este documento son responsabilidad mía.

3 Ante la crisis de las grandes narrativas, la teoría poscolonial se posiciona en el frente posmoderno para mirar la realidad nacional de países poscoloniales desde la historia y la antropología, enfocándose en los diversos discursos de saber/poder sobre las identidades culturales presentes en la historiografía colonial y republicana. Sin embargo, su diversificación entre las diversas periferias académicas como Latinoamérica da paso a una “localización” de la teoría poscolonial. En América Latina esta postura se enfrentó a la crítica latinoamericana que exigía pensar los trabajos sobre mestizaje, aculturación, movimientos campesinos, las dependencias estructurales, etc; realizados hasta la década del 80's como la verdadera crítica poscolonial desde el sur (De la Cadena, 2008; Mendieta y Castro-Gómez, 1998). Sin embargo, este ensayo se enfoca en la propuesta subalterna (India) incorporada en la academia latinoamericana (EEUU, América Latina) y sus aportes y limitaciones en la reflexión de la violencia dentro de los conflictos sociales.

sobre la violencia en la época de la colonia y los primeros años de república (De la Cadena, 1990). El trabajo de Deborah Poole (1991) sobre las representaciones de violencia en los andes coloniales en el texto editado por Henrique Urbano y Mirko Lauer “Poder y Violencia en los Andes” es un valioso texto para reflexionar sobre la violencia en la representación histórica y cultural de la academia y la sociedad. Los estudios sobre la violencia tienen poca tradición en la antropología del Perú, y aún presenta desafíos de tipo metodológicos para los antropólogos.

Este ensayo tiene tres partes. En la primera sección desarrollo mi crítica a la teoría poscolonial para reconocer los diversos presupuestos teóricos que dialoguen con planteamientos de la filosofía de Agamben, Butler y Latour y la teoría intercultural. Busco que este diálogo ayude en mi análisis empírico de los contextos violentos poscoloniales, poniendo énfasis en cómo podemos aproximarnos a una Antropología de la Violencia desde la realidad nacional. En la segunda sección presento datos sobre la lucha del narcotráfico en el Valle del Monzón desde la comodidad de mi sillón, ya que no he desarrollado un trabajo etnográfico en la zona, por lo que no tengo absolutamente ninguna autoridad para hablar sobre el tema; son mis planteamientos empíricos una mera opinión. Sin embargo, deseo que este ensayo sea un primer intento de trabajar este tema a futuro. En la tercera sección desarrollo algunos argumentos con el cual creo se puede dialogar con otros colegas sobre la violencia entre Estado y grupos subalternos en los contextos de producción cocalera. Es decir, esta sección tendrá como cierre una apertura: las hipótesis de un trabajo a largo plazo. Con las disculpas del lector que tal vez espera encontrar una etnografía del asunto o un análisis teórico de gran trayectoria, encuentro en este ensayo mi examen de admisión ante al tema en cual este ensayo se ubica.

2. Dialogando entre enfoques teóricos sobre la violencia

Guha (2007) inició su reflexión teórica analizando las formaciones discursivas de las diferentes fuentes historiográficas respecto a las insurgencias de campesinos hindúes. De ahí parte su análisis de cómo las grandes narrativas de modernidad (ligadas al eurocentrismo) que se configuraron en el colonialismo británico son tomadas por parte de los historiadores nacionales, liberales o marxistas, para pensar los movimientos campesinos como fuerzas pre-políticas sin agencia. Lo que propone Guha es que los movimientos campesinos están perfectamente posibilitados de unir los símbolos religiosos con la praxis de resistencia ante la explotación capitalista. Charkabarty (2010) indica que Guha planteó en su trabajo la idea de dominación sin hegemonía, como una forma de marginar a los pueblos conquistados y construir una relación en base a la explotación. Las clases dominantes construyen los proyectos políticos y económicos en base a una matriz eurocéntrica sobre cómo debe ser un país y su futuro. Esta lógica actúa sin las voces de los subalternos, que son invisibilizados o anulados del espacio político.

Quijano (2000), como exponente crítico del colonialismo latinoamericano, también desarrolló la idea de colonialidad del poder como una forma de dominación por explotación capitalista que tiene como fundamento reconocer en las categorías inferiores (no occidentales) de raza y etnia el elemento de explotación. La violencia que se encarga de mentar Quijano es la violencia epistémica como precondición para generar etnocidios y represión por parte de los blancos europeos hacia las poblaciones negras e indígenas. La convivencia de un Estado nación y una sociedad colonial en pleno siglo XX fue la paradoja que propuso Quijano para entender la formación de una conciencia nacional criolla que marginaba a las poblaciones subalternas por ser consideradas iletradas o

irracionales, y las obligaban a mantener su ubicación en la relación de poder con el pretexto que su explotación tendría que dirigirse a transformar su condición de barbarie a civilizado a través de un proceso de *cholificación*.

Entonces, la principal violencia en que reflexiona la teoría poscolonial es la epistémica. Epistémica como la forma de violentar a los sujetos categorizándolos, a través de marcadores culturales (Segato, 2003). La colonialidad del poder es una forma de dominación intersubjetiva que se basa en eurocentrismos mundiales de poder: género, raza, etnia, clase, etc. La intersección, la cual casi siempre lo vive la mujer, sería la forma de violencia epistémica más radical. Esta puede estudiarse en diferentes momentos y espacios de la sociedad. Polo (2016: 32) definirá la violencia epistémica como: “procesos que se enmarcan en una matriz de auténtico terrorismo semiótico; por ejemplo, cuando se emplea el término ‘indio’ para reducir y homogenizar con esa sola etiqueta la abigarrada especificidad y la enorme variedad de pueblos americanos aborígenes, convirtiendo a éstos en una sola masa indiferenciada y explotable”.

Son diversas las críticas que enfrenta la teoría poscolonial sobre su proyecto político: ¿puede el subalterno hablar? Y creo que dicha polémica puede dar paso a algunas reflexiones importantes para analizar la violencia. Tanto Dirlík (2010) como Mendieta y Castro-Gómez (1998) concuerdan que el proceso de modernización no tiene retorno, por ello definir la autenticidad como acto de resistencia es un juego de negociación frente a aquello que no se puede dejar de desechar. El plan de los poscoloniales, que deviene a lo decolonial, es usar el discurso occidental (la complicidad de occidente) para atribuir agencia a identidades culturales que buscan situar a un grupo de personas en la justa distribución de derecho sociales. Esto enfrenta algunas cuestiones éticas: ¿puede el subalterno indígena ser un minero artesanal? ¿Puede el campesino optar por el individualismo y negar toda realidad cooperativista? ¿Puede la mujer continuar explotando la sexualidad patriarcal? Me parece que estas cuestiones revelan las motivaciones de lo poscolonial para crear un nuevo discurso de poder. Habría que reflexionar sobre los diferentes pensadores que hoy organizan y desarrollan políticas de desarrollo “decoloniales” en zonas amazónicas o serranas, y cómo es que finalmente el re/uso de este multiculturalismo por el viejo poder colonial revela la paradoja de los poscoloniales.

Mendieta y Castro-Gómez (1998) reconocen sobre la globalización lo siguiente: “Si durante milenios las relaciones asimétricas de poder estaban organizadas de tal manera que los ricos necesitaban de los pobres -ya fuera para “salvar su alma” mediante obras caritativas, ya fuera para explotarlos mediante el trabajo y aumentar de este modo sus riquezas-, en tiempos de la globalización los pobres han dejado de ser necesarios” (p. 10). Es decir, la globalización y el grado tecnológico de la explotación ha posicionado a las empresas transnacionales en el dominio sobre los recursos sin necesidad de incorporar grandes cantidades de mano de obra local. Minas, agroindustria, petroleras, constructoras, etc., optan por la tecnología y las nuevas prácticas industriales. Ya no podemos hablar de marcadores culturales que son la base para la explotación, si su mayor exponente, la esclavitud, casi desaparece en los procesos de producción *legal* de materias primas.⁴

4 Fabiana Li (2017) en su etnografía sobre conflictos socioambientales en el Perú, reconoce esta falsa idea que la mina “da trabajo”, al demostrar que son pocas las personas que trabajan para esta. La oportunidad de la tercerización crea nuevas formas de explotación que sobrepasan las minas, pero no le quitan responsabilidad, y genera condiciones laborales de baja calidad. Es decir, la explotación capitalista que Quijano (2000) teorizaba a principios de este siglo XXI es ineficiente para entender aquella dominación sin hegemonía que hoy ha virado hacia nuevas formas violentas: mujeres con poca participación y bajos sueldos; obreros sin seguro; medidas medioambientales

En fin, a lo que quiero apuntar es que le esquema poscolonial de dominación sin hegemonía en el proceso de producción o se ha matizado en diferentes escenarios o ha cambiado su condición discursiva. Lo cierto es que debemos reflexionar si la otra cara de la dominación, la violencia contrainsurgente, también ha mutado. Neyra (2020) en su artículo “Extractivismo, colonialidad y violencia en el Perú” aplica la teoría poscolonial para observar la violencia en los procesos de producción. La lógica extractiva, de origen colonial, continúa ejerciendo violencias epistémicas frente a una población y un territorio con precarias condiciones económicas y limitadas facultades políticas. Incorporando visiones ecológicas al análisis de la violencia, la violencia al territorio inicia según Neyra en los planes previos a la ejecución: diagnóstico y construcción de estrategias. Estos documentos perciben los recursos y su población desde la dualidad hombre/naturaleza, capitalismo/no capitalismo. Dicha violencia epistémica se inserta desde las leyes que impulsan el desarrollo hasta las actividades pensadas para la explotación de recursos sin la participación igualitaria del territorio y las individuos que ahí habitan, lo que deviene a los conflictos sociales: “Esta imposición y violencia van a generar reacciones por parte de los habitantes afectados que irán tomando paulatina conciencia de su situación creando movimientos sociales por la justicia ambiental, reclamando lo que es suyo, reclamando su existencia” (Neyra, 2020: 51).

Pero hay que tener cuidado cuando la autora dice: “los movimientos sociales por la justicia ambiental van a crear condiciones para la necesaria decolonialidad” (Neyra, 2020: 52) se está suponiendo que: a) los movimientos ambientales se forman como praxis políticas ancestrales a la colonia; b) los sujetos que participan en la defensa medioambiental buscan decolonizar la explotación de recursos, y es la mera no-explotación en que se basa la estrategia descolonizadora; c) existe una homogeneidad de voces en los movimiento ambientales. De este modo, el multiculturalismo como forma de esencialización tiene como consecuencia su instrumentalización por parte del poder global: En EEUU vs islam, el feminismo tiene voz; En Perú vs Narcotráfico, la importancia de la coca como patrimonio cultural es la vara en que se mide a los cocaleros legales e ilegales. Visto de este modo, la teoría poscolonial no toma en cuenta que los dominados no siempre están resistiendo y que los dominantes no siempre está subordinando, y por ello es necesario regresar al análisis del capital para entender las diversas relaciones de poder que se han fragmentado en este siglo XXI.

Marisol de la Cadena (1990) en su crítica a los estudios marxistas de Flores Galindo y Manuel Burga, propone que pensemos a los movimientos sociales en la colonia y la república tanto como resistencia como negociación. Resistirse a ser subalternos por sus marcadores culturales y tener una mejor ubicación de la explotación capitalista mundial. Desde los Estudios Culturales una de las principales críticas a la teoría poscolonial es la de Néstor García Canclini. En su texto “Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular” (García, 1984) dialoga con la propuesta poscolonial respecto a los procesos de producción capitalista y su impacto neoliberal en los sectores migrantes o populares de las ciudades latinoamericanas. El crítico argentino dice: “Con el supuesto que la tarea de la cultura hegemónica es dominar y la de la cultura subalterna es resistir, muchas investigaciones no parecen tener otra cosa que averiguar fuera de los modos en que una y otra cultura desempeñan sus papeles en este libreto” (p. 73).

García Canclini propone en contraposición a Guha el modelo de hegemonía sin subordinación. Critica que la ausencia del Estado y las clases dirigentes en los sectores

ineficientes, etc.

bajos de la población, algo que concuerdan los poscoloniales, dejó un vacío en la hegemonía cultural, o, dicho de otro modo, no se articuló en una ideología nacional. Ante esta ausencia de poder simbólico, las clases subalternas explotaron, según la visión poscolonial, su hegemonía cultural al margen de la cultura nacional. A este fenómeno se le conoce como culturas populares.⁵ En los vacíos culturales entre clases sociales y un Estado poco preparado para afrontar los desafíos de las barriadas, el vínculo entre hegemonía y dominación se pacta menos en la violencia que en la negociación: “una alianza en la que hegemónicos y subalternos pactan prestaciones ‘recíprocas’”. Las empresas trans/nacionales y su hegemonía a través de la televisión, las revistas, los productos del hogar, artículos de belleza, la ropa, etc; toman la hegemonía que el Estado y sus élites no puede ni desean abarcar e incitan manuales de ciudadanía (García, 1995). Las protestas sociales dentro de las ciudades ya no poseen (solamente) símbolos aymaras o quechuas, sino portan el símbolo patrio bajo la premisa que también son parte del país y tienen derecho al capital simbólico.

Los procesos de globalización desde el s.XX posiciona a la teoría poscolonial a un lugar problemático, ya que su discurso está cómodo en la mirada histórica (Dirlik, 2010). Sin embargo, creo que deberíamos preguntarnos si la hegemonía sin subordinación complementándose con la dominación sin hegemonía (Vivir en el siglo XV, consumir en el siglo XX) que propone tanto García Canclini como Quijano y Guha es posible en los escenarios de mayor violencia epistémica: conflictos sociales con/entre comunidades subnacionales. Es peligroso esencializar las protestas sociales provenientes de grupos “colonizados” o “subalternos”, en la misma forma que pretender pensarlos como “dominados” (Neyra, 2020); sin embargo, no se puede negar que al radicalizarse una protesta social o las estrategias políticas de movimientos sociales reivindicativos, el Estado no puede responder de otra forma que con la violencia, una que se alimenta de una violencia epistémica existente que está presente en el desarrollismo, el consumo, la construcción ideológica nacional y la globalización. Mendieta y Castro-Gómez proponen que no dejemos de lado la subjetivación construida en la hegemonía sin dominación, con lo cual tenemos una globalización que solo ha mutado los manuales de humanismo hacia el individualismo.

Seguir con la discusión de la apropiación y la hibridez que proponen diversos autores críticos o defensores de la teoría poscolonial puede descarrilar el argumento de este ensayo. Por lo tanto, quisiera seguir el camino de la violencia epistémica como colonialidad del saber para explicar la violencia dentro de los conflictos sociales. No niego que tanto la teoría poscolonial latinoamericana como el enfoque de interculturalidad puedan darnos algunos bosquejos de cómo pensar los movimientos sociales sin esencializarlos. Como dije, es necesario ver las diferentes voces, algunas contradictorias entre sí, que forman parte de las protestas y se posicionan en conflicto ante un “enemigo común”. Sin embargo, ¿cómo explicar la violencia desde el Estado y sus instituciones de poder cuando se enfrentan a grupos de “resistencia” en la época de la interculturalidad? En los conflictos sociales donde involucran diferentes discursos, la violencia epistémica actúa al momento de no permitir al subalterno protestar a través de su esencialización. La violencia directa también se nutre de la persistencia de la colonialidad del poder, la cual ha sido desnudada por el poscolonialismo, pero no revertida.

5 García Canclini critica la ausencia del proceso de globalización en la teoría poscolonial (algo que los latinoamericanos sí tuvieron presente al heredar ideas de la teoría de la dependencia [Matos Mar, 1969]), lo que dio paso a definir el plano político como negociado y la cultura como una fragmentación de imágenes y sentidos respecto a lo local, pero con influencias globales a través del consumo. Este tipo de análisis recalcan bien el papel de los movimientos urbanos originados a raíz de los procesos migratorios campo-ciudad.

Para recoger la propuesta decolonial en el análisis de la violencia, propongo que se debe tener en cuenta que la decolonialidad es una utopía que se ubica en el podio del socialismo y humanismo. Mi propuesta es que la teoría poscolonial tiene presupuestos teóricos para reconocer la violencia epistémica que da paso a una violencia directa, ya que la violencia objetiva o 'real' es finalmente la forma más primitiva del poder (Foucault, 1988). Las relaciones de poder que se manifiestan en los conflictos sociales surgen en la medida que las personas que participan en proyectos mineros, la expansión de la agroindustria, la construcción de infraestructura estatal o los movimientos de campesinos colonos invadiendo territorios indígenas agencian su discurso en la colonialidad del saber. ¿No es acaso beneficioso discriminar a indígenas para obtener sus territorios? ¿No es más fácil reprimir a las protestas sociales cuando en la opinión pública se desarrolla eficazmente la narrativa que el desarrollo "para todos" está en peligro? Es cierto que los procesos de interculturalidad y los marcos políticos internacionales enmarcan las vidas indígenas, por ejemplo, como vidas que tienen valor y derechos como cualquier ciudadano del mundo. Sin embargo, ante la expansión de la globalización de los discursos (sub) alternativos, la reacción por parte del poder es también global. Así, tenemos en Occidente una creciente presencia de presidentes varones blancos que desestabilizan las estructuras (sub) alternativas al poder tradicional, y la represión violenta se desenvuelve con fuerzas renovadas.

Para establecer una Antropología de la Violencia dentro de estos escenarios de luchas políticas y economías de las imágenes modernistas y (sub) alternas, la etnografía surge como el arma metodológica por excelencia. Me parece que aquí es necesario reconocer dos dimensiones: la cultura de la violencia y las violencias de las culturas. En su ensayo "Una mirada antropológica sobre la violencia", Ferrández y Feixa (2004) proponen que la cultura de la violencia es la forma institucionalizada para ejercer la violencia (sus instituciones, las tecnologías, los métodos y los debates éticos), y la violencia en las culturas son las diversas violencias que se pueden recordar en los espacios donde no se pensó construir para violentar (violencia en las calles, en los pueblos, en el hogar, en los medios de comunicación, etc). Respecto a la segunda dimensión, Graeber (2011) ha reflexionado sobre el papel de la etnografía en contexto de contra-poder: "El mundo contemporáneo está lleno de esos espacios anárquicos, y cuanto más éxito tienen, menos oímos hablar de ellos. Ni siquiera cuando se acaba violentamente con ellos nos llegan a los forasteros noticias de su existencia" (p. 42). Y es más urgente cuando las nuevas formas de colonialidad (ambientalismo colonial, patrimonialización de la cultura, multiculturalismo político) enceguecen la práctica teórica y política que propone lo 'decolonial' sobre lo que los sujetos hacen y dicen. La etnografía, perfectamente ubicable en espacios de lucha, se libra del compromiso teórico de los poscoloniales de usar el estructuralismo filosófico y/o el marxismo crítico para tratar que el "subalterno hable", si es que alguna vez podrán hacerlo por esa vía.

La propuesta de Giorgio Agamben (1998) sobre los estados de excepción da notas para teorizar sobre la cultura de la violencia. Desde una óptica jurídica nos invita a preguntarnos: ¿cómo el Estado justifica y abre la posibilidad de la violencia a sujetos dentro de su territorio? Con Agamben podemos reflexionar sobre los estados de excepción sobre las protestas sociales y las resistencias locales, que no siempre buscan atentar contra el poder o el orden nacional.⁶ Dichos estados de excepción buscan crear vidas posibilitadas para ser violentadas. Sin embargo, eso no indica que el subalterno no pueda hablar, todo lo contrario. Los medios de comunicación y la globalización permiten eliminar la característica invisible del subalterno político, pero queda la

6 Esta propuesta descansa en lo que Mary Douglas llama pureza y peligro (Appadurai, 2007; Douglas, 1973).

violencia hacia ellos por la persistencia de la colonialidad del saber desde tribunas con gran poder político y económico. De tal forma, es posible que en contextos poscoloniales la constitución de *vidas nudas*⁷, como vidas posibilitadas a ser violentadas con total impunidad, se basa en la forma de (re)conocer los marcadores de subalternización. Campesinos señalados como narcotraficantes es hoy en día una de las vidas nudas más comunes en América Latina.

Otro concepto importante es *vidas precarias* de Judith Butler. Estas vidas son puestas en los márgenes de una ciudadanía en contextos de guerra y son imposibilitados a ser vidas valoradas por la sociedad. Para llegar a esta situación, hay una constante construcción de estas vidas como riesgo para el poder soberano. Situados en un marco de guerra contra el narcotráfico, los productores cocaleros se mueven en escenarios políticos y económicos de excesivo control. Su vida, como una vida precaria, no es tomada en consideración por la indignación pública. Su muerte, el ser problemática, no será llorada porque la equivalencia técnica indica que su sacrificio salva vidas que sí serán lloradas, como los políticos y los policías. La imaginación mediática y jurídica no logra quitarle la ciudadanía al productor ilegal, pero tampoco reflexionan sobre sus condiciones de muerte. Judith Butler (2010) propone que las vidas lloradas son aquellas muertes que indigna al poder soberano, y las vidas precarias las que son olvidadas o negadas como vidas. Ambas vidas: nudas y precarias, contribuyen a entender la cultura de la violencia desde el poder. Ambas están determinadas por la criminalización y son posibilitadas a cualquier tipo de violencia. Lo que he tratado de decir es que la justicia sobre su muerte está determinada por la colonialidad del saber.

3. El Valle del Monzón: violencia y política

¿Qué respuesta tenemos como sociedad cuando un niño no ve regresar a su padre tras una protesta social por proteger el río cercano a su comunidad? ¿Qué estrategias manejamos para prevenir la muerte de líderes indígenas a manos de mineros o taladores ilegales? ¿Qué reflexiones ‘teóricas’ nos sirven para concientizar sobre la masacre en los andes centrales por parte de grupos paramilitares a las mismas comunidades que los vieron surgir ante el vacío ideológico y político de un proyecto nacional? La sociedad del miedo, en la cual viven miles de peruanos y peruanas en la actualidad, sigue presente a causa de los conflictos sociales radicalizados hacia la violencia y la criminalización sin control ante los vacíos que deja la desigualdad social y la falta de seguridad brindada por el aparato estatal. Una violencia sin límites que se manifiesta de diferentes formas y desde múltiples frentes, a veces al mismo tiempo.

Nuestro país vivió tan solo hace 3 décadas una guerra sangrienta que impregnó en las vidas formas brutales de violencia: tortura, violaciones, muertes, marginación, discriminación, etc. Hoy dicha violencia pareciera que posee nuevas máscaras: narcotráfico, tala ilegal, minería ilegal, prostitución, trata de personas, etc. E incluso el terrorismo no ha desaparecido por completo. Su larga alianza con el narcotráfico se ha mantenido, pero su protagonismo ha menguado. Hoy se habla de narcoterrorismo como esa “otra forma” de terror, un término que invisibiliza el origen de la comercialización de droga (especialmente de cocaína) desde la década del 70’s (Mariluz, 2017). Sus dos frentes (Alto Huallaga y VRAEM) han continuado alimentándose de la violencia sin

⁷ La vida nuda puede pensarse como aquel que cometió un delito o se presenta como un riesgo ante el Estado, pero no puede ser sacrificado por ninguna ley específica; sin embargo, tampoco posee protección por el Estado. Una vida nuda es un estado de liminalidad. Agamben analiza los campos de concentración en la Alemania nazi y trata de reconocer el biopoder como una forma moderna de política, una necrópolis que modula la muerte en la sociedad (Giorgio Agamben, 1998).

control, y su guerra contra el Estado solo ha diversificado los problemas en un momento en que las élites dan por finalizada la etapa de terror político.

La lucha contra el tráfico ilícito de cocaína o simplemente narcotráfico es un asunto complejo porque involucra una serie de actores humanos y no-humanos que se despliegan en interconexiones globales a través de marcos de equivalencias (Li, 2017). Aunque podemos aceptar dos frentes globales: comercio ilícito de droga y la lucha antidroga; mientras nos vamos acercando a los espacios de producción de la hoja de coca los actores se van perdiendo entre los límites del “bien” y el “mal”. Los imaginarios se fracturan y los discursos globales se contradicen con la representación local de la coca, el campesino cocalero, los agentes de la fuerza militar y los líderes políticos locales. Parece que la corrupción, la posibilidad de tener ingresos mayores y las fuentes de poder se “traducen” en momentos y espacios determinados. Es fácil encontrar titulares de dirigentes cocaleros coludidos con Sendero Luminoso; Autoridades de la PNP relacionados con el narcotráfico (Benites, 2017); campesinos cocaleros denunciando abuso de poder por parte de sus dirigentes; etc. Es un conflicto de muchos frentes, con diversas agencias interconectadas e imaginarios globales que buscan simplificar la contradicción que genera la relación entre la hoja de coca y la cocaína.

El Alto Huallaga es un caso importante de analizar por el aparente “éxito” de los Programas de Desarrollo Alternativo (PDA) sobre el cultivo de hoja de coca ilegal. Este valle acoge 20 distritos: Daniel Alomías Robles, Luyando, Monzón, Jircán, Rupa-Rupa, Cochabamba, Cholón, Hermilio Valdizán, Mariano Damaso Beraun, José Crespo y Castillo, Churubamba, Chincha y Marias en el departamento de Huánuco; Pataz en La Libertad; y Tocache, Uchiza, Campanilla, Nuevo Progreso, Shunte y Pólvora en el departamento de San Martín. En el 2003 inició la intervención por parte de las fuerzas armadas sobre la producción y distribución de la hoja de coca y cocaína en los diferentes valles cocaleros del Perú (García, s. f.). Por casi 7 años la lucha contra el narcotráfico dirigida hacia la erradicación de la coca/cocaína estuvo orientada en una concatenación de violencia de diferentes tipos y en diferentes dimensiones.

Los principales focos de represión fueron los campesinos cocaleros, los narcotraficantes y los terroristas. Los dos últimos viven al margen de la legalidad, su total contraposición a todo lo que representa el Estado lo convierte en un peligro “fuera” del espacio nacional. Mientras que son los campesinos el nodo de contradicción por su incorporación dentro de la nación tras luchas nacionales del siglo pasado y su aparente marginación de esta misma al considerarse sujetos problemáticos en la lucha contra los enemigos ‘externos’. Si es la alianza narcotráfico-terrorismo un frente híbrido de los principales riesgos que aquejan la sociedad peruana contemporánea, los campesinos cocaleros son los sujetos en disputa porque tienen el potencial de abastecer el elemento de dicha alianza: la hoja de coca.

En el 2010 la política del Estado sobre la producción de coca/cocaína en el Alto Huallaga toma un giro hacia la gestión sostenible. Son tres los procesos que enmarcan la significativa disminución del cultivo de hoja de coca en Huánuco y San Martín: los programas de desarrollo alternativo (PDA); los conflictos en el frente narcotráfico-terrorismo; el debilitamiento de las fuerzas políticas cocaleras (Casas & Ramírez, 2017). Sin embargo, estos proyectos iniciados desde el 2006 tuvieron problemas en la resistencia cocalera, los constantes riesgos por parte de fuerzas paramilitares y el gobierno local controlado por los representantes cocaleros que dieron escaso apoyo a los programas (Mariluz, 2017).

La organización principal que lideró los PDA fue Devida, ente gubernamental que lidera la erradicación de hoja de coca ilegal. Desde el 2013 se empieza a notar

una disminución significativa de la hoja de coca respecto a los años anteriores. Entre los diversos factores la radicalización de los conflictos internos entre cocaleros y narcotraficantes-terroristas, el cambio de política regional y el mayor apoyo a los PDA de entidades como la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo (USAID). En todo este tiempo, la política represiva por parte de las fuerzas militares no había menguado, sino fue siempre la principal opción de las élites gobernantes. Y su eficacia es puesta a prueba en el 2012 cuando capturan al camarada Artemio, líder del brazo narco-senderista del Alto Huallaga competencia directa del frente en el VRAEM de los hermanos Quispe Palomino y principal defensor de las alianzas entre cocaleros ilegales y narcotraficantes. Su captura y la desarticulación en el 2012 de un gran número de laboratorios logró concretar una política integral en la lucha contra el narcotráfico en el Alto Huallaga (Mariluz, 2017).

Es importante aquí mencionar que la lucha represiva y el desarrollo alternativo tienen como meta en teoría la eliminación total de la producción y consumo de cocaína; sin embargo, parte de sus objetivos es la erradicación de la hoja de coca ilegal. Pero, ¿a qué se considera ilegal o legal? Para que un campesino productor de coca pueda ejercer en la legalidad, debe pertenecer al padrón que maneja la Empresa Nacional de la Coca (ENACO), ente gubernamental que se basa en una data construida desde 1978 y con serios problemas de actualización. Hasta el 2016 tan solo el 17% de productores de coca se manejaban en la legalidad en todo el Perú. Es decir, de 34 mil 464 inscritos en el padrón del 78' solo 8 mil 630 cocaleros estaban activos en el 2016 (Benites, 2017). ¿Cómo manejar la violencia ejercida por la política nacional de la erradicación de hoja de coca ilegal si existe una indeterminación sobre la demografía de lo "legal"?

En los últimos años (2018-2019) en el Valle del Monzón se ha incrementado la producción de hoja de coca, a pesar de ser un ejemplo de erradicación importante en la región. Entre otros factores se encuentra la competencia con San Martín sobre el cacao y el café, así como las plagas que no han podido controlar (Santos, 2019). Se empieza a sentir una desvinculación por parte de las instituciones encargadas del desarrollo alternativo. Como indica un dirigente cocalero: "El desarrollo alternativo es como sembrar en un escritorio y cosechar en una computadora" (Mariluz, 2017).

La red que involucra el conflicto cocalero en Monzón se extiende en el hemisferio occidental en interconexiones globales entre agencias locales como el gobierno local y los movimientos cocaleros, agencias nacionales como Devida y el narcotráfico; y agencias internacionales como la ONU y los programas norteamericanos para el desarrollo alternativo (GrupoRPP, 2013). Esta red revela la complejidad del consumo y producción de cocaína, así como los imaginarios dislocados que enfrentan los diferentes actores (campesinos, hoja de coca, cocaína, narcos, militares, etc). Los campesinos y sus respectivas relaciones de poder enmarcan una serie de violencias. Son ellos lo que reciben por diferentes frentes manifestaciones violentas producto de diferentes lógicas globales sobre la hoja de coca y el acto de producirla, así como pensarla de una forma distinta a la hegemonía mundial, que la considera producto base para la cocaína.

La violencia no solo es ejercida por entes activos, sino es parte de la construcción histórica de la población de Monzón. Al ser víctimas del conflicto armado del siglo pasado, muchas familias están inmersas en procesos de memoria que tratan de llevar las representaciones de duelo de un pasado violento que parece no acabarse (Entregan restos de víctimas del periodo de violencia en Huánuco | LUM, s. f.). Es el Valle del Monzón un lugar donde la violencia es parte del presente-histórico. Y es también un espacio de lucha cocalera. La primera década del s. XXI se consolidó como un frente de resistencia, hogar de una gran cantidad de campesinos que protestaron en el 2003 contra

la violencia ejercida por parte de las fuerzas del orden. Estos denunciaron fumigaciones químicas, abusos de poder, muertes, etc (Mariluz, 2017). También lidiaron con las venganzas ejercidas desde la alianza narcotráfico-terrorismo, quienes los asesinaban tras resistir comercializar la hoja de coca u optar por los cultivos alternativos.

4. Los campesinos cocaleros: ¿sujetos de violencia sin límites?

La actividad cocalera tras casi 20 años de erradicación ha generado contradicciones políticas y culturales. Por parte del Estado, la maquinaria de la violencia simbólica y directa es ejercida desde los medios de comunicación, los agentes de estado y sus aliados internacionales. Rubén Vargas, exministro del Interior, escribió lo siguiente en un artículo de El Comercio: “Los campesinos, al ver que era erradicado [los cultivos cocaleros] una, dos y cinco veces consecutivas, tuvieron que cambiar de matriz económica. Instalar una hectárea de coca cuesta cerca de 20 mil soles y el único factor de riesgos para esa inversión es la erradicación” (PERÚ, 2021). ¿Cuál es la lógica tras este argumento? ¿Son acaso los campesinos personas que necesitaron la violencia para entrar en “razón”? ¿Acepta acaso Vargas que la resistencia evoca una falta de oportunidades o la falta de agencia le permite al Estado su actuar paternalista cual niño necesita de la violencia del padre? Para el ex funcionario y escritor del diario neoliberal que más crítica ha ejercido sobre los movimientos cocaleros, esta violencia era necesaria. La lógica de la equivalencia actúa para determinar que la erradicación de 25 mil hectáreas ‘ilegales’ evitó que 278 mil kilos de cocaína puedan ser comercializadas. Solo la represión y la violencia basada en indeterminaciones tienen la capacidad de explicarse desde ‘conocimientos técnicos’.

La lógica de Devida sigue el mismo patrón, pero evita la violencia directa para ejercer la violencia simbólica. La criminalización cultural del cultivo de coca debe basarse en una serie de estrategias que no solo quedan en cambiar un cultivo por otros. Traer a colación el deporte y la salud como paradigmas que no tienen cabida con el cultivo de coca, es crucial para el proyecto político a un nivel discursivo nacional (Huánuco: Escolares eligen el deporte y le dicen no a las drogas - Publicador de contenidos, s. f.). Es esta estructura de violencia epistémica la que contribuye a que la represión sea acepta y dirigida hacia un sujeto en contradicción. Es la forma en que el saber legitima la violencia. Sin la prensa como principal aliada, dicha estructura no tiene sostenibilidad. Es violencia física solamente. Según medios locales y nacionales, los movimientos cocaleros, en su mayoría infectados por la ideología senderista, tienden a obstaculizar el diálogo. Su sola constitución incluso llega a trasgredir las violencias históricas en forma de memoria («Se retrasa registro de víctimas de la violencia política en el valle del Monzón», s. f.). Es de esta manera en que la hoja de coca se imagina en su condición de ilegalidad y riesgo social, desnaturalizándose como actividad cultural y económica, para volver a naturalizar su agencia negativa para el orden social.

Ante esta situación, es de mi interés analizar la violencia en las relaciones de poder que se ejercen en la red de actores humanos y no-humanos del conflicto cocalero basándome en el enfoque del actor-red (Latour, 2007). La violencia como categoría de análisis afronta diversos problemas filosóficos, políticos y culturales. En su relación con las culturas, la violencia puede verse como un continuo, normalidad, símbolo. No tanto como una amenaza de guerra, sino como negociación de la paz. Evitar los riesgos que involucra una represión obliga a los subalternos a negociar con los grupos dominantes (Estado, grupos paramilitares, agentes de desarrollo, medios de comunicación) su participación en el conflicto. Negociar en este sentido es ceder ante las presiones que posiciona al sujeto en marcos difusos incontrolables. Es en realidad ceder al control.

Por ello tenemos cuatro tipos de violencia: política, simbólica, estructurales, cotidianas. También se maneja la violencia híbrida, en un interés de explicar todas las violencias actuando en un mismo lugar y tiempo. Entonces, una antropología de la violencia consiste en estudiar los vínculos de las diferentes formas de violencia que sucede en los ámbitos micro sociales con connotaciones globales. Es importante, en ese sentido, reconocer el término cultura de violencia, como las pautas e instituciones que ejercen violencia, y violencia de culturas, como la presencia de violencia en espacios que no están construidos para ello (hogar, casas, chacras, comisarías, et). Así, tenemos una mirada dislocal que puede reconocer las formas de violencia externas en lo local, entender su lógica y composición, para contrastarlas con los significados que generan en los violentados (Francisco Ferrández & Carles Feixa, 2004).

Como he venido mencionando, la globalización ha ejercido una red de terror que conecta imaginarios y fuerzas políticas con el objetivo de accionar o reaccionar sobre más violencia respecto a las actividades que ponen en riesgos los valores de la modernidad. Para estudiar la violencia como procesos y manifestación localizada, las lógicas globales deben enfrentarse a la teoría de la subjetividad que relaciona los significados entre dolor, imagen y sufrimiento en un mismo sujeto. Analizar de dónde vienen las violencias y que las alimenta como proceso continuo involucra someterse en un enfoque global del multiculturalismo en intersección con la etnografía del sufrimiento.

Aquí resulta importante resaltar el papel que juega el Estado dentro de la teorización sobre la violencia. La teoría del conflicto social que propone Simmel y Coser respecto a la relación aprehensión-violencia en un contexto de estado-nación (Coser, 1961), dialoga con la propuesta de saber-poder que describe a la política como saber social específico y diferenciado. El terror se involucra con la política desde su concepción, ya que para ejercer su “nosotros” una de las tantas formas es nombrar a un “enemigo” interno con nomenclaturas creadas en la lógica estatal, en este caso neoliberal que establece el riesgo político como riesgo económico (el argumento de Rubén Vargas parece ser un buen ejemplo) (Eduardo González, 2012). Así el Estado declara una guerra interna con imprecisiones respecto a las garantías jurídicas y haciendo uso de la dinámica del multiculturalismo. Esto trae a colación dos cuestiones: ¿es el campesino del Valle del Monzón una vida nuda o una vida precaria?

La vida nuda que propone Agamben en este caso da argumentos teóricos para pensar en los campesinos cocaleros ilegales violentados en estos años de política represiva contra las drogas. Los cuerpos, como seres vivos, juegan en los sentidos de ciudadanía y es así como la política de erradicación que vemos en Monzón lo convierte en un espacio de violencia sin límites como un estado de excepción. Los cocaleros se convierten en vidas nudas en la medida que su ilegalidad es representada y son focos de violencia sin límites. Aquí el Estado se libera de toda limitación correlativa a la legalidad, y le brinda protección ante las voces críticas y los fiscalizadores políticos, así como de las éticas humanistas globales. La aplicación de la ley y la violencia desenfrenada se mueve junto a los estados de excepción. Estos mecanismos de violencia son ejercidos con total naturalidad en contextos democráticos que están controlados hegemónicamente por clases poscoloniales que aprovechan cualquier oportunidad para desplegar la matriz de dominación política y cultural sobre los subalternos.

La complicada situación que enfrentan las élites en la época de los derechos universales y los marcos de interculturalidad hace que los estados de excepción sean los momentos oportunos en que la colonialidad de poder encuentre carta abierta para ejercer la forma primitiva del biopoder: la violencia directa. Es válido decir que este enfoque se enfrenta

a una cuestión fundamental. Si el terror del Estado no es la destrucción de la población, sino la consolidación de la imaginación del miedo, ¿los campesinos son totalmente vidas nudas? Recordemos que, aunque la estrategia por excelencia del Estado fue la violencia represiva, los PDA demuestran que no es la única forma de erradicación, y por tanto el estado de excepción no fue la única forma legal de ejercer violencia. Aquí se manifiesta otras violencias, los discursos, simbólicas o epistémicas. Violencias que se relacionan a la forma de saber del poder.

Entonces, para entender al Estado en su papel regulador da la muerte, las vidas de los campesinos se mueven en marcos de guerra que son justamente aquellas estructuras de poder que deciden qué vida vale la pena y cuál no (Judith Butler, 2010). Esta forma de manipular las vidas lloradas como vidas que valen están correlacionadas en multiculturalismos que promueven dispositivos afectivos sobre lo que significa un modelo de vida. No necesariamente una vida precaria es un riesgo social, pero sí está enmarcada en significaciones respecto a su valor en la sociedad. Aquí la pregunta es: ¿Por qué no hay afectividad hacia los cocaleros que deciden resistir ante la política de erradicación o incorporarse en el padrón de cocal legal? Butler manifiesta que estos marcos de guerra, en el cual el Estado está efectivamente en guerra con un enemigo externo, permiten a las fuerzas del orden ejercer una violencia desmedida a vidas precarias que no muestran capacidad de ser ‘lloradas’. ¿Cómo saber cuándo una vida es llorada o no? Pensemos en los cocaleros como sujetos que mantienen las costumbres milenarias de los incas y sirven al proyecto turístico del Perú. Siempre y cuando esté dentro del marco de legalidad, su vida será llorada por medios de comunicación y ciudadanos urbanos si es asesinado protegiendo sus cultivos contra el narcotráfico. Mientras que un representante cocalero que muere en una manifestación no produce la misma afectividad debido a que su vida está “perdida” y por eso es “perdible”, además de ser considerada en este caso una amenaza a la vida humana como tal. “Por eso, cuando tales vidas se pierden no son objeto de duelo, pues en la retorcida lógica que racionaliza su muerte la pérdida de tales poblaciones se considera necesaria para proteger las vidas de los ‘vivos’” (Judith Butler, 2010).

Los enfoques de vidas nudas y vidas lloradas pueden contribuir a ejercer marcos de interpretación para analizar la violencia ejercida hacia el campesino del Valle del Monzón. Ambos enfoques tienen como fundamento criticar las estrategias discursivas para legitimar la violencia ilegal del Estado. El desacuerdo está en saber si al campesino cocalero se lo violenta por vivir entre los márgenes del Estado o por ser un daño/riesgo colateral en la lucha contra las drogas.

5. A modo de conclusión

Quisiera finalizar este ensayo argumentando que la vida dentro de la lucha de narcotráfico está determinada por la forma en cómo las fuerzas políticas las aprehenden. No es necesario aclarar que la vida de un narcotraficante es efectivamente negativa para muchas personas del país, especialmente aquellos que mueren diariamente por el consumo de drogas como la cocaína. Esta vida pensada como radical está evidentemente en contraposición a los lazos comunitarios que toda sociedad debe tener, y por ende al discurso del poder que se construye desde el Estado y sus élites. El hecho que sea una vida que atente contra otras vidas no debe desviarnos de pensar el lado discursivo: se produce con características en torno a un saber hegemónico. En este caso, el narcotráfico, como antítesis del Estado y sus élites, es la vara con que se mide a los campesinos cocaleros de las diversas zonas del país.

Por lo tanto, en la primera sección del ensayo dialogamos con las diversas teorías sobre la violencia, partiendo de una crítica al poscolonialismo y retroalimentando con la teoría intercultural, la filosofía política del biopoder, el actor-red y las vidas enmarcadas. En esta sección critiqué la propuesta multicultural de los poscoloniales desde un enfoque intercultural, donde se argumenta que las poblaciones negocian y crean su propio capital simbólico, aunque ello no los libere de relaciones de poder cada vez más globales. Esta idea concuerda con la propuesta de Agamben y Butler sobre vidas que son precarias y nudas, las cuales son parte de una aprehensión jurídica, o sea cultural, desde los grupos de poder, y cómo esta determina la relación entre Estado y grupos subalternos como los campesinos cocaleros. Debido a que el poder no es la única fuente de construcción cultural de las vidas, estas entran en un conflicto violento donde las personas mueren tratando de salir de una categoría subalternizada, aunque su capital simbólico esté determinado histórica y globalmente bajo un modelo ideal de ciudadanía y humanidad.

En la segunda sección quise describir el discurso político de la lucha antidrogas y sus contradicciones con la producción cocalera del Alto Huallaga, poniendo énfasis en el Valle del Monzón como 'modelo' del desarrollo alternativo. En esta parte argumenté que las contradicciones en el discurso antidrogas se deben a una construcción sociocultural ligada a estándares internacionales, lo cual ignora la complejidad de las relaciones campesinado-narcotráfico. Tan solo al evitar pensar más allá del pensamiento moderno, la realidad se escapa entre las categorías drogas/antidrogas. Esto resulta perjudicial para el campesino cocalero y la hoja de coca en su intento de existir en el imaginario nacional.

Finalmente, dialogamos con los postulados del cual, yo creo, puede considerarse una Antropología de la Violencia para entender la situación del campesino cocalero. Es claro que su vida, llorada algunas veces, despreciada en otras, está plenamente determinada por una colonialidad internacional, donde sujetos políticos a miles de kilómetros del Alto Huallaga establecen cuándo una vida es o no importante dentro de la lucha del narcotráfico. Esperemos que la resistencia de los campesinos cocaleros del Monzón logre la misma dimensionalidad que su marginación.

La importancia de estudiar la violencia en los conflictos sociales radica en desnudar la dinámica de poder como represión a los esfuerzos de los movimientos reivindicativos en debilitar la hegemonía política y cultural de las élites del Estado. La violencia, como acto continuo, está inmersa en diversos debates sobre su significado. Aquí creo que la lucha actual del narcotráfico puede contribuir enormemente. El desafío de estudiar la violencia no solo involucra la dificultad de estar en el hecho u observarlo, sino también en cómo explicarlo. Como reflexionan Schmidt & Schröder, (2001:13): "Violence forces the 'neutral' researcher to take inside and makes detached 'participant observation' extremely problematic".

No podemos pensar que en contextos que han declarado su posición contra el Estado las relaciones sociales estén libres de miedo, la sospecha, el secreto y el silencio. La observación participante se enfrentará a dilemas éticos respecto a qué posición tomar en el conflicto, justamente cuando la violencia es el centro del debate. Y se torna más problemático si "emerge del hecho que todas las sociedades son una maraña de contradicciones y que siempre están, hasta cierto punto, en guerra consigo mismas" (Graeber, 2011:43). La propuesta de este ensayo está orientada justamente a ser consciente de tomar una posición ética. En este caso son aquellos campesinos cocaleros que se enfrentan a diversos frentes de violencia, desde el Estado y sus fuerzas, las alianzas narcoterroristas, sus dirigentes sindicales y las narrativas globales de criminalización, muchas veces al mismo tiempo. Si entenderlo involucra posicionarse en su discurso, una

Antropología de la Violencia podría hacerlo.

Finalmente, quiero concluir que una Antropología de la Violencia, como una mirada crítica a las formas en cómo se construye al sujeto como un riesgo social para luego crear marcos legales y políticos (también véase como discursivos) que posibilita la represión, es necesaria para reflexionar sobre diversos contextos de conflictos social donde se ubican actores que están siendo marginados desde la mediática global, es decir son anulados en la construcción de la verdad. Dicho de otra forma, aquellos grupos humanos que históricamente representan una reacción mediática positiva-benevolente, como indígenas, mujeres, cocaleros, obreros, comunidad LGTB; al entra en conflicto con los valores e intereses de una clase política dominante del Estado-nación, son focos de un ataque violento donde se despliega estereotipos construidos en base a la diferencia y desigualdad y que encuentra en las conexiones globales un apoyo discursivo, político, cultural y/o militar muchas veces. Una Antropología de la Violencia debería poder reconocer aquellos marcos de interpretación del cual son foco los supuestos riesgos sociales y desplegar una duda sistemática para cuestionar la violencia 'justificada' y 'legalizada' a nombre de un país imaginado históricamente desde unos cuantos.

participación

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida.* (Primera Edición). 1º ed. Valencia: Pre-Textos.
- Appadurai, A. (2007). *El rechazo a las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia.* 1º ed. Barcelona: Tusquets Editores, S.A.
- Butler, J. (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas.* 1º ed. México D.F. : Paidós.
- Casas, F., & Ramírez, M. (2017). Actores y escenarios como determinantes clave de la política de drogas en Perú. El caso de la implementación del control de hoja de coca en el valle del Monzón (2010-2015). *Revista de Ciencia Política y Gobierno*, 4(7), pp. 33-57.
- Chakrabarty, R. (2010). Una pequeña historia de los Estudios subalternos. En Pablo Sandoval (ed.) *Repensando la subalternidad.* Popayán: IEP y Envión Editores.
- Coser, L. (1961). *Las funciones del Conflicto Social.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- De la Cadena, M. (1990). De utopías y contrahegemonías: El proceso de la cultura popular. *Revista Andina*, vol. 8(1), 65-76.
- De la Cadena, M (2008). La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿De una antropología andinista a la interculturalidad? En Degregori y Sandoval (comp) *Saberes periféricos: ensayos sobre la antropología en América Latina.* Lima: IEP.
- Dirlík, A. (2010). El aura poscolonial. En Pablo Sandoval (ed.) *Repensando la subalternidad.* Popayán: IEP y Envión Editores.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú.* Madrid: Siglo XXI de España Editores S.A.
- Ferrández, F. y Feixa, C. (2004). Una mirada antropológica sobre las violencias. *Alteridades*, 27(14), 159-174.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, vol.50, n. 3, pp. 3-20.
- García, N. (1988). Cultura transnacional y culturas populares. Bases teórico-metodológicas para la investigación. En *Cultura transnacional y culturas populares* (Primera Edición, pp. 17-77). Instituto para América Latina.

- García, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización.* México D.F.: Editorial Grijaldo.
- González, E. (2012). *El laboratorio del miedo: Una historia general del terrorismo, de los sicarios a Al Qa'ida.* Editorial Crítica.
- Graeber, D. (2001). *Fragmentos de antropología anarquista.* Barcelona: Virus Editorial.
- Guha, R. (2007). La prosa de la contra-insurgencia. En Silva Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (ed) *Debates Post Coloniales.* Bogotá: Universidad Surcolombiana- Grupo Culturas, Conflictos y Subjetividades y Aruwiyiri, historias, SEPHIS.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica.* 1º ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Li, F. (2017). *Desenterrando el conflicto. Empresas mineras, activistas y expertos en el Perú.* 1º ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mato Mar, J. (1969). El pluralismo y la dominación en la sociedad peruana. Una perspectiva configuracional. En José Matos Mar (ed) *Dominación y cambios en el Perú rural.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Montoya, R. (1989). *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX.* 1º ed. Lima: Mosca Azul, Editores.
- Neyra, R. (2020). Extractivismo, colonialidad y violencia en el Perú. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, 33(1), 37-54.
- Polo, J. (2016). Colonialidad del poder y violencia epistémica en América Latina. *Revista Latina de Sociología*, (6), 27-44.
- Poole, D. (1991). El folklor de la violencia en una provincia alta del Cuzco. En Henrique Urbano y Mirko Lauer (ed) *Poder y Violencia en los Andes.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Barolomé de Las Casas.
- Quijano, A. (1966). Los movimientos campesinos contemporáneos en Latinoamérica. *Revista Mexicana de Sociología*, 28(3), 603-663.
- Quijano, A. (2000). La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del poder: eurocentrismo y ciencias sociales.* Buenos Aires: CLACSO.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia.* 1 edición. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Schmidt, B., & Schröder, I. (2001). *Anthropology of Violence and Conflict.* Nueva York: Routledge.

Fuentes de información:

- Benites, R. R. (2017, septiembre 18). *Los eternos cultivos cocaleros.* RPP. <https://rpp.pe/peru/narcotrafico/los-eternos-cultivos-cocaleros-noticia-1076946>
- Entregan restos de víctimas del periodo de violencia en Huánuco | LUM. (s.f.). Recuperado 3 de diciembre de 2021, de <https://lum.cultura.pe/noticias/entregan-restos-de-v%C3%ADctimas-del-periodo-de-violencia-en-hu%C3%A1nuco>
- GrupoRPP. (2013, julio 2). *ONU destinará US\$12 millones para desarrollo alternativo en El Monzón.* RPP. <https://rpp.pe/politica/actualidad/onu-destinara-us12-millones-para-desarrollo-alternativo-en-el-monzon-noticia-609545>
- Huánuco: Escolares eligen el deporte y le dicen no a las drogas—Publicador de contenidos. (s. f.). Recuperado 3 de diciembre de 2021, de https://www.devida.gob.pe/notas-prensa//asset_publisher/NMb8wEsddKFy/content/huanuco-escolares-eligen-el-deporte-y-le-dicen-no-a-lasdrogas/pop_up?_101_INSTANCE_NMb8wEsddKFy_viewMode=print&_101_INSTANCE_

- NMb8wEsddKFy_languageId=es_ES
- Mariluz, F. A. P. (2017, diciembre 8). *Valle del Monzón: De la violencia a la paz con desarrollo y cambio social? La Leyenda del Huallaga.* <http://leyendadelhuallaga.blogspot.com/2017/12/valle-del-monzon-de-la-violencia-la-paz.html>
- PERÚ, N. E. C. (2021, noviembre 28). La erradicación de la coca ilegal, por Rubén Vargas Céspedes | OPINION. El Comercio Perú; NOTICIAS EL COMERCIO PERÚ. <https://elcomercio.pe/opinion/colaboradores/la-erradicacion-de-la-coca-ilegal-por-ruben-vargas-cespedes-noticia/>
- Santos, G. (2019, julio 10). Huánuco: Autoridades piden apoyo a Devida por aumento de cultivos ilegales de coca en el Huallaga. *Ojo Público.* <https://ojopublico.com/1270/huanuco-autoridades-piden-apoyo-devida-por-aumento-de-cultivos-ilegales-de-coca-en-el-huallaga>
- Se retrasa registro de víctimas de la violencia política en el valle del Monzón. (s. f.). Inforegion.pe Agencia de Prensa Ambiental. Recuperado 3 de diciembre de 2021, de <https://www.inforegion.pe/79110/se-retrasa-registro-de-victimas-de-la-violencia-politica-en-el-valle-del-monzon/>
- Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas (2004) *Informe de Desarrollo Humano.* Lima, Perú.
- Romero, Raúl (2005). ¿Cultura y desarrollo? ¿Desarrollo y cultura? Propuestas para un debate abierto. *Cuadernos PNUD-Serie Desarrollo Humano*, (9). Lima: PNUD.
- UNESCO (2014). *Diversidad cultural.* En: https://es.unesco.org/creativity/sites/creativity/files/cdis/resumen_analitico_iucd_peru_web_1.pdf