

La identidad nacional peruana, doscientos años después

Discusión del *Informe Especial* del Instituto de Estudios Peruanos sobre Peruanidad y el Bicentenario (2019) desde una perspectiva semiótica

Sebastián Moreno Barreneche

<https://orcid.org/0000-0003-3551-7117>

Universidad ORT Uruguay

morenobarreneche@gmail.com

Recibido: 20-02-21

Aprobado: 23-06-21

doi: 10.46476/ra.v2i1.83

Resumen

Este artículo discute desde una perspectiva semiótica los resultados del *Informe Especial* del Instituto de Estudios Peruanos sobre Peruanidad y el Bicentenario, publicado en 2019. La premisa teórica subyacente a la discusión considera a las identidades nacionales no como esenciales o pre-sociales, sino como conjuntos articulados de discursos, imaginarios y narrativas, entre tantos otros elementos significantes, lo cual permite a los individuos atribuir sentido a la realidad social en términos de una pertenencia nacional. Partiendo del análisis de algunos de los resultados presentados en el *Informe Especial*, el artículo pretende echar luz sobre las bases discursivas e imaginarias de la identidad nacional tal como es percibida por los peruanos, a doscientos años de la Independencia.

Palabras clave: Perú, peruanidad, identidad nacional, semiótica

**PERUVIAN NATIONAL IDENTITY, TWO HUNDRED YEARS LATER.
DISCUSSION OF THE SPECIAL REPORT OF THE INSTITUTE OF PERUVIAN
STUDIES ON PERUVIAN IDENTITY AND THE BICENTENNIAL (2019) FROM A
SEMIOTIC PERSPECTIVE**

Abstract

This article discusses from a semiotic perspective the results of the *Special Report* published by the Instituto de Estudios Peruanos in 2019 on Peruvianness and the Bicentenary. The theoretical premise underlying the discussion conceives of national identities not as essential or pre-social, but as articulated sets of discourses, imaginaries and narratives, amongst multiple other signifying elements, which allow individuals to attribute meaning to social reality in terms of a national belonging. By analyzing a selection of the results presented in the *Special Report*, the article aims at throwing some light on the discursive and imaginary basis of national identity as it is perceived by Peruvians, two hundred years after the Independence.

Keywords: Peru, Peruvianness, National identity, Semiotics

**IDENTIDADE NACIONAL PERUANA, DUZENTOS ANOS DEPOIS.
DISCUSSÃO DO RELATÓRIO ESPECIAL DO INSTITUTO DE ESTUDOS PERUANOS
SOBRE A PERUANIDADE E O BICENTENÁRIO (2019) A PARTIR DE UMA
PERSPECTIVA SEMIÓTICA**

Resumo

O presente artigo discute, desde uma perspectiva semiótica, os resultados do *Relatório Especial* do Instituto de Estudios Peruanos sobre a Peruanidade e o Bicentenário, publicado em 2019. A premissa teórica subjacente à discussão considera as identidades nacionais não como essenciais ou pré-sociais, mas como conjuntos articulados de discursos, imaginários e narrativas, entre tantos outros elementos significantes, o qual permite aos indivíduos atribuir sentido à realidade social nos termos de uma pertença nacional. Com base na análise de alguns dos resultados apresentados no *Relatório Especial*, o artigo pretende colocar luz sobre as bases discursivas e imaginárias da identidade nacional tal como percebida pelos peruanos, duzentos anos após da Independência.

Palavras-chave: Peru, peruanidade, identidade nacional, semiótica

Introducción

En julio de 2019, con motivo de las celebraciones por el Bicentenario de la Independencia del Perú, programadas para el 2021, el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) publicó un documento donde se presentan los resultados de una encuesta de alcance nacional sobre el muy discutido tema de la identidad nacional peruana.¹ Los datos publicados en el *Informe* resultan de sumo valor para quienes investigan en ciencias sociales, ya que permiten acceder, aunque sea de manera limitada y genérica, a un conjunto ordenado y debidamente procesado de datos que reflejan percepciones, creencias y sentimientos por parte de los peruanos sobre su pertenencia nacional. Estos resultados sirven como punto de partida para reflexiones teórico-conceptuales sobre la identidad nacional peruana.

Toda celebración de un centenario —o, en este caso, un bicentenario— de la creación de un Estado-nación —o, más generalmente, de cualquier organización— es sin duda una buena oportunidad para monitorear el «estado de salud» de las bases que sostienen a dicha organización. En el caso concreto de un bicentenario nacional, se trata de mapear el «estado de salud» de la identidad nacional, concebida no desde una perspectiva esencialista, como algo dado y ligado a un «ser peruano», sino como un conjunto articulado de discursos, narrativas, imaginarios, tradiciones, objetos, hechos históricos y personajes, entre otros elementos significantes. Estos son empleados por distintos actores sociales, en distintos ámbitos, para atribuir sentido a la realidad social en términos de una pertenencia nacional. Por lo tanto, con este trabajo se busca contribuir al debate que, con motivo del bicentenario de la Independencia, idealmente se desarrollará en la esfera pública del Perú. Este es un acontecimiento que, como propone Hernán Chaparro en las conclusiones del *Informe Especial* (IEP, 2019, p. 3), «más que celebrarlo [...] mejor que sea un momento para reflexionar sobre nuestros problemas y posibilidades».

Concretamente, este artículo discute algunos de los datos vinculados con la identidad nacional facilitados por el *Informe* desde una perspectiva sociosemiótica, esto es, un enfoque que pretende dar cuenta de cómo los individuos atribuyen sentido a la realidad social a través de ciertos discursos e interacciones (Landowski, 2014; Verón, 1988). En consecuencia, será de interés rastrear cómo la idea de una «identidad peruana», distintiva de quienes se identifican como «peruanos», es reconocida, concebida e imaginada según se puede constatar en los resultados de la encuesta.

1. El documento, titulado «IEP Informe Especial – Julio 2019. Peruanidad y el Bicentenario. Encuesta Nacional Urbano Rural», puede ser consultado en <https://iep.org.pe/wp-content/uploads/2019/07/Informe-OP-Julio-2019-Peruanidad-y-bicentenario.pdf>

Para lograr dicho objetivo, el artículo se estructura en cuatro secciones. La primera presenta un marco teórico semiótico –y, por ello, constructivista y discursivo– sobre las identidades colectivas, con un foco en las identidades nacionales y cómo estas cobran sentido. A continuación, la segunda sección repasa de manera panorámica y general los estudios sobre la identidad nacional peruana. Estos han estado atravesados por una permanente pregunta sobre la posibilidad de tal construcción discursiva en términos unitarios, una condición necesaria para que se pueda hablar de una *identidad* que es *nacional* (Portocarrero, 2014; 2015; 2017). La pregunta base parecería ser, como propone Elder Cuevas (2016, p. 97), la siguiente: «¿es posible que los peruanos [...] puedan imaginarse como “una sola nación”?». Una brevísima tercera parte refiere al *Informe* (concretamente, a su metodología). Finalmente, en la cuarta y última sección del artículo se lleva a cabo la discusión de los resultados del *Informe* a partir del marco teórico presentado.

Semiótica, identidades colectivas e identidad nacional

Esta sección tiene por objetivo presentar un marco teórico que permita conceptualizar las identidades colectivas —particularmente, las nacionales— desde un enfoque semiótico, que es uno discursivo y constructivista. Dicho enfoque se presenta como uno relevante al estudiar las identidades, ya que estas son constructos discursivos que cumplen una función de *mediación* en cómo los individuos atribuyen sentido a la realidad social, concretamente a través de las pertenencias, sean estas de género, religiosas, étnicas o nacionales, entre otras (Appiah, 2018; Espinosa y Calderón-Prada, 2009). Si lo que interesa al estudiar las identidades es dilucidar cómo estas articulaciones discursivas funcionan como medios que permiten a los individuos atribuir *sentido* a su existencia y al mundo circundante, la semiótica se presenta como una valiosa aliada, especialmente en sus pretensiones de transformarse en una semiótica de la *experiencia vivida* (Landowski, 2012a; Fontanille, 2015b).

La semiótica contemporánea bebe de distintas fuentes. Concretamente, las bases teóricas suelen identificarse en los trabajos del lingüista Ferdinand de Saussure y del filósofo Charles S. Peirce, las cuales luego darán lugar a la constitución, a lo largo del siglo XX y nutriéndose de distintos insumos, de una semiótica en cuanto que disciplina relativamente autónoma, con una metodología y un proyecto teórico propio (Eco, 1976). A partir de la década de 1980, son varios los semiotistas que comienzan a interesarse por estudiar fenómenos que, si bien no son textuales en sentido restringido —como un discurso pronunciado por un actor político, una pieza publicitaria o un poema—, pueden ser abordados *como si fueran textos*, es decir, modelados como conjuntos articulados de elementos significantes que, en conjunto, *producen sentido y significan*. Quizá el caso más paradigmático de esta ampliación teórica, que va más allá de los textos fijos, clausurados y fácilmente

manipulables, haya sido el estudio de las *prácticas*, que comenzaron a ser consideradas como semióticas en la medida en que, a partir de su estudio, se puede postular un contenido subyacente, por lo que estas se vuelven *significantes* (Floch, 1990; Fontanille, 2008; Demuru, 2017). Es esta una concepción cercana al enfoque semiótico de la cultura sostenido por el antropólogo Clifford Geertz (1973), para quien las prácticas de una cultura pueden ser interpretadas como si fueran textos.

Dentro de esta expansión teórico-metodológica aún en curso (Landowski, 2012a; Demuru, 2019), uno de los conceptos que comenzaron a sonar con fuerza dentro de la investigación semiótica fue el de «formas de vida» (Fontanille 2008; 2013, 2015a, 2015b; Perusset, 2020), también denominado «estilos de vida» (Landowski, 2012b). Estos han sido empleados para referir a conjuntos más o menos articulados y coherentes de signos, textos, objetos, prácticas y estrategias que se consideran como distintivos de ciertos grupos. Para Jacques Fontanille (2013, p. 71), las formas de vida son «estilos estratégicos coherentes, recurrentes, relativamente independientes de las situaciones temáticas y suficientemente poderosos para influenciar todas las prácticas y todas las manifestaciones semióticas de un grupo o de un tipo social y cultural». Para el autor, «la semiótica se reconoce hoy en día, junto a la mayor parte de las demás ciencias humanas y sociales, como una de las ciencias capaces de dar cuenta de las culturas en particular y de la cultura en general» (Fontanille, 2015b, p. 22).

Concomitantemente al desarrollo del concepto de «formas de vida» en el marco de la expansión de la semiótica (concretamente, la de cuño francés) hacia un campo más cercano a la antropología cultural, Yuri Lotman y la denominada Escuela de Tartu-Moscú trabajaron en desarrollar una semiótica de la cultura que permitiera elaborar tipologías para el abordaje de las diversas formas posibles que los grupos tienen de ser y estar en el mundo. En la obra de Lotman, uno de los conceptos centrales es el de *semiósfera*, entendido como un espacio abstracto constituido por un núcleo y ciertas fronteras porosas —a partir de las que se puede postular un «dentro» y un «fuera»—, dentro del cual la significación es posible. En palabras de Lotman, «sólo dentro de tal espacio resultan posibles la realización de los procesos comunicativos y la producción de nueva información» (1996, p. 11).

En ciencias sociales, el concepto de «identidad» ha sido muy utilizado, discutido y criticado. A pesar del abuso del concepto y de las dificultades teóricas asociadas a este, se puede argumentar que se trata de uno aún útil para comprender fenómenos de distinta naturaleza —social, psicológica, histórica y cultural—, siempre y cuando se cumplan algunas condiciones que resultan fundamentales para evitar caer en errores teórico-conceptuales. La primera de ellas es que las identidades no son esencias, esto es, no existen de manera previa al juego social, sino que son construidas a lo largo del tiempo y en múltiples interacciones entre distintos actores que ocurren en diversos contextos. Las identidades no son, por lo tanto, fenómenos

estáticos, inmutables o dados, sino que se construyen de manera *procesual* y, por lo tanto, pueden cambiar tanto diacrónica como sincrónicamente. En términos de identidad nacional, esta no se «gana», «recibe» o «adquiere» por el mero hecho de nacer en un país dado (o ser hijo de padre y/o madre con determinada identidad nacional), sino que será un proceso de construcción intersubjetivo que, con el paso del tiempo, generará un *efecto de sentido* que se traducirá en una *identificación*, concebida como una pertenencia imaginada y, más importante, *sentida*.

La segunda condición teórica tiene que ver con la *naturaleza* de las identidades. Se trata de fenómenos culturales, que son *ficciones*, artefactos construidos y negociados por los seres humanos en una dimensión simbólica. Por esta característica, las identidades pueden ser modeladas como si fueran *textos*, los cuales son producidos y consumidos por actores sociales en distintos contextos. Sin embargo, a pesar de su naturaleza discursiva, las identidades tienen siempre algún tipo de anclaje en aspectos que se ubican *por fuera* del discurso. Así, la identidad de género se apoya en determinadas características biológicas; la religiosa, en el apego a determinadas creencias y; la nacional, en la existencia (ni bien sea en términos imaginarios) de un grupo *con vínculos*, que es considerado una *nación*. De esta forma, las identidades se configuran como complejas articulaciones de sentido que, si bien consisten mayoritariamente en discursos, imágenes e imaginarios, narrativas, etc., no dejan de tener una fuente objetivamente identificable por cualquier observador. Como propone Pedro Pablo Ccopa (2014, p. 101), «este sentimiento de pertenencia llamado identidad es un proceso de construcción simbólica de identificación-diferenciación que se realiza sobre un marco de referencia: historia, etnia, cultura, etc.».

En tercer lugar, resulta fundamental alcanzar una adecuada comprensión respecto a cómo las identidades cobran significado (en la cita de Ccopa presentada en el párrafo anterior, la referencia se da en la forma del par «identificación-diferenciación»). A comienzos del siglo XX, de Saussure señalaba que el significado es *relacional*, es decir, surge a partir de diferencias con otras unidades que forman parte del sistema que está siendo analizado. Esta idea, que fue apropiada por investigadores estructuralistas en otros campos de investigación, como Claude Lévi-Strauss (1958) en el ámbito de la antropología, Roland Barthes (1957) en los estudios culturales y mediáticos y Louis Hjelmslev (1943) en la lingüística, puede también explicar cómo es que el sentido de las identidades sociales se forja de manera relacional e interactiva (Moreno Barreneche, 2020a).

Mediante la comparación de las diferencias entre el danés, el alemán y el francés a la hora de referir a lo que en español llamamos «árbol», «madera» y «bosque» (Figura 1), Hjelmslev (1943) reelabora la distinción entre significante y significado en la forma de una oposición entre un «plano de la expresión» y uno «del contenido», respectivamente.

trae	Baum	arbre
	Holz	bois
skov	Wald	forêt

Figura 1. Fuente: Eco (1976, p. 121)

Con el cuadro, Hjelmslev pretende demostrar cómo el plano del contenido de las tres lenguas se estructura de manera distinta, ya que en algunas de ellas un mismo término —una unidad en el plano de la expresión— abarca más que lo que sus equivalentes en otras lenguas. En todo caso, el significado de las unidades en cada lengua depende de oposiciones respecto a otras, tal como estas son segmentadas por la cultura en cuestión: como señala Eco (1976, p. 121) al estudiar el ejemplo propuesto por Hjelmslev, una unidad cultural debe ser concebida como «colocada en un sistema de otras unidades culturales que se oponen a ella o la circunscriben», lo que implica que esta «“existe” solo en la medida en que se define otra por oposición a ella».

La misma dinámica es aplicable al caso de las identidades: en cuanto que conjuntos articulados de discursos, imaginarios, narrativas, etc., los contornos de una identidad se definen a partir de la identificación y el reconocimiento de *otras* identidades, que son concebidas como ocurrencias distintas en el plano del contenido, sustituibles en términos paradigmáticos por otras del mismo rango. La identidad peruana, la uruguaya, la belga y la austríaca son todas identidades nacionales equivalentes en cuanto a aquello a lo que remiten (una identificación con un Estado-nación). Así, las identidades son *posiciones relacionales* (Arfuch, 2005), cuyo sentido surge a partir del reconocimiento de un Otro que es concebido como distinto del Nosotros (Eisenstadt, 1998; Tajfel, 1982; Escudero Chauvel, 2005, Moreno Barreneche, 2020b). Como propone Carlos Iván Degregori (2003), «cualquier identidad colectiva, cualquier Nosotros, se define en contraste con los Otros, con los diferentes». De ahí la referencia al par «identificación-diferenciación» al que Ccopa refiere en el pasaje antes citado.

En el caso de las identidades nacionales, que son las que aquí interesan, una identidad A se constituirá a partir de la existencia —en términos discursivos— de otra(s) identidad(es) B, C, etc. Por lo tanto, las identidades nacionales son artificios semióticos, esto es, articulaciones discursivas que sirven a que los individuos atribuyan sentido a la realidad social a partir de sus pertenencias nacionales. Como

sostiene Gonzalo Portocarrero (2014, p. 215), «la nación es una ficción realizada, la construcción intersubjetiva de una entidad supraindividual que significa un espacio de pertenencia y reconocimiento».

En cuanto que instancia de las identidades colectivas, las identidades nacionales se articulan a partir de un anclaje material: al hecho de haber nacido en determinado país/nación (o de padre y/o madre de ese país/nación). Durante el proceso de socialización, ese hecho objetivo será dotado de significados, sentidos y valor (positivo), concretamente —aunque no exclusivamente— en las múltiples instancias oficiales de construcción de la nación, como las fechas patrias (conmemoración del pasado común), actos y prácticas institucionales (saludar a la bandera, cantar el himno, etc.), contenidos escolares (estudio de la historia y la literatura «nacionales»), etc. Así, si con el paso del tiempo un individuo desarrolla ciertas emociones vinculadas con dicha pertenencia identitaria, estas serán resultado de un complejo dispositivo discursivo orientado a promover la identidad nacional en cuanto que categoría de sentido valiosa para dar respuesta a la pregunta «¿quién soy?». Como propone Portocarrero (2015, p. 19), «el sentimiento de pertenencia a una nación es medular para la formación de la identidad personal en el mundo moderno». Algunos, incluso, estarán dispuestos a morir y o matar por esa pertenencia imaginada. En otras palabras, lidiar con las identidades colectivas implica reconocer su carácter de constructos semióticos que, si bien tienen cierto anclaje en una realidad objetiva ubicada por fuera del discurso, no dejan de ser fuertemente discursivos y, por lo tanto, estar articulados a partir del lenguaje, tanto verbal como visual (a lo que se podría agregar auditivo, gustativo, etc.) (Montoro y Moreno Barreneche, 2021; Moreno Barreneche, 2020c).

En síntesis, toda identidad nacional es un conjunto articulado de contenidos que tienen sentido tanto para una comunidad como para un individuo y que generan un sentimiento de ser un colectivo (Anderson, 1983; Portocarrero, 2014). Retomando el planteo de Lotman sobre la semiósfera, una identidad nacional se compondrá de un núcleo semiótico —aquellos elementos que se reconocen como constitutivos de la identidad— y otros que serán secundarios, más o menos cercanos a dicho núcleo. Como veremos, en preguntas como las que apuntan a acceder a las percepciones de los encuestados, respecto a en qué consiste ser «plenamente» parte de una nación, lo que se intenta revelar es cuáles son los contenidos que, en los imaginarios sociales, formarían parte de dicho núcleo. Así, listas de objetos, tradiciones, prácticas y tantos otros elementos serán enumerados como marcadores de la identidad nacional. Dada la relación sistémica y coherente en la que son puestos, estos pueden ser equiparados a las formas de vida antes mencionadas desde un punto de vista conceptual.

Conceptualizaciones de la identidad nacional peruana

El caso de la identidad nacional en el Perú es interesante, ya que se ha visto atravesado por un escepticismo teórico con relación a la existencia o no de una identidad nacional común entre todos los peruanos, entendida como ese conjunto de discursos, imaginarios y narrativas que posibilitan la identificación de quienes se reconocen como miembros del Estado-nación llamado República del Perú. Esa identificación da lugar a que se postule una identidad colectiva que es compartida con otros a los que no necesariamente se conoce, pero que son sabidos peruanos, esto es, parte de la «comunidad imaginada» peruana (Anderson, 1983). Como sostiene Julio Hevia (2019, p. 21) sobre el caso peruano, «constatar que hemos tenido severos problemas en la construcción de una identidad o que ella se nos habría extraviado en algún momento de la historia han sido sendos lugares comunes a los que apelaron los estudiosos de tal fenómeno». El escepticismo sobre el apego de los peruanos a la identidad nacional peruana fue confirmada en un estudio realizado a estudiantes universitarios peruanos, en el que se concluye que la identidad nacional peruana se configura «ambigua, relacionada con una percepción de las relaciones entre los diferentes grupos de la sociedad peruana construida desde el desencuentro, la inequidad y el conflicto» (Cueto, Espinosa y Robles, 2017, p. 18).

Este escepticismo parece ser resultado de diversas razones. En primer lugar, el Perú es un país que tuvo una centralidad histórica fundamental en la relación semiótica y de transferencia cultural del componente hispánico-europeo al americano (Moreno Barreneche, 2020b). Se podría afirmar con poco margen a la duda que el Virreinato del Perú, primero, y la República del Perú, posteriormente, han sido espacios culturales de filtro y traducción entre lo hispánico y lo americano, convirtiéndose por ello en un espacio de fuertes y múltiples procesos de hibridación cultural (García Canclini, 2001), mestizaje (Pastor, 2016) y fusión (Müller, 2014) que funcionan como hechos objetivos —si bien son históricos y, por ello, contingentes— para la construcción discursiva de la identidad nacional peruana. A modo de ejemplo comparativo, si en Uruguay existe un mito fundacional de la identidad nacional vinculado con el exterminio del componente indígena luego de la Independencia que da lugar a una imaginada y muy mentada «europeidad» de los uruguayos, el Perú presenta un gran desafío en este sentido, ya que los procesos de mezcla (étnicos, pero especialmente, culturales) son constitutivos de su historia nacional. Como argumenta Portocarrero (2015, p. 21),

[...] el nacionalismo peruano no podrá basarse en una idea mística de raza, ni siquiera en la postulación de un fenotipo «oficial», pues así se marginaría, y se haría invisible, a demasiada gente. Tendrá que fundamentarse en una mezcla entre las tradiciones que compartimos, o que hacemos nuestras, y el propósito de vivir juntos bajo el imperio de una ley y un Estado.

En segundo lugar, la diversidad cultural presente en el Perú hace que la postulación de elementos comunes entre los distintos grupos que son considerados como «peruanos» no sea tarea sencilla. Como señaló José María Arguedas, no hay país más diverso que el Perú, una frase que ha servido como título de dos volúmenes hoy clásicos sobre antropología peruana (Degregori, 2000; Degregori et al., 2012). Como propone Elder Cuevas (2016, p. 96), el Perú es «un país en el que coexisten mundos diversos que se mezclan y se ignoran».

La diversidad ha sido y continúa siendo, entonces, una pieza clave en las reflexiones sobre la identidad cultural y nacional del Perú. Dicha diversidad se manifiesta en distintos registros. Ante todo, hay una diversidad *geográfica*, que cristaliza en la división ya clásica de la geografía del país en tres regiones: la costa, la sierra y la selva. Como consecuencia de esa diversidad geográfica, hay también una diversidad *biogenética* (Degregori, 2003), que repercute en aspectos claramente identificables a simple vista, como rasgos físicos, flora y fauna, etc. Finalmente, esa diversidad biogenética va acompañada de una diversidad *cultural*, ya que los aspectos geográficos tienen un impacto importante en las actividades de los grupos y los individuos que viven en determinada región. La diversidad cultural se manifiesta, como propone Degregori (2003), en una «variedad de razas, lenguas, religiones, costumbres, tradiciones», que actualmente toma la forma de una convivencia, en el mismo territorio asociado a un Estado-nación, de comunidades andinas (quechua, aimara), amazónicas, afroperuanas, criollas y *nikkei*, entre otros grupos.

La investigación sobre la diversidad cultural constitutiva del Perú se ha caracterizado, ante todo, por su enfoque antropológico, precisamente a partir del contacto cultural de grupos prehispánicos con los que llegaron durante la época de la colonización, en el siglo XVI, y durante los siglos posteriores. A partir de esos contactos interculturales, la diversidad cultural ha sido estudiada, principalmente, debido a la axiología que le es subyacente, la cual históricamente ha producido la marginalización y/o reivindicación de determinados grupos. Como propone Degregori (2003), «los pueblos quechuas, aimaras y amazónicos, denominados indios, indígenas o aborígenes, han sido y en cierta medida siguen siendo, junto a los afroperuanos, la parte negada o vergonzante de nuestra diversidad étnica y cultural». Esta desvalorización discursiva y axiológica del componente «no blanco» de la sociedad peruana —resultado de la «utopía del blanqueamiento» a la que refiere Portocarrero (2013)— está presente en las discusiones sobre la identidad nacional peruana desde la época de la construcción nacional asociada a la Independencia, como se puede apreciar en la obra de Ricardo Palma, cuyas *Tradiciones Peruanas* son, como señala Portocarrero (2014, p. 16), «el intento de definir esa “sustancia nacional” en torno a la cual los peruanos tendrían que converger para instituirse como comunidad», dando supremacía al componente criollo, urbano y letrado limeño.

Esta paradoja se vive hoy en día, ya que, como señala Degregori (2003), «tal como fue soñada por los criollos, la “comunidad imaginada” llamada Perú incorporó desde muy temprano en su historia las glorias del Imperio Inca, pero negó tener algo que ver con los indios contemporáneos». Así, desde la investigación académica se han identificado dos grandes fuerzas en los intentos de construcción de la nación: por un lado, un nacionalismo criollo; por otro, uno andino (Portocarrero, 2014; Ríos Burga, 2019). En conclusión, como señala Degregori (2003), históricamente la nación peruana se construyó sobre bases muy frágiles, «como una pirámide recostada sobre su vértice» y en la forma de un modelo excluyente, dominado por las élites letradas urbanas.

Quizá sea por este motivo que, recientemente, las prácticas cotidianas y hasta «banales» (Billig, 1995) asociadas con el territorio peruano exterior a Lima hayan despertado el interés de distintos escritores, como en el caso de los libros *Perú Chicha* (Espezúa, 2018), *Chicha Power* (Bailón y Nicoli, 2013) y *¿De dónde venimos los cholos?* (Avilés, 2016). Mientras que Espezúa se interesa por un proceso cultural al que denomina «chicheficación», Bailón y Nicoli (2013, p. 11) sostienen que lo chicha define hoy en día «los rasgos más característicos de la peruanidad del siglo XXI: mestizajes y mezclas múltiples, creatividad y un inquebrantable afán de superación expresado en los constantes desplazamientos de la población en busca de un futuro mejor». Avilés, por su parte, recorre el Perú en la búsqueda de prácticas y tradiciones que pongan en jaque la históricamente añorada «peruanidad» como una asociada a la hispanidad. Para hacerlo, recurre al delicado concepto de «cholo», que también fue de interés para Quijano (1980) y Torre Vitollas (2011).

Recientemente, la internacionalmente exitosa marca país ha sido objeto de estudio y de crítica (Cuevas, 2016; Demuru y Cuevas, 2019; Cuevas y García Contto; 2017; Lossio, 2014), una tarea a la que investigadores de la semiótica se han plegado. Para Elder Cuevas (2016), el Perú se encuentra en pleno proceso de construcción de la nación, proceso al que la marca país contribuye en cuanto que «significante vacío» a partir del cual se busca fomentar que los públicos internos lleguen al significado de lo que implica «ser peruano». En este proceso de construcción discursiva, Demuru y Cuevas (2019, p. 175) identifican una suerte de «redescubrimiento del Perú» a través de su gastronomía y del turismo, que podría ser considerado más bien como una «pseudorrevaloración», ya que no hay nada que se esté descubriendo, sino que, precisamente, se está *valorizando*: se le atribuye una carga de valor a una porción de la realidad. Como argumentan Demuru y Cuevas (2019, p. 176), «el Perú vive en carne propia la tara de no poder dar corporeidad a la peruanidad y mucho menos a la enunciación desde un *nosotros*», tan importante a la hora de dar forma a ese conjunto articulado de imaginarios, narrativas y discursos que permitirá la identificación de los individuos con el colectivo nacional (Portocarrero, 2015).

También mediante el empleo de una perspectiva semiótica, Cuevas (2016) ha estudiado el arquetipo del «nuevo peruano», distanciado de los imaginarios precolombinos y que ahora vive a través de sus sentidos y con foco en el presente: se trata de un peruano que *come, baila, surfea y canta*. Como propone Félix Lossio (2014, p. 24), estas prácticas son presentadas como «la columna vertebral de la identidad nacional», en un intento estratégico de *educar* a los propios peruanos sobre qué es y en qué consiste la peruanidad. En ese proyecto, que resulta interesante precisamente por el trabajo discursivo de explicar en qué consiste «ser peruano» a quienes de hecho ya son peruanos, «la nación es construida como un espacio de disfrute natural y sensorial» (Lossio, 2014, p. 27). Además, en este proyecto estatal se ha identificado un desplazamiento de un tipo de «discurso de la patria» a un «discurso de la nación», que da lugar a un tipo de articulación discursiva a la que se ha identificado como una *neoperuanidad*. Como señalan Cuevas y García Contto (2017, p. 352),

Ya no es una cuestión de invocar a la patria o apelar al pasado milenario, sino por el contrario, es proponer la peruanidad desde esos rasgos que compartimos en la arena de lo social. La comida, el baile, las playas, pero principalmente, el hacer la peruanidad, desde las prácticas cotidianas, desde esos productos que defendemos con uñas y dientes [porque el pisco el peruano y la papa sacó de la hambruna al mundo] es lo que conlleva a que se formule la re-fundación de la nación.

En síntesis, desde la academia, la pregunta sobre la identidad nacional en el Perú es una que sigue abierta y que no está liberada de polémica, a diferencia de lo que sucede con otras identidades nacionales, cuya unicidad ha generado mayor consenso a lo largo del tiempo. El siguiente pasaje de Portocarrero (2014, p. 219) resume el argumento escéptico de manera clara:

En el Perú no existe un «imaginario nacional» medianamente consolidado. Es decir, un conjunto de creencias que haga que todos los peruanos nos veamos como parte de una comunidad de ciudadanos con un pasado compartido y un futuro a construir. Lo que existe, en todo caso, es un conjunto de creencias que no pueden ser sintetizadas en una narrativa coherente, que nos impiden asumir nuestra historia y nuestra complejidad, que remiten a ideas de jerarquía, de superioridad e inferioridad.

En este contexto, el *Informe* del IEP sobre la peruanidad resulta un insumo fundamental para acceder a los discursos e imaginarios incorporados por los peruanos a la hora de pensarse en términos de su identidad nacional.

El Informe Especial del IEP sobre Peruanidad y el Bicentenario

Los resultados de la encuesta fueron publicados por el Instituto de Estudios Peruanos en julio de 2019. La metodología del estudio abarcó a hombres y mujeres de 18 años y más, con Documento Nacional de Identidad del Perú. A partir de esta segmentación, se estima que el universo de estudio es de 22.017.030 personas, esparcidas tanto en el ámbito rural como en el urbano.

Para llevar a cabo el estudio, el Perú fue segmentado en cinco regiones: (1) Lima y Callao, (2) Norte (Áncash, Cajamarca, La Libertad, Lambayeque, Piura), (3) Centro (Huánuco, Junín, Lima provincia), (4) Sur (Arequipa, Ayacucho, Cusco, Ica, Puno, Tacna) y (5) Oriente (Loreto, San Martín, Ucayali). La representatividad por sexo fue paritaria, con un 50% de encuestados hombres y el otro, mujeres. La muestra fue de 1.230 individuos, 1.092 de ellos provenientes de sector urbano y 138, del rural. A la hora de establecer las conclusiones en cuanto a la interpretación de los datos, se definió un margen de error máximo de +/-2,8% a nivel nacional. El trabajo de campo fue realizado entre el 13 y el 17 de julio de 2019.

Como se señaló más arriba, los resultados de la encuesta son extremadamente interesantes porque permiten rastrear cómo es que ciertos discursos, imaginarios y narrativas subyacen a las concepciones que los peruanos tienen sobre su identidad nacional. En este trabajo de interpretación, la semiótica se presenta como una disciplina más que relevante, ya que permitirá acercarse a los discursos e imaginarios subyacentes a estas respuestas. En la próxima sección se presentan y discuten los resultados más relevantes para los objetivos aquí planteados.

Discusión de resultados

La primera pregunta de la encuesta relevante en el marco de los objetivos de este artículo es la que refiere directamente a cómo los encuestados conciben desde un punto de vista descriptivo a la identidad peruana. La pregunta concreta fue la siguiente: «Para Ud. la identidad peruana tiene su base principalmente en:

- La mezcla de muy diferentes culturas y grupos étnicos (indígena, español, negro, europeo, asiático y otros)
- En el idioma español y la religión católica
- En la cultura indígena prehispánica
- En el mestizaje entre lo indígena y lo español
- NS/NP» (IEP, 2019).

Si bien en el *Informe* la pregunta es presentada dentro de una sección titulada «Sentirse peruano», esta no se refiere a la dimensión afectiva, sino a una puramente

conceptual y descriptiva. Lo que se busca es identificar los aspectos considerados como la base de la identidad nacional, es decir, el anclaje objetivo y material que fue mencionado en la segunda sección de este artículo. Los resultados de la pregunta se presentan en la Figura 2.

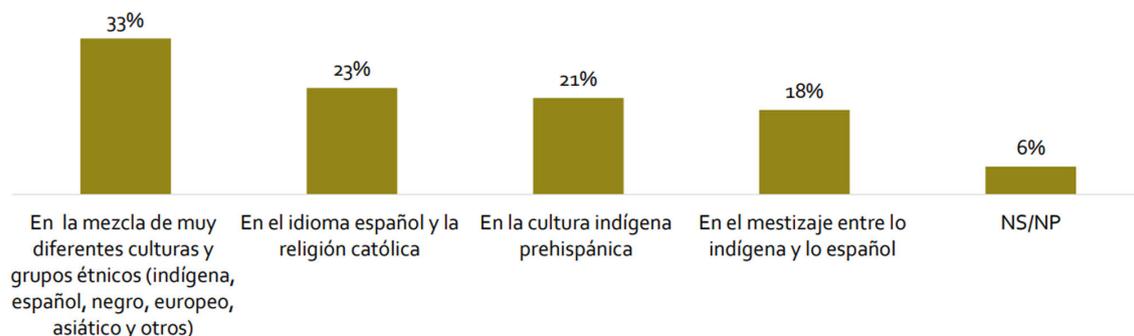


Figura 2. «Para Ud. la identidad peruana tiene su base principalmente en»

Según se comenta en el *Informe*, lo que queda en evidencia en estos resultados es que «hay muchas formas de sentirse peruano», ya que las respuestas apuntan en varias direcciones. Sin embargo, vale insistir que en estas respuestas no está en juego el *sentimiento* asociado a una eventual peruanidad, sino un reconocimiento de su *fuerza*. Para la mayoría de personas que respondieron, lo constitutivo de la identidad nacional peruana se encuentra en la mezcla de distintos grupos étnicos y sus culturas, un aspecto netamente antropológico que destaca la hibridación cultural del país ya ampliamente estudiada y comentada por quienes se han ocupado del tema. Así, se puede apreciar cómo un hecho social concreto logra posicionarse, en términos imaginarios y discursivos, como parte del núcleo semiótico de cómo los peruanos conciben a su identidad nacional.

Lo interesante de las respuestas recibidas ante esta pregunta es que el segundo lugar se reparte entre tres aspectos bastante diversos entre sí: el idioma español y la religión católica (aspectos resultantes de y posteriores a la conquista), la cultura indígena prehispánica (aspecto previo a la conquista) y el mestizaje entre lo indígena y lo español (aspectos característicos de y durante la conquista). Así, una vez identificado el componente central de dicho núcleo semiótico —la mezcla de diferentes culturas y grupos étnicos—, no parece haber consenso respecto a qué otra característica histórica y contingente le sigue: ¿se trata de lo que había antes de la colonización española en lo que posteriormente será el Perú? ¿Es lo que aportaron los españoles, como la religión y el idioma? ¿Se trata del mestizaje entre esos dos universos de sentido? La conclusión parece ser que, discursivamente, aún no hay una fuente de la peruanidad que haya logrado imponerse como la hegemónica en los imaginarios sobre la identidad nacional, a diferencia de lo que ocurre con otras identidades nacionales.

Teniendo en cuenta la diversidad geográfica y cultural que caracteriza al Perú, parecería relevante observar las respuestas a esta pregunta atendiendo a la segmentación por región y nivel socioeconómico (Figura 3). Como se puede apreciar en la tabla, en Lima, la capital del país, el 38% de las respuestas identifica a la mezcla de diferentes culturas y grupos étnicos como la base de la peruanidad. Sin embargo, los resultados varían de región en región: mientras que en Lima, solamente el 15% considera que la cultura indígena prehispánica es una base de la peruanidad, en la región Sierra, este factor obtiene el doble de respuestas con un 29%. De hecho, en esta región, el componente prehispánico obtuvo la misma cantidad porcentual de respuestas que la mezcla entre culturas y grupos étnicos diversos. En el caso de la Selva, es llamativo que un 19% de las respuestas hayan sido NS/NP, posicionándose en el segundo lugar junto con el idioma español y la religión católica, luego de la mezcla, que obtuvo el 33%.

	Total	Zona geográfica				Nivel socioeconómico		
		Lima	Otros costa	Sierra	Selva	NSE A/B	NSEC	NSE D/E
En la mezcla de muy diferentes culturas y grupos étnicos (indígena, español, negro, europeo, asiático y otros)	33%	38%	30%	29%	33%	38%	40%	28%
En el idioma español y la religión católica	23%	18%	29%	24%	19%	16%	16%	28%
En la cultura indígena prehispánica	21%	15%	20%	29%	18%	24%	21%	19%
En el mestizaje entre lo indígena y lo español	18%	25%	16%	14%	11%	21%	21%	15%
NS/NP	6%	4%	5%	4%	19%	-	3%	9%

Figura 3. Segmentación por zona geográfica y NSE

Otra pregunta planteada en el *Informe* que es relevante para los objetivos de este artículo, tiene que ver con los imaginarios sobre «ser peruano», una categoría que se presenta como oscilante sobre un *continuum* según el que se puede ser *más* o *menos* peruano (Figura 4). La pregunta planteada fue la siguiente: «Según su criterio, para ser plenamente peruano:

- Basta con vivir mucho tiempo en el país y querer al Perú
- Basta haber nacido en el país y querer al Perú
- Se deben tener padres, abuelos y ancestros enterrados en el Perú
- Se debe tener ancestros indígenas (de costa, sierra y selva)
- NS/NP» (IEP, 2019).

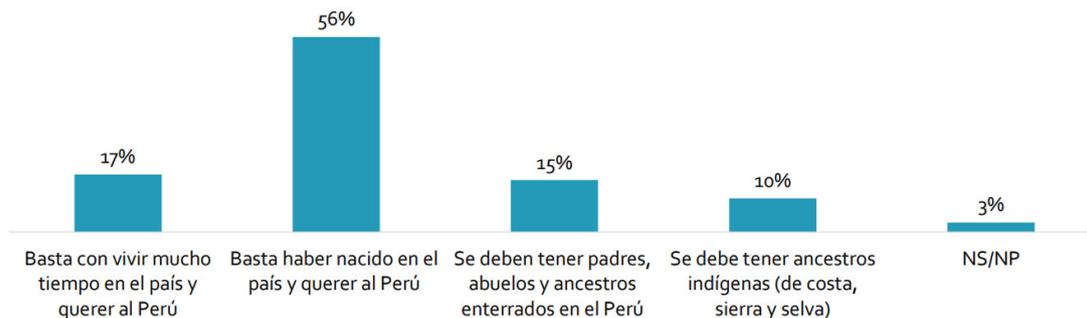


Figura 4. “Para ser plenamente peruano...”

Esta pregunta busca identificar el *criterio de legitimidad* hegemónico en los imaginarios sociales respecto a lo que implica ser «plenamente» peruano, un término complejo ya que puede dar lugar a confusiones del tipo esencialista. En los estudios sobre nacionalismo se ha concebido a la ciudadanía (en cuanto que pertenencia a un grupo nacional) a partir de los modelos francés y alemán (Brubaker, 1992). Mientras que el primero es conocido como el modelo «cívico», el segundo se asocia con la creencia en la existencia de un espíritu de la nación (el *Volksgeist*). En cuanto a las respuestas de los encuestados, la gran mayoría (56%) concibe a la nacionalidad «plena» peruana a partir de haber nacido dentro de la unidad político-administrativa que da lugar a la peruanidad, junto con el ambiguo concepto de «querer al Perú», que ya no remite a un hecho objetivo (como haber nacido en un Estado-nación dado), sino subjetivo y afectivo. Como se puede apreciar en la Figura 4, ni el enfoque cívico (elegir vivir en el país y hacerlo por mucho tiempo) ni el étnico (ser descendiente de pueblos considerados «peruanos») logran obtener más del 20% como fuentes explicativas de la peruanidad «plena». Lo que es evidente en estos resultados es que la identidad nacional peruana se imagina como algo mucho más simple, consistente en la conjugación de un hecho objetivo —haber nacido en el país— y uno afectivo —querer al país—.

Como se señaló en una sección anterior, desde la reflexión académica se ha insistido en que la diversidad es un aspecto constitutivo de la identidad nacional del país. Como se puede apreciar en la Figura 5, al ser consultados sobre la diversidad y la homogeneidad, un 41% de los encuestados considera no solo que la diversidad es parte constitutiva de la identidad nacional (dimensión descriptiva), sino que, además, evalúa que se trata de algo positivo (dimensión normativa). Como se ve en el gráfico circular, solamente un 14% considera que el Perú es «un país donde todos somos iguales y prima la unidad». Estos resultados no solo confirman las conclusiones de quienes han estudiado el tema de la identidad nacional en el Perú, sino que además parecen contradecir la afirmación de Degregori (2003), quien sostenía que «aún hoy es difícil que aceptemos nuestra diversidad cultural como un activo, más allá del folklore y del turismo».

¿Usted diría que el Perú...? RESPUESTA ÚNICA ASISTIDA

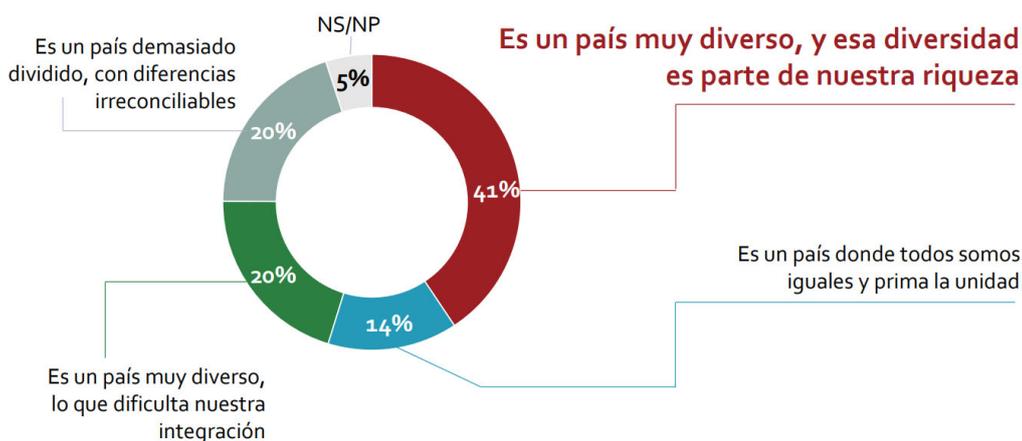


Figura 5. Diversidad u homogeneidad.

Si bien la diversidad se reconoce como una base objetiva indiscutida de la identidad nacional peruana, toda identidad implica el reconocimiento de ciertos aspectos imaginados como unificadores, que serían aquellos localizados en el núcleo semiótico de la identidad en cuestión. La Figura 6 muestra aquellos aspectos identificados por los encuestados como anclaje objetivo de la unidad identitaria. La pregunta formulada fue la siguiente: «Para Ud. lo que más une a todos los peruanos es...».

Para Ud. lo que más une a todos los peruanos es... - RESPUESTA ASISTIDA. MÚLTIPLE



Figura 6. Lo que más une a todos los peruanos

En las respuestas, los dos aspectos que destacan son el deporte, con un 47%, y la amplia y poco precisa categoría «nuestra cultura, costumbres y forma de ser», con un 42%. A continuación, con un 34%, figura la gastronomía. Curiosamente (o no), el hecho de compartir una historia y un futuro común recibió únicamente un 20% de las respuestas, mientras que solo un 11% de los encuestados cree que lo que une a los peruanos es poco y nada.

Sobre el deporte, Demuru y Cuevas (2019, p. 175) sostienen que recientemente se ha vivido en el Perú una revaloración de lo deportivo, especialmente a partir del fútbol, una vez que la selección nacional clasificó a la Copa Mundial de 2018, en la que no participaba desde 1982; así, para los autores, el país parecería «haber encontrado un rumbo para construir un espacio compartido».

A pesar de la vaguedad del enunciado utilizado en su formulación, la pregunta sobre la cultura, las costumbres y la forma de ser remite directamente a la identificación por parte de los encuestados sobre una «forma de vida» peruana, esto es, un conjunto más o menos coherente de elementos que reflejan una forma de «estar en el mundo». Por poco precisa que esta idea sea —¿qué costumbres?, ¿en qué consiste esa «forma de ser»?—, es evidente que sirve como fuente explicativa de la pertenencia nacional.

La gastronomía resulta un factor de peso en las concepciones sobre lo que los peruanos tiene en común, tal como lo demuestra un estudio de Agustín Espinosa y Alicia Calderón-Prada (2009) sobre la relación de la valoración de la cultura culinaria del Perú y la identidad nacional. Para Cuevas (2016, p. 98), en el reciente cambio de un discurso patriótico a uno de tipo nacional, «el inca y la bandera fueron reemplazados por el ceviche y la papa rellena». Según el investigador, «ante [la] falta de referentes humanos de los cuales enorgullecerse, pareciera que los peruanos encontraron en los productos como la comida o la música, un motivo para creer nuevamente en el país» (Cuevas, 2016, p. 102). Por su parte, Malena Müller (2014), a partir del reconocimiento de una revalorización de lo peruano a través de la comida, estudió cómo es que la idea de *fusión* funciona como «la articulación de un mito de la emergente identidad nacional peruana», concretamente en el ámbito gastronómico (Müller, 2014, p. 39). Para la investigadora, la fusión emerge como «la rearticulación de un aspecto relevante de la historia peruana: la diversidad cultural, en un nuevo mito» (Müller, 2014, p. 42), a lo que agrega que «lo que narra el mito de la fusión es la utopía de una sociedad en la cual todos pueden convivir y compartir sus particularidades culturales, sin discriminación» (Müller, 2014, p. 43).

Junto a la cultura y las costumbres, el deporte y gastronomía son aspectos que sirven a la articulación de los discursos y los imaginarios sobre la identidad nacional. Como propone Chaparro en las conclusiones del *Informe*, estos «matizan el lugar común de hacer referencia a nuestra historia y cultura» (IEP, 2019, p. 3). Lo interesante es que, para el investigador, «ambos son aspectos que, si bien se pueden rastrear en nuestra historia, tienen una revalorización e impacto reciente». En este proceso, las figuras del chef Gastón Acurio y el futbolista Paolo Guerrero han sido *icónicas*, en cuanto que marcadores individuales de esos contenidos que se identifican como constitutivos de la identidad nacional peruana. Para Müller (2014, p. 41), «Acurio enfatiza el aspecto de diversidad y mestizaje como el origen de la unicidad e identidad peruana».

Finalmente, la Figura 7 presenta los resultados a la pregunta sobre qué es lo que se identifica como la fuente de la división de los peruanos, esto es, aquella que imposibilitaría la idea de una identidad nacional, tal como se ha señalado desde las ciencias sociales. Allí se puede apreciar claramente cómo el principal obstáculo a la unidad es uno plenamente estructural: se trata de las desigualdades económicas y sociales, resultantes no solo de la diversidad geográfico-productiva del territorio peruano, sino también de una historia de exclusiones y marginaciones que, actualmente, siguen siendo parte de la sociedad peruana.

Para Ud. lo que más divide a todos los peruanos son nuestras diferencias...- RESPUESTA ASISTIDA. MÚLTIPLE

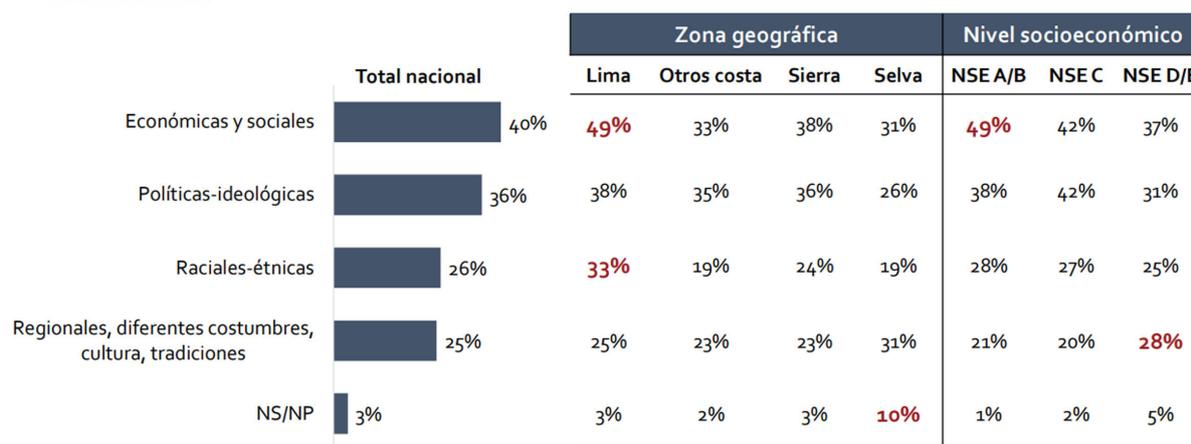


Figura 7. Lo que más divide a los peruanos

Conclusiones

En la conclusión del *Informe Especial* del IEP, la cual lleva por título «La diversidad y sus retos», Hernán Chaparro (IEP, 2019, p. 3) sostiene que «la primera sensación que queda al ver la encuesta es la de los retos que tenemos por delante para constituirnos como nación», un juicio que claramente coincide con los diagnósticos que se han realizado sobre el tema desde las ciencias sociales en el Perú. Para Chaparro, esto es así porque «nuestra diversidad, heterogeneidad dirán algunos, marca paradójicamente nuestra identidad» y que, dada su ambivalencia, puede significar tanto una riqueza y un valor (axiologización positiva) como una «gran dificultad casi insalvable» (axiologización negativa). Como sostiene el investigador, a partir de las respuestas de la encuesta es posible concluir que son «varios los modos en que nos imaginamos», ya que pocos aspectos suscitan unanimidad entre quienes respondieron. Así, para Chaparro, lo que se puede concluir a partir del análisis de estos datos es que el Perú es «una nación en proceso de construir referentes comunes» (IEP, 2019, p. 3).

Este artículo se planteó como objetivo discutir los datos del *Informe* desde una perspectiva sociosemiótica, interesada por el sentido y la significación. Al tratar con las identidades colectivas, es de central relevancia identificar las tres dimensiones

que Henri Tajfel (1982) asocia al proceso de construcción identitaria: la cognitiva, la evaluativa y la afectiva. Como se sugirió en la sección anterior, si bien el *Informe* arroja algo de luz sobre la primera, en menor grado lo hace sobre la segunda y, para nada, sobre la tercera. Comprender cabalmente el valor de las identidades nacionales y su posibilidad implica dar la centralidad que merece al componente pasional y afectivo: más que de un «ser peruano», se trata de comprender en qué consiste «sentirse peruano», una referencia al aspecto emocional, que no es otra cosa que un efecto de sentido generado a partir del reconocimiento de ciertas pertenencias e identificaciones. De ahí la relevancia de un enfoque semiótico sobre el asunto, que permitirá abordarlo en toda su complejidad a partir del diálogo con otras disciplinas, como se ha intentado demostrar en estas páginas. Al respecto, es importante señalar que la inclusión de otros enfoques semióticos, aquí solamente mencionados o presentados de manera tangencial, contribuirá, sin lugar a dudas, al enriquecimiento de un proyecto de investigación de estas características.

En la introducción al volumen *Perspectivas sobre el nacionalismo en el Perú*, Gonzalo Portocarrero (2014, p. 11) sostiene que «el nacionalismo en el Perú no ha logrado aún cumplir su misión civilizatoria: crear un consenso en torno a la idea de que todos los peruanos comparten una misma humanidad, más allá de las diferencias que puedan enfrentarnos». Ese consenso es un proceso cognitivo, apoyado en pertenencias que se *sienten* relevantes y significativas. De allí la relevancia de comenzar a pensar en estos temas atendiendo al sentido que tienen para los peruanos. En otro valioso libro en el que estudia el rol de algunos intelectuales peruanos en la construcción de la idea de un «nosotros» peruano, Portocarrero (2015, p. 20) refiere a una cierta «inseguridad en torno al valor de lo peruano, que cohibe y limita, nos remite a la precariedad del nacionalismo peruano, aún en pleno proceso de germinación». De lo que se trata, por lo tanto, es de estudiar cómo determinados significantes (objetos, tradiciones, prácticas, paisajes, etc.) son valorizados por los peruanos, como forma de detectar de qué manera estos pueden ser valorizados *en conjunto*, en cuanto que forma de vida diferencial a la que se puede denominar «identidad peruana». Este artículo no ha sido más que un intento de contribuir a ese proceso.

Referencias bibliográficas

- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- Appiah, K. A. (2018). *The Lies that Bind*. Londres: Profile Books.
- Arfuch, L. (Ed.) (2005). *Identidades, sujetos, subjetividades*. Buenos Aires: Prometeo.
- Avilés, M. (2016): *¿De dónde venimos los cholos?* Lima: Booket.
- Bailón, J. y Nicoli, A. (2013). *Chicha Power*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.
- Barthes, R. (1957). *Mythologies*. París: Du Seuil.
- Billig, M. (1995). *Banal Nationalism*. Londres: SAGE.
- Brubaker, R. (1992). *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ccopa, P. P. (2014). «La institución sensorial de la idea de nación. La función de la comida». En Portocarrero, Gonzalo (Ed.). *Perspectivas sobre el nacionalismo en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Cueto, R. Espinosa, A. y Robles, R. (2017). «Narrativas sobre la sociedad peruana y la identidad nacional en universitarios peruanos». *Límite*, 12(38), 7-21.
- Cuevas, E. (2016). «Marca Perú: ¿una nación en construcción?». *Contratexto*, 25, 95-120.
- Cuevas, E. y García, J. (2017). «Formas de vida: La marca nación y la construcción de una nueva identidad». En Zinna, A. y Darrault-Harris, I. (Eds.). *Formes de vie et modes d'existence 'durables'*. Toulouse: Éditions CAMS/O, 349-377.
- Degregori, C. (Ed.) (2000). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, C. (2003). «Perú. Identidad, nación y diversidad cultural». En Oliart, Patricia (Ed.) (2003). *Territorio, cultura e historia: materiales para la renovación de la enseñanza sobre la sociedad peruana*. Lima: Proeduca-GTZ/IEP Instituto de Estudios Peruanos, 212-223.
- Degregori, C., Sendón, P. y Sandoval, P. (Eds.) (2012). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana II*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Demuru, P. (2017). «Práticas de vida. Entre semiótica, comunicação e política». *Estudos semióticos*, 13(1), 28-39,
- Demuru, P. (2019). «De Greimas a Landowski. A experiência do sentido, o sentido da experiência: semiótica, interação e processos sócio-comunicacionais». *Galáxia, Especial 2 – Algirdas J. Greimas*, 85-113
- Demuru, P. y Cuevas, E. (2019). «Imágenes de la nación y nuevo populismo entre Brasil y Perú: una mirada semiótico-discursiva». *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, 16(30), 168-179.

- Eco, U. (1976). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
- Eisenstadt, S. N. (1998). «Modernity and the Construction of Collective Identities». *International Journal of Comparative Sociology*, 39(3), 138-158.
- Escudero Chauvel, L. (2005). «Identidad e identidades». *Estudios*, 17, 51-57.
- Espesúa Salmón, D. (2018). *Perú chicha*. Lima: Planeta.
- Espinosa, A. y Calderón-Prada, A. (2009). «Relaciones entre la identidad nacional y la valoración de la cultura culinaria peruana en una muestra de jóvenes de clase media de Lima». *Liberabit*, 15(1), 21-28.
- Floch, J. M. (1990). *Sémiotique, marketing et communication*. París: Presses Universitaires de France.
- Fontanille, J. (2008). *Pratiques sémiotiques*. París: Presses Universitaires de France.
- Fontanille, J. (2013). «Medios, regímenes de creencia y formas de vida». *Contratexto*, 21, 65-82
- Fontanille, J. (2015a). *Formes de vie*. Lieja: Presses Universitaires de Liège.
- Fontanille, J. (2015b). «Formes de vie: des jeux de langage à la phénoménologie des cultures». *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 3(1), 21-40.
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
- Hevia, J. (2019). *Comer, beber, hablar. Cultura limeña*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.
- Hjelmslev, L. (1943). *Prolegomena to a Theory of Language*. Wisconsin: Wisconsin University Press.
- Instituto de Estudios Peruanos (2019). *IEP Informe Especial – Julio 2019. Peruanidad y el Bicentenario. Encuesta Nacional Urbano Rural*. Recuperado de <https://iep.org.pe/wp-content/uploads/2019/07/Informe-OP-Julio-2019-Peruanidad-y-bicentenario.pdf>
- Landowski, E. (2012a). «¿Habría que rehacer la semiótica?». *Contratexto*, 20, 127-155.
- Landowski, E. (2012b). «Régimes d'interaction et styles de vie». *Actes sémiotiques*, 115.
- Landowski, E. (2014). «Sociosemiótica: uma teoria geral do sentido». *Galáxia*, 27, 10-20.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. París: Plon.
- Lossio, F. (2014). «La necesaria fantasía de la marca Perú». En Portocarrero, Gonzalo (Ed.) *Perspectivas sobre el nacionalismo en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 23-38.
- Lotman, Y. (1996). *La semiosfera*, I. Madrid: Cátedra.

- Montoro, J. M. y Moreno Barreneche, S. (2021, en prensa). «Towards a Social Semiotics of Geo-cultural Identities. Theoretical Foundations and an Initial Semiotic Square». *Estudios Semióticos*, 17(2).
- Moreno Barreneche, S. (2020a). «Sentido, relaciones e interacciones. Intersecciones entre el pensamiento relacional y la sociosemiótica». *Andamios*, 44: 15-37.
- Moreno Barreneche, S. (2020b). «La construcción de la idea de Europa a partir de la alteridad. Una discusión semiótica sobre las identidades geográfico-culturales». *Culturas*, 14: 17-36.
- Moreno Barreneche, S. (2020c). «Mind the Gap! On the Discursive Construction of Collective Political Identities». *Punctum*, 6(2): 11-27.
- Müller, M. (2014). «Fusión y peruanidad». En Portocarrero, Gonzalo (Ed.). *Perspectivas sobre el nacionalismo en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Pastor, G. (2016). «Estudio sobre la afirmación de la identidad nacional en el Perú». *Revista Temática del Centro de Altos Estudios Nacionales*, 2, 109-134.
- Perusset, A. (2020). *Sémiotique des formes de vie*. París: De Boeck.
- Portocarrero, G. (2013). «La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje». En Grimson, Alejandro y Bidaseca, Karina (Coords.). *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Buenos Aires: CLACSO, 165-200.
- Portocarrero, G. (Ed.) (2014). *Perspectivas sobre el nacionalismo en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Portocarrero, G. (2015). *La urgencia de decir 'nosotros'*. Lima: PUCP.
- Portocarrero, G. (2017). «El nacionalismo Peruano, hoy». *El Comercio*, 02/08/2017. Recuperado de <https://elcomercio.pe/opinion/columnistas/nacionalismo-peruano-hoy-gonzalo-portocarrero-noticia-446790>
- Quijano, A. (1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Ríos Burga, J. (2019). «La construcción de los imaginarios de nación en el Perú». En González Guyer, Mariana; Henrique Martins, Paulo y Weisz Kohn, Clara Bety (Coord.) *Imaginarios sociales y memorias*. CLACSO, 281-302.
- Tajfel, H. (1982). «Social Psychology of Intergroup Relations». *Annual Review of Psychology*, 33, 1-39.
- Torres Vitollas, M. (2011). «Ser cholo y cholear: una identidad conflictiva en el lenguaje popular peruano». *Studii si Cercetari Filologice: Seria Limbi Romanice*, 3(10).
- Verón, E. (1988). *La semiosis social*. Barcelona: Gedisa.

