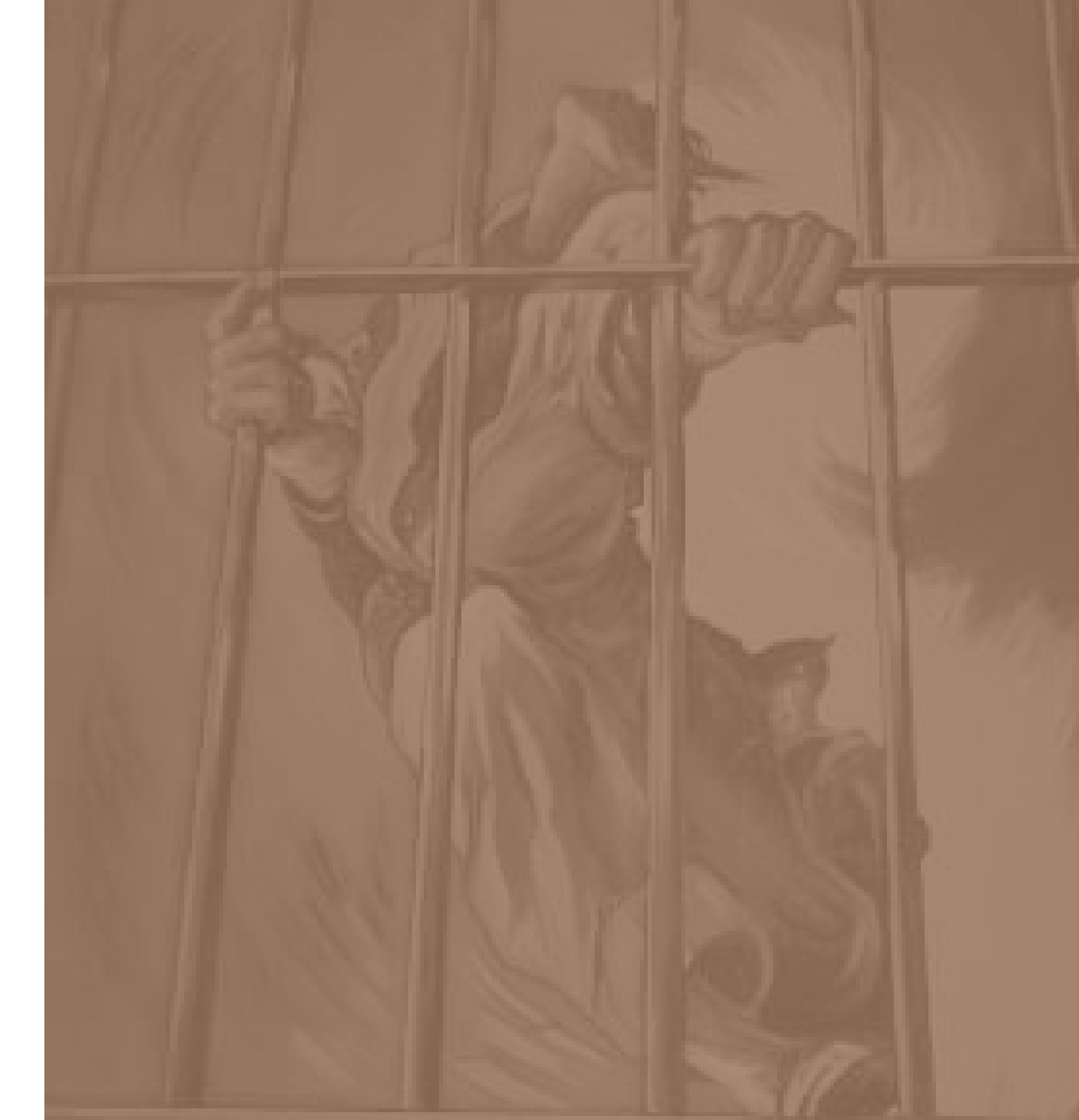




7 ENSAYOS DE INTERPELACIÓN DE LA RACIONALIDAD PERUANA



BARRO PENSATIVO

CENTRO DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES
EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

7 ensayos de interpelación de la racionalidad peruana

Barro Pensativo. Centro de Estudios e Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales

7 ensayos de interpelación de la racionalidad peruana

Arequipa, Perú, 2021.

Barro Pensativo. Centro de Estudios e Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales



BARRO PENSATIVO

CENTRO DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES
EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Director

Araujo-Frias, Jaime

Autores en orden de aparición:

Huisa-Cruz, Benjamín David

Montalvo Romero, John Michael

Araujo-Frias, Jaime

Mendoza Mendoza, Elvis Marcelo

Montoya-Cruces, Kevin Helpy

Trelles Castro, Ayrton Armando

Castillo Flores, Alonso

DOI: 10.5281/zenodo.6326569

ISBN: 978-612-48769-0-5

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 202113472.

Editado por: Barro Pensativo. Centro de Estudios e Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, en colaboración con Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales.

Res. El Mirador de la Alameda, Block 11, Dpto. 904, Miraflores, Arequipa, Perú.

RUC: 20608068971

Email: barropensativocei@gmail.com

Teléfono +51 990169755

Sitio web: <https://barropensativocei.com/>

Primera edición digital

Arequipa, noviembre 2021.

Libro electrónico disponible en <https://barropensativocei.com/> /

<https://barropensativo.com/index.php/DISENSO>

Edición a cargo: Tomassini, Juan José.

Diseño de tapa y contratapa a cargo de: Pilco Prado, Lucas Manuel.

Pintura: “El Perú preso” de Carlos de la Riva.

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a un proceso de evaluación entre pares.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0

ÍNDICE

PRESENTACIÓN / Jaime Araujo-Frias	8
PRÓLOGO / Juan José Tomassini	10
CRÍTICA DE LA RAZÓN LITERARIA PERUANA / Benjamín Huisa-Cruz	14
CRÍTICA DE LA RAZÓN PERIODÍSTICA PERUANA / John Michael Montalvo Romero.....	29
CRÍTICA DE LA RAZÓN POLÍTICA PERUANA / Jaime Araujo-Frias	47
CRÍTICA DE LA RAZÓN CULTURAL PERUANA / Elvis Marcelo Mendoza Mendoza	66
CRÍTICA DE LA RAZÓN EDUCATIVA PERUANA / Kevin Helpy Montoya Cruces.....	97
CRÍTICA DE LA RAZÓN ECONÓMICA PERUANA / Ayrton Armando Trelles Castro.....	119
CRÍTICA DE LA RAZÓN FILOSÓFICA PERUANA / Alonso Castillo Flores.....	148

PRESENTACIÓN

El desajuste entre realidad y pensamiento que necesariamente tiene que producirse, si no se corrige, acaba produciendo y reproduciendo víctimas. En el Perú se constata que desde hace 200 años —salvo algunas excepciones— la filosofía, el derecho, la política, la literatura, la economía, la educación, el periodismo, entre otros saberes, conviven sin mancharse con la esclavitud, la desigualdad social, la pobreza, la discriminación racial, la explotación laboral, la exclusión social, la corrupción, entre otros males. Todo lo cual nos sugiere que los problemas en el Perú no solamente están en la realidad, sino también en los saberes con los cuales se pretende comprender esos problemas de la realidad para solucionarlos.

Ningún problema puede ser investigado a fondo sin que entre en cuestión el instrumento que sirve para llevarlo a cabo: la razón. Por lo tanto, una crítica de la razón es necesaria y pertinente cuando los saberes en los cuales se sustentan y orientan las instituciones que son las que tiene que proteger y cuidar al ser humano, ya no funcionan o funcionan mal. De lo que se trata, entonces, es de poner en cuestión dichos saberes en relación con el instrumento que sirve para producirlo.

Jaime Araujo-Frias

PRÓLOGO

Juan José Tomassini
Universidad Nacional de Río Cuarto. Córdoba, Argentina
Barro Pensativo CEIHCS
juanjotomassini@gmail.com

La crítica no sirve por sí sola, hermano... Hace falta una propuesta que aparezca detrás de ella para iniciar un nuevo camino, con un sendero más amplio, que pueda ser transitado libremente por todas las personas que habitan el hermoso Perú, país en el que no he nacido, pero eso no me impide amarlo menos.

—¿Por qué te importa tanto la realidad de nuestro país?
Después de todo estamos medio cagados.

Me decía un colega y amigo por mensajes cuando le contaba mis planes de migración.

—Latinoamérica es una sola y si está cagada no hay país que se salve... bromeaba desde el otro lado del celular. En Perú empezó todo, ahí se dieron los combates más grandes entre dos civilizaciones y ganó la que más destroza el planeta y denigra a la humanidad.

Después de un silencio incómodo, acordamos en una idea que se repite hace años por varios pensadores de las Ciencias Sociales de nuestro territorio; personas que no escriben de espaldas a la realidad, sino que intentan esbozar una propuesta para empezar a corregir, de a

poco, los largos siglos de problemas que perjudican nuestro territorio y aquejan nuestras comunidades. Latinoamérica necesita una segunda emancipación; no soy el primero ni voy a ser el último en decirlo.

7 ensayos, 7 críticas, 7 exploraciones de un aspecto del Perú que es urgente pensar y cambiar para construir una realidad que no niegue las raíces del país. Es necesario fomentar una cultura que no banalice las expresiones de los pueblos aborígenes. Exigir un periodismo que no mienta y presente a Lima como la única ciudad que importa. Es necesario virar el timón de la formación de las infancias y las juventudes, con una educación que no desprecie los saberes ancestrales que construyeron civilizaciones tan imponentes como la Inca, avasallada por la codicia y violencia de la conquista, cuyas cadenas siguen apresando a la gran mayoría de las expresiones de los pueblos originarios de la selva, de la sierra y también de la costa, porque Perú es un país pluricultural desde su capital y hasta en sus provincias, en eso reside su belleza... Aunque parezcan problemas antiguos, el verdadero inconveniente es que no se han resuelto nunca; por ello se hace urgente pensarlos.

La riqueza de este libro no radica sólo en su contenido, está escrito por 7 personas que han sido atravesadas por las problemáticas que aquejan a un país en el que el neoliberalismo ha hecho de absolutamente todo un negocio. La educación lo es, a las universidades les interesa más el rédito económico que la formación intelectual de sus estudiantes, la realidad está reflejada en el puesto que ocupa Perú en los rankings de calidad educativa y las recientes marchas de la juventud peruana exigiendo una educación de calidad. La salud es un negocio, la pandemia ha expuesto un sistema de sanitario público desmantelado y prácticamente inexistente y un sistema privado que, lejos de ser eficaz frente a una crisis, se convierte en inhumano y hace del oxígeno y de la vida un negocio para enriquecerse mientras millones de peruanos lloran

la muerte de sus seres queridos por algo tan básico como una cama en un hospital y acceso a oxígeno.

Hay sectores del país que desprecian la cultura milenaria de Perú, el racismo y el nivel de virulencia que desataron las últimas elecciones, demostraron que los vestigios de un colonialismo que oprimía al indígena sigue aún presentes. Frente a este panorama: ¿qué pueden hacer quiénes piensan que es posible construir una realidad en la que Perú tenga lugar y cobijo para todos sus pueblos y expresiones culturales?

Pensar, criticar, proponer, intentan construir. En esto consiste el libro frente a ustedes, escrito por personas que han sido atravesadas por problemáticas que sufre la gran mayoría del país, les invito a leerlo atentamente.

ENSAYO I

CRÍTICA DE LA RAZÓN LITERARIA PERUANA

Benjamín Huisa-Cruz

Barro Pensativo. CEIHCS

bhuisa@unsa.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0003-4313-9419>

Introducción

La literatura en el Perú parece sufrir un agotamiento general, el proceso de adaptación a los nuevos tiempos y las nuevas formas hacen tambalear las viejas y ya roídas columnas de la literatura peruana. Nos encontramos en un contexto no muy diferente al que concibieron los poetas de los 70's del movimiento Hora Zero. Como decían ellos: El Perú sigue siendo un país de “ágiles ruinas, valores enclenques, una incertidumbre fabulosa y la mierda extendiéndose vertiginosamente” (Hora Zero, 1970). Hablar del rol de la literatura quizá sea un asunto muy polémico, sin embargo, la realidad existe y por existir, existimos nosotros y por nosotros existe la literatura. La literatura no es más que la manifestación de la realidad desde los ojos subjetivos de la persona, de nuestra capacidad creadora. Por lo tanto, la capacidad creadora que posee el escritor es una responsabilidad con su realidad... Sin embargo, en muchos, casos esa realidad es invisibilizada por otras realidades. Así, la ideología de la belleza declara lo bello de una realidad sobre las otras,

intentando desmerecerlas y apartarlas hacia la periferia. El esteticismo es la imposición ideológica dominadora de la belleza vigente, de las culturas del centro y las clases oligárquicas (que se impone por los medios de comunicación colectiva). Es la ideología de la belleza. (Dussel, 1977, p.150)

En el presente ensayo abordamos el problema de la literatura actual, su centralidad, su declive y dominación frente a las manifestaciones literarias de la periferia. Para ello, realizaremos un diagnóstico general de los problemas y el panorama de la literatura vigente y sus antecedentes. Esto incluye una revisión de la narrativa, la poesía, el teatro y el cine como parte de un todo, que sin embargo distan mucho entre ellos.

En la actualidad, la literatura peruana está muy segmentada no por temáticas sino más bien por estratos sociales. Existe una literatura de élite que integra no sólo a los círculos limeños, sino también a otras ciudades del país. Por otro lado, está la literatura popular que emana de las barriadas, de las comunidades, de las periferias, de los sectores históricamente oprimidos que encuentran en la literatura una forma de manifestación popular. Entendemos también que la literatura peruana tiene un corte patriarcal, con muy poca visibilización de las escritoras, no por su capacidad, sino por ser mujeres y no encajar en el arquetipo de escritor.

La literatura como enseñanza también sigue siendo muy precaria en las escuelas que agotan sus fuentes en los años 50. Así, parece ser que las nuevas generaciones de escritores no son más que huérfanos olvidados, y si acaso pueden ser arrastrados al centro es por el propio sometimiento a las condiciones que éste exige, dejando de lado la propia visión de su realidad para asumir una realidad ajena.

Es importante repensar la literatura para poder transformarla, no en el sentido de eliminar perspectivas o imponer otras centralizaciones,

sino en el de crear un contexto de libertad para que las creaciones de los sectores oprimidos puedan expresarse. Es necesario trabajar por una literatura de la liberación.

La narrativa contra la banalidad

La narrativa peruana quizá es la que más apoyo posee de las editoriales y el consumo. Sin embargo, el hablar de una narrativa nacional me parece poco portuno, considerando que la literatura no puede englobarse de ese modo, sino que responde a las demandas personales de las distintas realidades. Aclaro que la narrativa es la más cercana a la realidad que otros géneros (como la poesía que es mucho más subjetiva e individual). Y tampoco me dedicaré a mencionar muchos nombres, puesto que el omitir algunos sería caer en la contradicción de mi discurso, pero es necesario mencionar a los que, por necesidad de ejemplificar, sean necesarios.

En los últimos años, la narrativa peruana ha tenido un crecimiento mucho más grande en contraposición a sus pares como la poesía, debido al crecimiento de la industria editorial. Sin embargo, este resurgimiento ha recogido para sí solo un tipo de narrativa, fomentando el crecimiento de un nuevo canon.

En la actualidad, la literatura peruana es sobre todo urbana. Si antes otros espacios, como el andino o el amazónico, fueron privilegiados o sirvieron de contrapeso a la emergencia de la ciudad, ahora ésta ha terminado por fagocitarlo todo. (Terrones, s.f.) En consecuencia, la narrativa peruana actual está ampliamente representada por la narrativa limeña urbana.

Sin embargo, existen otros autores que han dejado la urbe y han centrado su narrativa en otros tópicos. Quizá otra de las temáticas más abordadas en este siglo por la narrativa ha sido la violencia de los años 90, la muerte y la miseria. Precisamente, quizá cumpliendo el rol que el periodismo o la crónica social no pueden abordar de modo tan singular y representativo, la novela ha marcado un canon. Por ejemplo, según Terrones (s.f.), los muertos no pueden hablar más, pero sus voces todavía pueden ser escuchadas, tal y como ocurre en las novelas *Rosa cuchillo* (1997), de Oscar Colchado Lucio; *El rincón de los muertos* (2014), de Alfredo Pita; o, más recientemente, *La viajera del viento* (2016), de Alonso Cueto, obra que integra la sintomáticamente titulada trilogía “Redención”, junto con *La hora azul* (2005) y *La pasajera* (2015).

Más allá de las grandes novelas que han marcado un nombre, existen pequeñas editoriales independientes que en su larga lucha vienen enfrentando a la centralidad limeña. En Arequipa, por ejemplo, la narrativa es poco abordada por los escritores, sin embargo, éstos pocos siguen dando batalla contra una contra la hegemonía impuesta por Lima. Así podemos apreciar a Sarko Medina, que recientemente publicó “El ekeko y los deseos imposibles” y “La venganza de los apus”, personalidad que además lidera la “Red de escritores de Arequipa”, una iniciativa realizada con el objetivo de consolidar la literatura regional abierta a todos los escritores sin distinción alguna, creando espacios de expresión para todas las voces. Estos proyectos favorecen a todos los escritores, siempre y cuando no se caiga en la argolla de los círculos literarios donde prevalece el “amiguismo”.

En Tarapoto, una editorial local ha liderado la batalla por visibilizar a sus escritores regionales. La Editorial Trazos es un proyecto amazónico que tiene como objetivo promover la producción literaria de

autores de la Amazonía. A través de esta iniciativa se pretende rescatar la identidad y el talento de los escritores de la zona selvática.

La narrativa peruana está enmarcada en la banalidad, en la moda y en la frivolidad de una realidad totalmente egoísta. Como consecuencia a la gran influencia de la globalización y consumismo, las grandes editoriales tienen como objetivo vender, y lo altamente comercial no es necesariamente lo mejor ni lo único que existe. De este modo, los jóvenes escritores de las periferias (entendiéndose los de realidad diferente al imperante urbano limeño de clase alta) no encuentran un espacio para manifestarse y son consumidos, dominados y absorbidos por la centralidad y los cánones del mundo editorial que impone Lima. Alberto Valdivia señala respecto a la narrativa peruana:

No es cierto, empero, que la narración en el género novelístico haya sido dejada de lado por los jóvenes autores peruanos. Sus marcas en el arribo del siglo XXI guardan trazos algunas veces coloridos, otras interesantemente académicas (neoclásicas), otras pocas veces experimentales. Extrañamente la voz personal no se ha erguido por sobre esta nueva generación novelística; ninguna mirada marginal se ha dejado ver prominentemente, no ha dejado registro de sí misma en tinta y papel distribuido frente a los circuitos de lectura. Esa voz o no existe o espera revelarse, espera madurez o menor rigor mercantilista en el contexto literario presente. (1999: 22).

El principal enemigo de la narrativa peruana actual es la banalidad. Las vacas sagradas y los viejos saurios están confiados en que su periodo de dominación seguirá vigente, es por ello que siempre estarán ocupando los espacios culturales y copando los Festivales Internacionales donde nunca han de estar ausentes por el dominio de su narrativa por sobre las excluidas y no alta comercialización.

La poesía, punta de la lanza

El Perú es heredero de una larga tradición poética que por muchos años nos ha elevado como uno de los países con mayor producción literaria en este ámbito. De allí que incluso se haga una comparación futbolística asumiendo que Perú es para la poesía lo que Brasil es para el fútbol. Sin embargo, la poesía ocupa uno de los principales problemas de la literatura peruana actual: el declive.

La poesía en el Perú, desde las sombras, ha sido la que más ha crecido en lo largo del siglo XXI y quizás es la que más llama la atención, puesto que existen muchísimos poetas en el país, sin embargo, es poco consumida a nivel nacional. Las editoriales de poesía son por lo general independientes y el tiraje de publicación no supera los mil ejemplares y a veces ni los quinientos, tomando en cuenta que somos treinta millones de habitantes... La poesía no vende, o al menos no como lo hace la narrativa. En Lima son muy frecuentes los recitales y encuentros poéticos que a comienzo de los años dos mil eran muy abarrotados de jóvenes bohemios que veían en la poesía un estilo de vida, así fue hasta el 2010-2015 donde comienza el declive de la poesía peruana. En la actualidad no se ven más de 10 o 15 personas en un recital en la que la mayoría son poetas que se conocen entre ellos, con esto queremos decir que los recitales y eventos poéticos ya no tienen capacidad de concentrar un público. Esto puede deberse a muchos factores, culturales, sociales, políticos, económicos, etc. En las ciudades como Arequipa o Cusco la realidad es similar.

Quizá uno de los problemas ha sido la hermetización de los círculos literarios, reuniendo solo a amigos de amigos. Ignorando a todos los que estén fuera de este círculo como nuevos jóvenes poetas

que se encontraban sin espacios. De allí que haya múltiples intentos por ampliar el espacio poético. Se habla mucho de rescatar la poesía de su declive y aparecen nuevas formas (casi forzadas) de hacer poesía, como un nuevo “neo barroco”, en el que es urgente llenar el poema de términos modernos y tecnológicos sumamente innecesarios para sonar más actual y menos desfasado. No podemos salvar la poesía intentando desaparecerla. El desafío es quizá mucho más grande y no termina con rescatar autores, sino en comprenderlos.

Roberto Valdivia (2021), miembro de Poesía Sub 25 plantea que en el Perú este arte se encuentra una problemática desde la visión conservadora limeña y la visión también conservadora institucional. Así, por ejemplo, premios como el Copé son garantía de una alta creación poética, cuando estos escritores premiados no son leídos por la comunidad literaria. Existe una lucha contra lo que es poesía y lo que no es. Parece ser que el principal problema consiste en agrupar ciertas poéticas al centro y dejar las demás a la periferia.

El conservadurismo limeño toma a la poesía como una cápsula atemporal para salvarnos del pecado de la modernidad, mientras que el conservadurismo institucional nos presenta una visión demasiado estrecha sobre lo que es la poesía peruana, o en todo caso lo que es la poesía peruana que «merece» ser valorada. (Valdivia, 2021)

La poesía peruana se enfrenta a muchos retos, sobre todo al que impone el conservadurismo, buscando una "Poesía oficial" y desmereciendo a las otras formas de expresiones poéticas. Pero comparado al panorama limeño, las provincias tienen un peor trato. En provincia la poesía es poco valorada por las instituciones, no existe una variedad de premios e incentivos para los jóvenes poetas y si existen,

están enmarcadas en el mismo conservadurismo que busca una poesía pulcra, llena de términos y artilugios formalistas.

Los problemas que afronta la poesía peruana son muchos, como el enfrentamiento contra las generaciones de “intelectuales” y “académicos” que buscan que el joven poeta sea una suerte de escritor neoclásico enmarcado en el barroco del siglo de oro español, ignorando totalmente las nuevas realidades de la modernidad. Sin embargo, está también el problema de la centralidad; es toda la literatura peruana se enfrenta a este problema, las poéticas de la periferia luchan por ser reconocidas, aquí tenemos a los poetas provincianos en Lima, a los movimientos feministas, a los círculos literarios de las demás ciudades del Perú.

En los años 70 un pequeño grupo de estudiantes universitarios formaban quizá una de las últimas vanguardias en la poesía latinoamericana: El movimiento Hora Zero, cuyo propósito era “democratizar” la poesía, “desmitificarla”. Y proponían una serie de cambios en su manifiesto “Palabras Urgentes”: “Queremos cambios profundos, conscientes de que todo lo que viene es irreversible porque el curso de la historia es incontenible y América Latina y los países del tercer mundo se encaminan hacia su total liberación.” (Hora Zero, 1970). De allí en adelante diversos grupos como “Movimiento Kloaka”, “Grupo Neón” entre otros, han tomado la posta de “transformar” la poesía. (si acaso, puede transformarse más, o solo es un mero egoísmo generacional). Hoy no hay grupos literarios, pero sí un gran grupo de poetas con características similares que buscan visibilizar su poesía en esta selva de egoísmos y viejos saurios dictadores y conservadores de lo establecido.

Tajo tajodido: poesía de las periferias

En el 2010, jóvenes estudiantes de la Universidad Federico Villareal fundarían un nuevo grupo, Tajo Tajodido, bajo la influencia de Hora Zero, principalmente por Juan Ramírez Ruiz. Éstos se alzarían como una nueva forma de hacer poesía, recitando en los mercados populares, en las combis, en las barriadas... Aquí resaltarían poetas como Antonio Chumbile, Omar Livano, Julio Barco, entre otros.

La principal característica de Tajo era la fuerza de su voz, la poesía de barrio. Intentaron crear personajes en base a sus realidades y al contexto en que vivían: migrantes, estudiantes, pobres, etc. Y así resultaron crear una literatura que rescataba a las periferias.

Lo resaltante de Tajo no solo radica en su propuesta, ni en la calidad literaria que dejaría a grandes voces como Antonio Chumbile y Julio Barco, sino en la influencia que generarían a lo largo del país. Una poesía que haría nacer distintos grupos rebeldes como La Chimba en Arequipa. Poetas punk, poetas pop, y toda diversidad de escritores que se verían influenciados por el grupo Tajo.

Lo sentimentalito contra el mundo

Hace unos años, bajo la influencia de la modernidad se publicaban los primeros poemarios digitales. Así Kevin Castro se convertiría en una celebridad para los nuevos jóvenes poetas con la publicación de “Tiempos Jurásicos” una obra difundida netamente en internet. Así, nacería el interés por lo moderno y las nuevas herramientas de creación poética.

Estos nuevos jóvenes poetas, la mayoría nacidos en los años 90, comenzarían a escribir sobre sí mismos, sus problemas cotidianos, sentimentales, su vida personal, sus penas. Se trata de poetas que “hablan

sobre sus vidas y temores con total honestidad” (Valdivia, 2021). Este grupo sería denominado más adelante como “Los sentimentalitos” debido a un comentario en la red social Facebook, dónde surgirían fuertes críticas contra ellos. Bajo ese contexto, los sentimentalitos o poesía pop fueron un movimiento muy fuerte en los años 2015-2020. Los sentimentalitos inauguran influencias poco comunes para una tradición artística que es conservadora y estática. Los poetas leen a autores desconocidos para la mayoría, aplican influencias norteamericanas (como lo fue la *alt lit*) o post-conceptuales, mezcladas con un sentimentalismo indie derivado de la filmografía independiente de la década pasada. (Valdivia, 2020)

Lo curioso de todo esto, es que este no es un movimiento constituido como lo fue Tajo Tajodido o incluso Hora Zero. Estos son poetas de distintas partes del país que tal vez ni se conocen, pero comparten rasgos parecidos en su obra. Y si bien quizás no existe un consenso explícito entre ellos, o un objetivo hacia dónde apunten, el grupo de encuentra estrechamente relacionado por la cultura *pop* e *indie*.

Los sentimentalitos, si se les puede denominar así a todo el conjunto de poetas que están agrupados en las mismas características, muchas veces están muy alejados de su propia realidad. Aquí la cultura *hipster* ha copado muchos espacios, no solo el de la poesía. Es por ello que en esos círculos muchas veces la poesía ya ha pasado a un segundo plano.

Si bien las nuevas formas de creación poética y la nueva manera de consumir poesía han cambiado, ésta no debe de ser perjudicial para el arte, cerrando círculos pequeños en donde domina un tipo de cultura, la *hipster*.

Los movimientos poéticos en el sur

En el sur del país la poesía ha presentado un crecimiento magnífico entre los años 2010 y 2015. En Cusco, existe un festival muy conocido a nivel internacional llamado “Enero en la Palabra”. Festival que no pasa de ser un encuentro de amigos y conocidos como un tipo de retiro cristiano, en este caso poético. Año tras año las mismas personas, entre ellos los círculos más herméticos de las principales ciudades del país, se reúnen para una serie de lecturas. La poesía cusqueña queda enmarcada en este Festival, que para pasar como inclusivos invitan a autores noveles, pero no se les otorga la misma visibilidad que les dan a sus poetas consagrados.

La argolla en los círculos de poesía del sur del Perú es ya muy conocida, sin embargo, existen nuevas voces que desde lo profundo y la periferia intentan hacerse ver. Un ejemplo de esto es el escritor Julio Puma, oriundo de Tacna que, junto a otros poetas de la ciudad, intentan generar nuevos espacios para un tipo de poesía ignorada. En Juliaca y Puno existen también algunos grupos como Huajsapata, liderados por Leo Cáceres y Alexander Hilasaca.

En Arequipa, no existen movimientos consolidados, pero sí círculos donde la argolla es la religión predominante. Así, una serie de egos priman para alabarse entre pares y alcanzar reconocimiento, personajes alejados del espacio cultural y de la realidad de su provincia y de su país, pero que sin embargo siguen siendo representantes de la cultura literaria en Arequipa.

En los últimos años, nuevos poetas y escritores como Rubén Centeno, André Calisaya, Ximena Muñoz, Éric Huarca, Silvia Postigo, entre otros, vienen marcando un nuevo despertar literario en la ciudad, sin embargo, muchas veces se encuentran sin espacios. El ámbito de la

poesía es cerrado, solo tienes ingreso si perteneces al gran círculo de amigos de la poesía arequipeña. Es cierto que se necesita de aperturar espacios, y es mucho más cierto que los escritores de las periferias tienen accesos negados.

Editoriales como La Chimba, Ed. Inevitable, entre otros, vienen siendo los principales impulsores de esta nueva poesía que intenta ganar un espacio en la ciudad donde las artes poéticas tienen dueños con nombre que no aceptan el surgimiento de nuevos autores y lenguajes.

A modo de conclusión

Es muy mezquino de mi parte intentar terminar un ensayo sin explorar aún más la literatura en escenas como el cine o el teatro; o incluso, un análisis mucho más regional dividiéndose en costa, sierra, selva; norte, centro y sur, etc. Pero un ensayo quizá no es el medio para este tipo de investigación, para una radiografía de la literatura peruana.

En la selva, la poesía, así como la narrativa no encuentran muchos espacios. ¿Cómo podríamos esperar un vasto crecimiento de la literatura en lugares donde no hay escuelas y el gobierno tiene nula presencia? ¿Cómo esperamos conocer las nuevas poéticas regionales si no tenemos acceso a ellas por una corta visibilización de las mismas? ¿Cómo podemos esperar un impacto de la nueva literatura y generar un espacio para los nuevos escritores si en las escuelas están atascados con la literatura peruana de los 50? Las preguntas son muchas, quizá cada una sea merecedora de un nuevo ensayo.

La literatura peruana debe apuntar a una nueva concepción, a una literatura que desde el interior del país salga a la luz en condiciones

iguales a los del centro de la urbe. Una literatura liberadora y no opresora, donde el campesino y el obrero puedan acceder a ella, donde un adolescente migrante tenga la oportunidad de expresarse a través de la literatura sin que su voz sea callada. Hoy más que nunca necesitamos una literatura de la liberación.

Referencias bibliográficas

Debate (1999) Los diez libros de narrativa peruana de la década 1990-99. *Debate*. Lima. Vol. XXI. N° 105.

Dussel, E. (1977) *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.

García, C. (2004) De críticos, novelistas y otros bribones. Un acercamiento a la narrativa peruana en los años noventa. *Especulo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero27/peruana.html>

Hora Zero (1970) Manifiesto “Palabras urgentes”. Lima.

Huamán, M. (1996) ¿Narrar la crisis o la crisis de narrar? Una lectura de la novela peruana última. En *Lienzo*. N°17, Fondo de desarrollo editorial. Universidad de Lima.

Terrones, F. (s.f.) Los firmamentos de la narrativa peruana contemporánea. *Revista Turia*. Recuperado de: https://www.ieturolenses.org/revista_turia/index.php/actualidad_turia/los-firmamentos-de-la-narrativa-peruana-contemporanea

Valdivia, A. (1999) Tendencias generales de la joven novela de los '90 concluida desde la lectura de escenas de caza *Hydra*. *Revista de crítica y ensayos literarios*.

Valdivia, R. (2018) Una nueva ola de artistas jóvenes: 2018 es lo Sentimentalito. Poesía Sub25. Recuperado de: <http://poesiasub25.com/articulos/2018-es-lo-sentimentalito/>

(2020) Después de lo Sentimentalito: ¿A dónde va La Nueva Ola de poetas peruanos? Poesía Sub25. Recuperado de: <http://poesiasub25.com/articulos/despues-lo-sentimentalito-donde-va-la-nueva-ola-poetas-peruanos/>

(2021) Poesía Peruana del Bicentenario: Siete Apuntes sobre Poesía Peruana Contemporánea. *Poesía Sub25*. Recuperado de: <http://poesiasub25.com/articulos/poesia-del-bicentenario-donde-nos-encuentra/>

ENSAYO 2

CRÍTICA DE LA RAZÓN PERIODÍSTICA PERUANA

John Michael Montalvo Romero

Barro Pensativo. CEIHCS

jmontalvor@unsa.edu.pe

<https://orcid.org/0000-000228759575>

Introducción

El rol de los Medios de Comunicación durante la cobertura de la crisis causada por la pandemia y, posteriormente, las elecciones presidenciales en el Perú, donde se evidenció notoria parcialización y poca evaluación de información brindada al público, han puesto en la atmósfera del debate la responsabilidad y objetividad de los *Mass Media* en la sociedad y los dilemas que aquejan a la comunicación social y política. En ese sentido, es conveniente analizar el trabajo de los medios de comunicación peruanos, en especial la televisión, para intentar demostrar la labor genuina del periodismo de brindar información a la población de nuestro país o, por el contrario, la perturbadora forma de mancillar la profesión comunicativa poniéndola al servicio de intereses particulares y sectores con poder político y económico.

Esta pretensión de evaluar la labor de las empresas de divulgación de la información nace de la relevancia del accionar de los medios con mayor alcance a nivel nacional, debido a que el trabajo de estas herramientas informativas (radio, televisión, prensa) es de interés general. Los medios de comunicación generan un gran impacto en la opinión pública, ya que, en la mayoría de casos, los temas tratados en los recintos televisivos, radiales y salas de redacción son los mismos que condicionan la discusión en la sociedad civil. En tal sentido, podríamos decir que los medios de comunicación instalan la agenda de los temas que se debaten en la población.

Este trabajo se interesará por tratar la ética de los medios de comunicación a partir de la labor en los campos de la información, donde la cobertura coyuntural servirá como soporte para evidenciar las rupturas en la delgada frontera de lo conveniente o lo perjudicial, relacionado a lo que entendemos como bien común o bien nacional.

Hegemonía y medios de comunicación

Es bastante conocido y discutido la importancia de los medios de comunicación en el desarrollo de una sociedad. Por ello, es conveniente evaluar en que radica esa importancia: Desde nuestro punto de vista, no solo se limita a la divulgación de la información, sino que a partir de la función comunicativa masificada se establece la aparición de un poder dentro de la sociedad civil y política. Este poder, que intentaremos explicar, se da a través de la influencia, persuasión e imposición del contenido informativo.

Para entender el concepto poder y su instrumentalización, es necesario tratar el significado de hegemonía. Un término desarrollado por distintos intelectuales con el propósito de intentar dilucidar aspectos complejos de las sociedades, como la dominación.

Para empezar, este término sumamente interpretativo nace de las filas del marxismo con Gueorgui Plejanov, uno de los primeros teóricos marxistas rusos, que entiende a la *gegemoniya* (hegemonía) como un aspecto estrictamente circunstancial para la clase trabajadora sobre la revolución en la Rusia zarista. Es decir, para Plejanov la hegemonía partía de que la clase trabajadora debía cumplir una tarea impropia, ajena, para culminar con el régimen feudal latente antes de la revolución de 1917. Sin embargo, esta labor sacrificada del proletariado era de apoyo y temporal, ya que el etapismo marxista debía respetarse para permitir que la burguesía tome el poder y se convierta en la clase dirigente y a partir de allí, fomentar el crecimiento del proletariado que en el futuro daría fin a la clase burguesa; una fórmula planteada por Carlos Marx sobre la revolución proletaria. (Anderson. 2018)

En definitiva, para Plejanov “hegemonía” era asumir tareas que históricamente no correspondían, o no debían corresponder, manteniendo por sobre todo una independencia de clase. Sin embargo, el avance teórico de lo que se entiende como hegemonía se da gracias al aporte de Vladimir Ilich Ulianov, conocido como Lenin, en su trabajo *¿Qué hacer?* Establece que la hegemonía se obtiene por medio de un liderazgo de clase, habiendo la necesidad de una “alianza política en el seno de una alianza de clases”. Con esto se entiende la evaluación de identificar la contradicción principal o mayor y a partir de allí generar alianzas que permitan el avance, en este caso, de una revolución, así lo explica Lenin:

El proletariado debe llevar a término la revolución democrática, atrayéndose a la masa de los campesinos, para aplastar por la fuerza la resistencia de la autocracia y paralizar la inestabilidad de la burguesía. El proletariado debe llevar a cabo la revolución socialista, atrayéndose

a la masa de los elementos semiproletarios de la población (Stalin, 1953, p 33).

Con esto Lenin busca establecer la urgencia de la clase trabajadora por encontrar la “vanguardia”, liderazgo, para guiar una lucha de movimiento y derrocar el zarismo.

Otra consideración que hace el revolucionario ruso es la relevancia de un periódico revolucionario, posteriormente llamado *Iskra*, para la construcción de una “verdadera hegemonía” que ayude a concientizar a la población sobre la labor histórica que debían cumplir, esto lo desarrolla afirmando que “el proletariado es revolucionario sólo en la medida en que es consciente y hace efectiva la idea de la hegemonía del proletariado”. (Bordiga, 1926, pag 126)

Tanto Plejanov como Lenin brindan aportes importantes para la estructuración del concepto de hegemonía, pero es Antonio Gramsci quien logra teorizarla. El filósofo y periodista italiano logra encontrar en la realidad de su país la singularidad entre coerción y consenso. Esto se da por la división en la que se encontraba Italia con un norte industrializado y el sur con mayor cantidad de personas dedicadas al trabajo de campo. Es en este contexto que Gramsci analiza las causas del porqué en Turin, ciudad industrializada al norte de Italia, se tejía una organización revolucionaria liderada por obreros para la abolición de la explotación, mientras en el sur los hombres de campo, ciertamente más desfavorecidos que el proletariado, mostraban resistencia a la organización... y por el contrario eran, en algunos casos, acérrimos defensores de las desigualdades.

En este panorama Gramsci logra evidenciar el rol de los periódicos distribuidos y la contribución de intelectuales, que por un lado azuzaban informando que una gesta revolucionaria era perjudicial

para el sector agrícola, pues devendría en una reducción en la producción y por ende en la demanda de los productos cultivados, y por otro lado explicaban el (poco) beneficio obtenido como parte de un desarrollo indiscutible al cual se debía defender.

Es así como el filósofo de Turin llega a la conclusión que para frenar el avance de las organizaciones revolucionarias no solo bastaba con la represión, el uso de la violencia proveniente del Estado, sino que además se lograba neutralizar cualquier intento de cambio por medio de un consenso inmerso en la sociedad civil, alejada o contraria a la sociedad política, pues de allí nace la coerción.

Por lo expuesto, podemos definir la hegemonía gramsciana como la capacidad del cual goza la clase dominante para transformar sus intereses, que son minoritarios, en intereses de la mayoría. Un claro ejemplo contemporáneo lo ubicamos con el discurso de la teoría del derrame, según ella es importante defender los intereses empresariales porque los beneficios que ellos obtengan serán distribuidos a los trabajadores, como un mecanismo de goteo, de esta metáfora se comprenden dos cosas: Por un lado, se instaura la idea que el bienestar económico de las clases acaudaladas redundará en un beneficio para toda la población, por otra parte, se desliza la noción de que la única forma de generar riqueza es dando las condiciones de inversión privada y que eso, de forma automática, beneficiará al resto de la población a través de un derrame. La realidad nos muestra algo totalmente opuesto, cada vez hay más desigualdad entre pocas personas multimillonarias y grandes porcentajes de la población empobrecidos por malas políticas. Asimismo, para entender mejor la propuesta de Gramsci nos apoyaremos en la comunicadora argentina Romina Migueles cuando menciona lo siguiente:

Una sociedad no funciona solo mediante la amenaza de la fuerza física, sino a través de la búsqueda del consenso. En los procesos hegemónicos una clase impone al resto de la sociedad un sistema de significados que le es propio; un conjunto de ideas acerca de cómo se debe estar en el mundo (Migueles, 2020).

No obstante, para concretar esa hegemonía la clase dominante requiere de mecanismos que afiancen el trabajo de llevar un conjunto de creencias o ideología de esta clase imperante. En tal sentido, Gramsci se dio cuenta de que los grupos y clases sociales, en un proceso de auto-organización y de defensa de intereses propios, crean aparatos “privados” de hegemonía. Estos aparatos son, en principio, la escuela (educación), iglesia (religión) y los medios de comunicación, todas estas instituciones funcionan como formadores de opinión.

Hablar acerca de estas principales herramientas hegemónicas requiere de un trabajo más amplio, sin embargo, intentaremos brindar algunos alcances en cuanto a las dos primeras para así enfocarnos al papel de los medios de comunicación.

Respecto a la educación, para Gramsci, el problema escolar se halla conectado con la relación neurálgica que existe entre pedagogía y política, tal como la elaboró en su concepción central de hegemonía al mencionar:

(el problema de la educación) puede ser relacionado con el del planteamiento moderno de la doctrina y de la práctica pedagógica, según la cual la relación maestro y escolar es una relación activa, de interacciones recíprocas, por las cuales todo maestro es al mismo tiempo alumno y todo alumno maestro. Pero la relación pedagógica no puede reducirse al ámbito de las interacciones específicamente

escolásticas, por las cuales las nuevas generaciones entran en contacto con sus predecesoras, cuyas experiencias y valores históricos necesarios absorben para madurar una personalidad propia, histórica y culturalmente superior (...). Toda relación de hegemonía es necesariamente una relación pedagógica y se verifica, no solo en el interior de un país, entre las fuerzas que lo componen, sino en todo el campo internacional y mundial, entre grupos de civilización nacionales y continentales (Laso, 2005, p. 141).

Bajo esta premisa entendemos que, en los campos anteriormente mencionados, se halla sumida una “batalla cultural” por la implantación de una hegemonía. De este modo también lo entiende el autor del libro *Educación y lucha de clases*, Anibal Ponce, cuando nos detalla acerca de la eficacia de la educación.

Para ser eficaz, toda educación impuesta por las clases poseedoras debe cumplir estas tres condiciones esenciales: destruir los restos de una tradición enemiga, consolidar y ampliar su propia situación como clase dominante y prevenir los comienzos de una posible rebelión de clases dominadas. (Ponce, 2005, p. 23)

Con esto evidenciamos que la educación no parte de una genuina formación académica a la que se pretende limitar, sino que la adquisición de conocimientos es a su vez la adquisición pasiva de la forma de pensar de la clase dominante.

En cuanto a la religión, al igual que la educación, Gramsci toma gran importancia al impacto que esta tiene en la sociedad, como menciona el sociólogo franco-brasileño Michael Lowy, “Gramsci es uno de los primeros marxistas que intentó entender el rol contemporáneo de la iglesia y el peso de la cultura religiosa entre las masas populares” (Lowy, 1999, p. 24). O también lo anunciado por el sociólogo español Javier Salazar, cuando agrega:

Para Gramsci –al igual que para los clásicos de la sociología- lo fundamental no es el estudio del fenómeno religioso en sí mismo, sino el uso del análisis socio religioso para investigar otras cuestiones [...] si Gramsci analizó la religión como un tema central fue en función de una finalidad no religiosa, y ésta influyó en que su metodología general relacionara análisis socio-político y cultural con análisis de los hechos religiosos. (Díaz Salazar, 1992, pp.22-23).

En tal sentido, la percepción gramsciana sobre la religión no se centra en el interior institucional de las religiones sino en la influencia que de ellas emana. Esto lo constatamos con lo ocurrido en las últimas elecciones presidenciales del Perú, donde el monseñor de Arequipa, Javier Alva del Río, aprovechando su cargo, intentó influenciar en las decisiones de los fieles al mencionar, “a ver si finalmente elegimos buenos gobernantes y no elegimos ateos, agnósticos, que están destruyendo el país” (La República, 2021). Una postura estrictamente política más que religiosa, que indudablemente evidencia la tarea hegemónica que cumplen las iglesias y los intereses en disputa, que no se reducen a la fe sino también a aspectos económicos.

Dicho esto, y corroborando las alas hegemónicas que usan los sectores dominantes, los medios de comunicación ocupan un gran espacio en la labor hegemónica de formación de opinión, considerando a estos como los agentes más efectivos en los procesos de imposición cultural, porque son los que pueden transmitir de manera más efectiva ese conjunto de valores y creencias propios de los sectores dominantes a los sectores dominados. Esta efectividad nace en la pasividad de los consumidores de medios masivos, quienes acuden a ellos, muchas veces, sin un afán crítico acerca de la información que adquieren, en otras ocasiones, no son incluso conscientes que están siendo informados ya

que la forma puede encontrarse sumergida en programas de entretenimiento que también tienen un fuerte contenido político.

Ahora bien, para detallar a fondo el poder de los *mass media* nos apoyaremos en dos teorías de la comunicación de masas, como es en primera instancia la *Agenda Shetting*. Esta teoría, grosso modo, nos indica tres aspectos importantes sobre el accionar de los medios como son la búsqueda del tema que se debe debatir en la opinión pública, la búsqueda del tema que no debe debatirse y, finalmente, la imposición de la definición o versión de la realidad. Con esta propuesta se resalta la frase conocida y repetida en las escuelas de comunicación donde “todo aquello que no está en los medios, simplemente, no existe”.

Para entender de mejor manera estas propuestas, resulta necesario ejemplificarla con el uso discursivo de los medios de comunicación que se contrapone a la realidad. Un claro ejemplo es la desaparición de las clases sociales en la forma de brindar información, donde convenientemente se dan datos sobre problemas que aquejan a la sociedad, pero sin evidenciar las causas que, en la mayoría de casos, son provenientes de las desigualdades en las clases sociales. Veamos la cobertura de la pandemia en Latinoamérica, especialmente en el Perú, donde las cifras de muertes brindadas en noticieros obedecían a datos estadísticos, pero se obviaba las características sociales de aquellas muertes, donde los sectores más empobrecidos eran los más perjudicados por el virus. La pandemia evidenció un sistema desigual e injusto y la mayoría de las muertes ocurridas por la enfermedad del Covid 19 han sido en poblaciones económicamente vulnerables. Así lo explica Diego Armus, doctor en Historia por la Universidad de California y profesor de historia latinoamericana en Swarthmore College (Estados Unidos), al mencionar, “las epidemias no son democráticas. Pueden afectar a todos, pero los que más mueren son los

pobres, los más vulnerables. No hay epidemia que haya afectado más a los ricos que a los pobres” (BBC News, 2020).

Resulta interesante reflexionar acerca de la cobertura mediática post elecciones presidenciales 2021 en el Perú; tras la información dada por organismos electorales, tomando como ganador a Pedro Castillo, la prensa cumplió un papel importante en la creación del discurso que apelaba a la existencia de fraude, cuyas pruebas eran inexistentes. Esta confabulación se demuestra con las continuas voces invitadas a los recintos televisivos, con el propósito de legitimar al menos una duda en el público consumidor y por ende, un desconocimiento de las elecciones. Dicha estrategia no solo terminó desacreditando a los medios de comunicación, sino que, además, evidenció el pésimo nivel periodístico de los responsables de transmitir información en nuestro país, como el caso de Arturo Arriarán, un “criptoanalista” invitado por el canal de televisión América, en su programa Cuarto Poder, donde supuestamente se daría a conocer algoritmos que demostrarían irregularidades en el comportamiento de los votantes y, en consecuencia, la concretización de un fraude. Sin embargo, tras la exposición del matemático, los periodistas no plantearon ninguna pregunta relevante para, al menos, rebatir las propuestas del invitado. Con el pasar de los días se demostró que dicho “criptoanalista” era un improvisado y que sus “estudios” eran errados. Peor aún, quedó en evidencia la improvisación del medio de comunicación, ya que no tuvo ningún tipo de filtro para verificar si lo que el matemático, ex oficial de la marina, presentaba como cierto. Como si esto fuese poco, la cereza del pastel lo puso el propio director del medio periodístico, Gilberto Hume, que tras ser cuestionado sobre el error cometido respondió: “¿Cuál es el problema que yo presente a un loco que habla locuras? Es divertido ¿Cuál es el problema? Simplemente lo que le molesta a las

redes y a mucha gente es que el tipo estaba a favor de Keiko Fujimori”- y agregó- “yo no veo, realmente, ningún error en invitar a una persona que de repente resulta un loco. Porque la televisión también es un show (...) La televisión aparte de lo periodístico también tiene parte de show” (The Washington Post, 2021).

Este caso, lejos de tomarse como una anécdota, debe servir como fuente de análisis en las aulas del periodismo para demostrar, en un primer momento, como actúan algunos medios de comunicación de nuestro país cuando de defender intereses se trata, pues no dudan en hacer del periodismo una fachada perfecta para poner su verdad como algo real; y en segundo momento, ahondar en la necesidad de tener comunicadores enteramente formados en la búsqueda de la verdad, y no en la creación de show que termina desinformando a la población y acusando de un delito con pruebas inexistentes.

Otra de las teorías que consideraremos en relación a los medios de comunicación es la *Espiral del silencio*, según ella a partir del trabajo que ejercen los medios, se influye en la implantación de un discurso. Esta teoría realizada por la politóloga alemana Elisabeth Noelle-Neumann, en su libro “*La espiral del silencio. Opinión pública: nuestra piel social*” (1977), nos da a conocer que, si bien en la Agenda shetting los medios colocan el tema a tratar, en la espiral del silencio, las consecuencias conllevan a asimilar el tema tratado en los medios como ciertos, no porque efectivamente lo sean, sino debido a que el entorno en el que nos desenvolvemos y la vorágine de la exigencia del tiempo laboral, académico, sumado a la constante repetición, homogeneidad y concentración en los medios de comunicación, nos condiciona a aceptar un discurso, sin antes pasar por una etapa de crítica.

En la serie española *Merlí. Sapere aude* (2019), podemos mencionar un ejemplo de lo que la autora citada alude con su expresión “espiral del silencio” en este programa televisivo, la profesora de filosofía aplica un experimento en coordinación con sus alumnos para entender el miedo al rechazo y la presión ambiental. La profesora María Bolaño decide dar a conocer un folder de color verde a sus alumnos en el que todos certifican que es de ese color, sin embargo, hay un alumno que no se encuentra presente, entonces se coordina, que a pesar del indiscutible color verde del folder se asuma de forma genérica que es de color rojo. Es decir, en este experimento, todos debían asumir que es rojo cuando sean consultados sobre el color del folder; al llegar el alumno que faltaba, la profesora pregunta de qué color era el folder que tenía en la mano, todos los consultados responden como se había acordado, que era de color rojo, ante esta coordinación de respuestas y la presión ejercida por sus compañeros, el estudiante que desconoce del experimento, señala lo mismo que sus compañeros, aun sabiendo que el folder era de color verde. Si bien la aplicación de esta teoría no es tan mecanicista, por lo compleja de la sociedad actual, lo cierto es que existen casos en la vida cotidiana que certifican este tipo de fenómenos. El ejemplo más reciente lo encontramos con el famoso “terruqueo” en el Perú, término que ha servido para desacreditar a los sectores progresistas y que ha tenido su origen en los medios de comunicación, al señalar de terroristas a diversas personalidades políticas de izquierda, sin existir prueba alguna. Por tanto, hoy en día hay personas que señalan de terroristas a quienes piensan distinto, pero son conscientes que el uso de la palabra no forma parte de un calificativo verídico sino peyorativo. Así lo pronosticaba el histórico editor estadounidense Joseph Pulitzer al declarar: “con el tiempo, una prensa mercenaria, demagógica, corrupta y cínica crea un público tan vil como ella misma”. En la actualidad, parece que su profecía se está cumpliendo.

Redes sociales, posverdad y fake news

Durante las dos últimas décadas, el avance de la tecnología ha permitido un mejor despliegue del internet a nivel mundial y con él la optimización de la comunicación. En la actualidad este fenómeno se centra principalmente en las redes sociales, que, debido a su sofisticación y masividad, han tenido un gran impacto en el trabajo periodístico y en la forma de consumir y transmitir información en la sociedad.

Para empezar, las redes sociales son plataformas digitales formadas por conjuntos de personas con intereses, actividades o relaciones en común; a estos conjuntos los podemos definir como comunidades virtuales y se pueden catalogar en dos tipos: En la primera de ellas encontramos redes como Facebook, Instagram, Twitter, Whatsapp, entre otras, mientras que en las verticales se encuentran aquellas que tienen especificidades como LinkedIn, Spotify y Tinder.

Desde su origen, las redes sociales han sido duramente cuestionadas por el aislamiento que generan en sus usuarios, haciendo que en situaciones extremas se desconecten de la realidad, pero, por otro lado, los beneficios o facultades que se han obtenido resultan asombrosos, sobre todo en el campo del periodismo; uno de ellos lo vemos en el fenómeno de transformación respecto al consumo de información dentro de la población, haciendo que existan migraciones de los medios tradicionales hacia los medios alternativos, como las redes sociales. Es así que en la actualidad encontramos, sobre todo en las redes sociales genéricas, medios de comunicación alternativos que, frente a la insatisfacción de las personas encargadas de transmitir información por los medios televisivos, radiales o escritos, han ganado un espacio y ha

obligado a los medios tradicionales a transformarse y adaptarse a las exigencias de las nuevas tendencias de consumo de noticias.

Sin embargo, pese al avance de la libertad periodística para transmitir información a través de las redes sociales, también aparecieron fenómenos como la posverdad, que si bien no es propio de internet sus consecuencias tienen mayor efecto en estas plataformas virtuales.

Para entender mejor el significado de posverdad, es necesario aclarar que se trata de información distorsionada deliberadamente de la realidad, recurriendo en muchos casos a las emociones... La posverdad tiene como objetivo influenciar en la opinión pública, apelando a los sentimientos o creencias personales más que a los hechos en sí mismos. Una definición mucho más clara la brinda el filósofo argentino Darío Sztajnszrajber (2018) al puntualizar lo siguiente:

“La posverdad es, frente a una realidad aforma que es pasible de ser interpretada, la acción que se realiza por leer de la realidad solo lo que le cuaja o cierra a lo que previamente uno cree y quiere justificar”. Para el pensador argentino, en el campo de la posverdad, siempre se pueden hallar los datos que alguien necesita para justificar las propias ideas. En ese sentido, "hay como una conciencia de que uno ejerce esa operación, pero no le importa", dice Sztajnszrajber.

Un ejemplo en el Perú sobre el fenómeno de la posverdad es la contracampaña hacia la vacuna Sinopharm proveniente de China, pues, para distintos medios la efectividad de la vacuna contra el covid-19 no era convincente y llevados por el prejuicio terminaron por generar pánico en la población, haciendo que muchas personas desistan por inocularse la vacuna. Un desdibujamiento de las fronteras entre la verdad y la mentira.

Otro fenómeno bastante singular en el desarrollo de la información relevante es la masificación de noticias falsas, conocida como “fake news”, que son transmitidas a través de diversos portales de noticias, medios de comunicación y redes sociales como si fuesen reales y de forma simultánea, lo que hace suponer una organización deliberada para difundir como cierto algo que no lo es... Una de las características de las fake news es que, en la mayoría de casos, tienen intenciones políticas y económicas deliberadas previamente. Decimos esto porque la aparición de noticias falsas aparece sobre todo en el espectro político, durante una situación y momento en particular como las elecciones presidenciales de un país, con la expresa intención de influir sobre ellas a través de la difusión de información falsa.

Como hemos expuesto, podemos distinguir diversos ejemplos en los que operan las noticias falsas, como es el caso de las elecciones presidenciales pasadas, donde se editaban imágenes senderistas para colocar en ellas a políticos aspirantes a cargos importantes con el fin de desprestigiarlos dejando de lado las propuestas que por una cuestión lógica deberían importar más para que el electorado pueda decidir informadamente su voto. Este fenómeno lo explica el sociólogo estadounidense Thomas Cushman (2019), al identificar que los creadores de fakenews, que pueden ser periodistas, lo hacen en base a la fragmentación del público. Esto quiere decir que no ven un público homogéneo al cual informar, sino que identifican sectores vulnerables a los cuales se les refuerza su sesgo a través de la difusión de noticias falsas.

Algunas consideraciones

Comprender la importancia de los medios de comunicación, por medio del poder que se establece en ellos, no se debe entender como

el desapego u odio hacia estos, sino tener consideración que, en efecto, hablamos de herramientas que superan el trabajo informativo. Por tanto, es necesario desmembrar las posturas sobre los medios de comunicación y hacer de estas herramientas un espacio contrahegemónico. Esta tarea será posible, como lo afirma el politólogo Juan Carlos Monedero, cuando exista un público crítico que obligue a los medios de comunicación a ser críticos consigo mismos y con el trabajo que ejercen.

Otro aspecto a considerar son los nuevos retos del periodismo acerca de los fenómenos que se establecen en las redes sociales, espacio cada vez más concurrido por personas que ven en ellas la salida de la rutina informativa brindada por los medios de comunicación. Considerar, como ya se viene haciendo, la lucha contra las noticias falsas a través de espacio en el que la población pueda identificar si una información es verídica o falaz.

Finalmente, el rol de los medios de comunicación no debe confundirse con los intereses privados de un sólo sector, entendiendo que la información es un derecho para la población. En esa línea, la creación de falsas noticias para influir en decisiones políticas y económicas caen en un delito que debe ser sancionado no solo en materia legal sino en el rechazo de los perjudicados: la ciudadanía. Un rechazo que permita los cambios necesarios para reformular la verdadera labor de los medios de comunicación.

Referencia bibliográfica

Anderson (2018). Las antinomias de Antonio Gramsci. Madrid- España. Akal.

Armus (2020). La BBC News Mundo:
<https://www.bbc.com/mundo/noticias-54630030>

Bordiga (1926). Correspondance Internationale. Hamburgo.

Cushman (2019) Fake News y la crisis del periodismo:

https://www.youtube.com/watch?v=i8wj6_FZZkA&t=123s

Laso (2005). Gramsci, una perspectiva sistemática. España. Partido comunista de España.

Miguel (2020). Hegemonía. Antonio Gramsci:

https://www.youtube.com/watch?v=_MbBPh4YyWs

Ponce (2005). Educación y lucha de clases. Argentina.

Salazar (1991). El proyecto de Gramsci. Barcelona: Anthropos.

Salazar (2021) The Washington Post:

<https://www.washingtonpost.com/es/post-opinion/2021/07/14/peru-elecciones-prensa-mavila-huertas-gilberto-hume/>

Stalin (1975). Los fundamentos del leninismo. Pekin.

Sztajnszrajber (2018). CNN español:

<https://cnnespanol.cnn.com/video/argentina-dario-sztajnszrajber-posverdad-verdad-datos-periodismo-dialogo-longobardi/>

ENSAYO 3

CRÍTICA DE LA RAZÓN POLÍTICA PERUANA

Jaime Araujo-Frias

Barro Pensativo. CEIHCS

jaraujofrias@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8584-4525>

“Es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos” (Quijano, 2014, p. 828).

Introducción

En el Perú las luchas políticas siempre han sido sociales e institucionales. Sin embargo, es sabido que necesitamos pensar para conocer, conocer para comprender y tomar buenas decisiones y finalmente actuar, ese es el corolario y objetivo de toda teoría. Entonces, puede que los problemas políticos contra los que hemos venido luchando históricamente no sean resueltos porque el conocimiento que tenemos de los mismos quizás esté equivocado. Nuestra sospecha apunta a que los problemas no solamente están en la realidad, sino también, en el enfoque con el cual pretendemos comprender esos problemas de la realidad para intentar resolverlos; y como el

conocimiento es producto de la razón humana enraizada en su realidad, es pertinente llevar a cabo un diagnóstico de la misma a los efectos de identificar su patología para intentar corregirla.

El objetivo de este trabajo ensayístico es diagnosticar, de manera parcial y provisional, la patología de la razón política peruana que ocasiona víctimas, y desde allí hacer la crítica de la misma. La hipótesis de trabajo que manejamos es que se trata de una razón política colonial, la cual produce un conocimiento también colonial, a partir del cual se comprende y se toman decisiones que excluyen a gran parte de la población peruana, aquella que no se ajusta a la idea de ser humano que dicha razón política pretende modelar. ¿Cómo sabemos lo que decimos que sabemos? Quien afirma algo está obligado a dar cuenta de cómo sabe lo que dice que sabe. Si bien no tenemos la plena certeza de lo que decimos. No obstante, poseemos una idea o sospecha de conocimiento, la cual la exponemos a continuación con la finalidad de discutirla y ponerla a prueba.

Sobre la crítica

La crítica es un modo de conciencia, pero también de existencia. Pensar de manera crítica es ver problemas donde otros ven normalidades, identificar alternativas donde muchos sólo ven regularidades, disentir cuando se nos quiere imponer una verdad. El pensamiento crítico nace de la realidad y vuelve a ella para comprenderla de la mejor manera posible con el objetivo de transformarla. El pensamiento crítico no se nutre de cualquier realidad, sino de aquella sufriente y doliente que aqueja a nuestro pueblo y nos interpela, por ejemplo, en el rostro de la niña o del anciano hambriento que todas las mañanas revuelve la basura para encontrar restos de comida.

Pensar de manera crítica es una tarea cognitiva, pero también emotiva. Porque no existe razón sin emoción. Los seres humanos somos seres emocionales que razonamos: la cognición sin emoción es parálitica; la emoción sin cognición es incontrolable (Marina, 2019). Esta situación exige una toma de conciencia y de existencia frente a la realidad con la cual nos relacionamos cotidianamente. Ahora bien, se ha dicho que el pensamiento es crítico o no es pensamiento. Nosotros disentimos con dicha afirmación y argumentamos que no todo pensamiento es crítico por el sólo hecho de serlo, por ejemplo, nadie es crítico por el mero hecho de ejercer el pensar o por autodenominarse como tal.

El pensamiento crítico es una tarea seria, no solamente requiere capacidad cognitiva para argumentar de manera coherente y ordenada, sino, sobre todo, exige capacidad emotiva para dejarse interpelar por el sufrimiento humano. Realizar esta tarea demanda criterios materiales de evaluación, para que el pensar no se pierda en la frondosidad carcelaria de las apariencias y los formalismos. Al respecto, conviene tener en cuenta lo que nos sugiere Franz Hinkelammert, a nuestro juicio, uno de los pensadores contemporáneos más lúcidos e incisivos del pensamiento crítico latinoamericano:

La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista, bajo el cual la crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido, es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera (Hinkelammert, 2007, p. 401).

En efecto, como apunta el autor citado, el pensar crítico no es un mero pensar la realidad sin referencia a nada ni a nadie; si no que refiere en última instancia a la afirmación de la vida humana, a su producción y reproducción en comunidad. Porque: “la vida humana en comunidad es el modo de realidad del ser humano y, por ello, al mismo

tiempo, es el criterio de verdad [y *crítica*] práctica y teórica” (Dussel, 2001, p. 103). Esto presupone el cuidado y protección del espacio que habitamos. No es una elección, es inevitable. Porque para que exista vida humana primero tiene que existir naturaleza: destruirla es destruimos a nosotros mismos. Nuestro destino corre la suerte del destino de la naturaleza.

Conviene subrayar en seguida que no toda vida humana está siendo destruida o puesta en peligro por el modo de organizar aquella porción de intereses relacionados a la vida en común o, dicho de otra manera, por un tipo de política. Hay vidas humanas que sufren las consecuencias de la política vigente y hay otras vidas humanas que sacan provecho de la misma. De ahí la necesidad de que el pensamiento crítico, si quiere serlo realmente, tiene que situarse en el lugar de quiénes son las principales víctimas de su tiempo, para desde allí efectuar un diagnóstico de la razón que produce un tipo de pensamiento que justifica la política que ocasiona víctimas, con la finalidad de identificar sus patologías para corregirla.

Es sabido que ningún problema se puede resolver sin acudir al pensamiento, porque el pensamiento como el aire, está impregnado en todo. Si es así, entonces, ningún problema puede ser investigado a fondo sin que entre en cuestión el instrumento que sirve para producirlo: la razón (Nicol, 1982). La razón humana como instrumento organizador y director del pensamiento es la que hemos de reformar, porque no es la racionalidad un fin, sino una mediación para ampliar las posibilidades de vivir. No vivimos para pensar y argumentar, pensamos y argumentamos para vivir. *Logos* significa razón y palabra, la cuales incluyen cognición y emoción, porque no hay razón sin emoción (Mora, 2018); es lo que nos permite crear, recrear, justificar, criticar aquellas instituciones o saberes que ya no funcionan o funcionan en contra de sus destinatarios.

La investigación que hemos realizado hizo nacer una sospecha: la de que los problemas no solamente están en la realidad con la que nos relacionamos diariamente, sino también, en el conocimiento con el cual pretendemos comprender esos problemas y generar estrategias para superarlos. Nuestra duda se justifica porque, como hemos dicho, conocer es el punto de partida para intentar resolver cualquier problema. La idea de conocimiento que asumimos en este ensayo la formulamos del siguiente modo: necesitamos conocer para comprender y comprender para tomar buenas decisiones y actuar. En la acción se une pensamiento y realidad (Marina, 2021). En pocas palabras, el conocimiento sustenta y orienta la práctica.

En consecuencia, de lo que se trata es de llevar a cabo la crítica del instrumento que produce el conocimiento que justifica la práctica que origina víctimas: la razón.

Sobre la crítica de la razón

Es tan insensato querer criticarlo todo por el mero hecho de hacerlo, que creer que las cosas están bien como están y que por lo tanto no hay nada más por hacer que aplaudir y celebrar. La necesidad de contribuir a mitigar el sufrimiento humano, por más modesto que sea, es la que debe guiarnos en la actividad del pensar, entonces ¿cuándo es necesaria una crítica de la razón? El filósofo Juan José Bautista Segales (2010) sugería que “una crítica de la razón solo es necesaria cuando el sistema anterior de ideas ya no funciona, es decir cuando han caducado las ideas con las cuales nos conducíamos hasta ahora” (p. 16). Pero también, nosotros añadiríamos, no solamente cuando las ideas ya no funcionan o han caducado, sino, además, cuando funcionan bien.

Nuestro agregado se justifica porque los problemas más acuciantes que han producido y siguen produciendo sufrimiento y dolor

a gran parte de la población peruana, tales como la pobreza, la desigualdad, la corrupción, entre otros, no se deben tanto a que las ideas con las cuales nos hemos venido conduciendo desde hace 200 años no funcionen o hayan caducado. Si así lo fuera, los que detentan el *status quo* ya las habrían cambiado. Al parecer, ocurre todo lo contrario: los problemas ocasionados por la política vigente son la constatación empírica de que dichas ideas funcionan muy bien. La cuestión es saber: ¿para quién funciona muy bien y para quién no? De ahí la imperiosa necesidad de ir a lo que está presupuesto como contenido en la razón política que produce el conocimiento a partir del cual se justifica la práctica política peruana.

¿Qué está presupuesto como contenido en la razón política? Bertrand de Jouvenel sugiere que los conflictos entre las ideologías políticas no versan sobre las instituciones, sino sobre el tipo de persona humana que tienen la misión de modelar (como se citó en Marina, 2021). Del mismo parecer es Edgar Morín (2021) al decir que toda práctica política se basa en una concepción implícita o explícita de ser humano. Si lo sostenido por ambos pensadores es cierto, entonces, toda crítica de la razón política debe empezar por identificar cuál es la idea de ser humano que tiene la misión de modelar la política vigente. Entonces, como pasa con todo, es necesario preguntarnos ¿cuál es la idea de ser humano contenida en la razón política con la cual se ha producido el conocimiento con el que nos hemos venido conduciendo como país desde hace 200 años? Para responder a esta pregunta es inevitable ir a las fuentes de las que abreva la política moderna.

Sobre la crítica de la razón política

Las fuentes de las que abreva la política hegemónica —de la cual el Perú es tributario— están principalmente en la filosofía política

moderna. Con ella nació la misión de modelar un tipo concreto de ser humano, defendido y promocionado al mundo entero como un modelo ideal. ¿Quiénes son sus principales representantes? John Locke, el Barón de Montesquieu, Immanuel Kant y Georg W. F. Hegel, respectivamente. ¿Cuál es la idea de ser humano contenida en la filosofía política que produjeron dichos pensadores? A continuación, veamos de manera breve e indicativa lo que sostenían al respecto.

Locke (1632-1704) fue un filósofo de origen inglés, considerado el padre del liberalismo político clásico. Sostenía que la propiedad privada era sagrada, puesto que estaba fundada en la voluntad de Dios, y declaraba que los fines del Estado eran proteger la vida, la propiedad y la libertad de todo ser humano (Locke, 2006). Sin embargo, también defendía que los nativos del continente americano estaban muy cerca de las bestias salvajes. Consecuentemente, no dudó en incursionar como accionista en la *Royal African Company* (Losurdo, 2007; Marina, 2021), la principal compañía dedicada al comercio de esclavos en el siglo XVII.

Montesquieu (1689-1755) fue un filósofo y jurista de origen francés, considerado el creador de la separación de poderes del Estado moderno: ejecutivo, legislativo y judicial. Por un lado, en su obra *El espíritu de las leyes*, condena severamente la esclavitud por ser contraria a la institución del derecho natural (Montesquieu, 2007). Sin embargo, por otro lado, sostiene que para los pueblos de climas cálidos la esclavitud era una consecuencia derivada de causa natural. Por eso, con respecto a los negros fue brutal y racista: decía que no estaba seguro de que fueran humanos (como se citó en Marina, 2021).

Kant (1724-1804) fue un filósofo de origen alemán, considerado el precursor de los derechos humanos. Según su imperativo categórico se debería obrar “sólo según aquella máxima por la cual se pueda querer

que al mismo tiempo se convierta en una ley universal” (Kant, A52, 2012, p. 126). Sin embargo, también escribió que “la humanidad alcanzaba su máxima perfección en la raza de los blancos. Los indios amarillos — sostenía— poseen ciertamente un talento exiguo. Los negros se hallan muy por debajo de ellos y en la base de la escala se sitúan parte de los pueblos americanos” (como se citó en Bagгинi, 2019, p. 37).

Hegel (1770-1831) fue un filósofo de origen alemán, considerado el último filósofo moderno. Enseñaba que la historia avanzaba de oriente a occidente, siendo occidente expresión de la madurez del espíritu (Hegel, 2004). Además, sostenía que los aborígenes americanos, entre otras cosas, constituían una estirpe débil e indolente, claramente inferior a la raza blanca e incapaz de afirmarse frente a los europeos (como se citó en Ferreiro, 2019). En su *Filosofía del derecho* va a concluir que lo que hace que una persona sea racional es la posesión de propiedad (Hegel, 1995 p. 76). Al respecto, Bautista Segales (2018), agudo estudioso de su obra, sugiere que para Hegel lo que hace que una persona adquiriera carta de humanidad es la propiedad privada.

En suma, lo que queda claro es que los pensadores que sentaron las bases teóricas de la política moderna, por un lado, defendían la libertad humana; y, por otro lado, también estaban de acuerdo con la esclavitud. Tanto es así que, incluso uno de ellos, no solamente la defendía en teoría, sino que la practicaba como negocio. Ahora bien, no es que se hayan equivocado o contradicho entre lo que dijeron e hicieron. Fueron totalmente coherentes. Lo que ocurre es que el ser humano no existe en abstracto, sino en concreto. Y en el concepto de ser humano que ellos defendían no estaba contenida la realidad americana o africana, por ejemplo, sino su realidad: la europea. Cuando dichos pensadores defienden la vida, la propiedad y la libertad humana,

se referían concretamente a la vida, propiedad y libertad del hombre blanco y propietario.

Somos conscientes de que no se debe juzgar con los criterios de hoy lo que pensaron e hicieron los pensadores de los siglos pasados. Sin embargo, lo que nos interesa no es juzgarlos, sino más bien resaltar que con ellos se crearon las bases de la política moderna, y, en consecuencia, el tipo concreto de ser humano que dicha teoría política tenía la misión de modelar o esculpir como lo más racional y civilizado. ¿Cuál es la idea de ser humano contenida en la razón política con la cual nos hemos venido conduciendo como país desde hace 200 años? La respuesta es concluyente: la idea de ser humano varón, blanco y propietario.

Toda la política moderna ha tenido y sigue teniendo como propósito crear, organizar y ejecutar las instituciones en función de los intereses del modelo de ser humano presupuesto como contenido en la filosofía política moderna: el ser humano varón, blanco y propietario. Lo cual exigía y sigue exigiendo garantizar jurídica, económica y culturalmente el modo de vida de producción y consumo, pero también las costumbres, ideales, sueños, pasiones, modas, prejuicios y hasta las estupideces del ser humano varón, blanco y propietario. Todo otro modo de vida que se le oponía automáticamente aparecía como inferior, irracional, bárbaro e ilegal o como un obstáculo para el “progreso” y la “civilización”, valores en el nombre de los cuales se mató, maltrató y humilló.

Sobre la crítica de la razón política peruana

La idea de lo indígena como ser humano inferior al modelo de ser humano blanco, se expresa en la práctica en algunas prescripciones legales que se dieron ni bien se inició la vida republicana. Florencio Loayza señalaba que había una campaña auspiciada por el Estado peruano

destinada a eliminar las comunidades indígenas. Como prueba de ello menciona los Decretos Dictatoriales de 1824, 1825 y 1828, respectivamente (como se citó en Ramos Núñez, 2019), p. 117). Es decir, la población indígena era vista como un obstáculo para el desarrollo y progreso de la naciente república peruana.

La creencia de que poseer propiedad privada y ser varón eran características de seres humanos superiores, se expresan en algunas Constituciones del Perú, empezando por la primera. La Constitución de 1823 permitía el derecho al voto, pero siempre y cuando se cumpliera con el requisito de ser propietario. La Constitución 1839 exigía pagar alguna contribución como requisito para ejercer dicho derecho. La Constitución de 1856 introduce el término “varón” como requisito para ser ciudadano y, en consecuencia, para poder ejercer el derecho de sufragio. Y las Constituciones de 1860 y 1867 admitían entre otros supuestos para poder ejercer el derecho al sufragio, pagar alguna contribución o tener propiedad privada (Ramos Núñez, 2019, p.p. 102-105).

De lo expuesto es razonable convenir que la visión de país de la mayor parte de la población que en ese tiempo era la indígena, no estaba contenida ni en las leyes ni en las constituciones del siglo XIX. Asimismo, en el siglo XX algunos pensadores peruanos, cuyas ideas se enseñaban en las universidades del país hasta hace muy poco, no fueron ajenos a la creencia de que el ser humano blanco y propietario era lo más civilizado y al que la política peruana debía aspirar para salir del subdesarrollo. Si bien, las Constituciones del siglo XX no lo dicen textualmente, los teóricos que las sustentaron sí lo hacen. En la década de 1930, por ejemplo, Alejandro O. Deústua (1849-1945), filósofo y educador peruano, enseñaba que:

Las desgracias del país se deben a la raza indígena, que ha llegado al punto de su descomposición síquica y que, por causa de la rigidez biológica de sus integrantes, que han terminado definitivamente su ciclo evolutivo, han sido incapaces de transmitir a los mestizos las virtudes que exhibieron en su fase de progreso... El indio no es, ni puede ser otra cosa que una máquina (como se citó en Fuenzalida, 1970, p. 17).

Es sabido que el Estado condensa un tipo de relación social que expresa cómo las instituciones han solventado los conflictos sociales en cada momento de la historia (Jessop, 2014). Uno de los crímenes más atroces cometidos en el siglo XX contra la población indígena, ocurrió en octubre de 1964. Por órdenes del entonces presidente Fernando Belaunde, la Fuerza Aérea del Perú bombardeó a la población Matses en el Alto Yavari (Quispe Dávila, 2021). Al respecto, Stefano Varese, nos narra lo siguiente:

“El presidente Belaúnde ordenó personalmente a la Fuerza Aérea del Perú bombardear y ametrallar las aldeas de tres de los cuatro clanes de los indígenas mayoruna (matsés) del río Yaquerana. (...) El bombardeo de los indefensos hombres, mujeres y niños matsés fue presentado por la prensa nacional como un acto de heroísmo de los pilotos de la fuerza aérea peruana luchando contra los brutales salvajes que se oponían al progreso del país. La verdad detrás la propaganda de los medios era que los indígenas mayoruna estaban en el camino de algunas pocas compañías madereras nacionales y transnacionales” (como se citó en Quevedo Bardales, 2017, párr. 2).

El desprecio del Estado hacia las personas indígenas se manifiesta también en la institución de la Guardia Republicana, que en su momento era la encargada de prestar seguridad pública a los ciudadanos (hoy integrante de la Policía Nacional). Manuel Scorza, agudo y sensible escritor peruano, quien utilizó su pluma para denunciar los abusos

cometidos por la minera *Cerro de Pasco Corporation* contra las comunidades campesinas e indígenas, en el relato 30 de su novela *La tumba del relámpago*, publicada en 1979, nos narra la siguiente escena:

... Los presos golpearon la puerta de la celda. Acudieron guardias republicanos.

—¿Qué pasa?

—Hay un detenido que sufre un ataque de asma.

—¿Quién?

—El detenido es Elías Tacunán.

El guardia republicano se enfureció:

—¿Te atreves a molestarme por un indio? ¡Ojalá muera! ¡Ojalá murieran todos los indios del Perú!

No obstante, en pleno siglo XXI se sigue repitiendo. En 2009 el entonces presidente del Perú Alan García Pérez, calificó de “ciudadanos de segunda categoría” a la población indígena de la provincia de Bagua que se movilizó en defensa de su territorio y de la vida. Y, en la campaña electoral presidencial de 2021, algunos ciudadanos pertenecientes a la clase alta limeña, escribieron en sus redes sociales el siguiente mensaje:

En esos lugares voy a tirar mi basura al piso, escupir en la calle, violar a las mujeres, pegarles a sus niños, esterilizar a todos. Castillo es un cholo de mierda y sus votantes son alpacas que no saben por qué votan, ni leer deben saber (como se citó en Pravda, 18 de junio de 2021, párr. 8).

El mensaje estaba dirigido contra las personas campesinas e indígenas de las provincias del Perú que mayoritariamente apoyaban al ahora presidente del Perú, Pedro Castillo.

Lo expuesto nos sugiere un dato que, si bien actualmente no se dice textualmente en la Constitución y en las leyes, en la práctica es evidente: la población indígena, las personas de origen *afro*, los pobres y las mujeres nunca fueron incluidos en el proyecto de país. Con esto queremos decir que sus modos de vida, su cosmovisión e interpretación de su relación con la naturaleza, el conjunto de saberes con los cuales resolvieron milenariamente sus problemas, jamás fueron tenidos en cuenta por quienes gobernaron el Perú, sino que fueron sistemáticamente eliminados o encubiertos en nombre de un modelo de vida que respondía a un tipo de ser humano considerado superior: el varón, blanco y propietario.

Cambiar la idea de ser humano

El problema principal de la política en el Perú reside en la idea de ser humano con la cual nos hemos conducido desde hace 200 años. ¿Qué hacer para corregirlo? Einstein decía que “el mundo que hemos creado es producto de nuestro pensamiento; no podemos cambiarlo sin cambiar nuestro pensamiento” (como se citó en Naukas, 2018, párr. 12). Lo cual es concordante con lo que actualmente nos sugiere una de las ciencias más innovadoras: la neurociencia cognitiva. Lakoff (2017) considera que para cambiar de práctica política hay que cambiar de marcos conceptuales. Porque la visión que tenemos de la realidad problemática que pretendemos superar no se produce en los ojos, sino en el cerebro (Ramachandran, 2012). Y el cerebro dirige la acción en base a los marcos conceptuales que alojamos en la memoria (Kandel, 2019). Por consiguiente, es razonable convenir, que tal vez el modo más efectivo de hacer que la razón política produzca un conocimiento que sustente una práctica política inclusiva para todos los peruanos, sea cambiando o dotando de nuevos contenidos a los marcos teóricos conceptuales con los cuales nos hemos venido conduciendo hasta ahora.

Bautista Segales (2014) cuenta que Alain Touraine se había dado cuenta que la ciencia social del siglo XX pensaba la realidad del siglo XX con conceptos del siglo XIX, en cuyos contenidos no había estado la realidad latinoamericana. Lozada y Pérez Royo (2018) escriben que el gran economista John Kenneth Galbraith, sostenía que buena parte de nuestras dificultades para gestionar el futuro venían de la evidencia de que pensamos el siglo XX con conceptos del siglo XIX. Es decir, ambos pensadores sugieren que es necesario cambiar o dotar de nuevos contenidos de realidad a las lentes teórico conceptuales que nos proporcionan las ciencias sociales y las humanidades en la actualidad.

La invasión de América se hizo con espada y Biblia. Una para dominar los territorios, otra para dominar las mentes. Hace 200 años nos liberamos de la ocupación territorial, pero aún no nos hemos liberado de la ocupación mental. Es decir, seguimos siendo pensados, interpretados y hablados desde el punto de vista de un tipo concreto de ser humano: el varón, blanco y propietario. El verdadero dominio de un país, el más eficaz, es el que se realiza a través de la mente de sus ciudadanos, sin coerción ni represión física. Por lo tanto, si no nos liberamos de dicho punto de vista, aunque cantemos "somos libres seámoslo siempre", en la práctica, seguiremos siendo colonia. Porque toda práctica política que no sea conforme a los intereses del ser humano varón, blanco y propietario, automáticamente aparecerá como inferior e irracional.

Conclusión

Lo expuesto no es más que un punto de vista. Por lo que en todo lo que se ha dicho siempre quedará algo por decirse. Hecha esta

advertencia proponemos dos conclusiones parciales y provisionales, las cuales se pondrán a prueba al discutirse:

1. La principal arma de dominio, pero también de liberación es el conocimiento. El cual es a su vez producto de la razón humana. Se puede realizar cambios sociales e institucionales, pero si no se reforma la razón que produce el conocimiento que sustenta las instituciones con las que pretendemos resolver nuestros problemas, seguiremos haciendo más de lo mismo: pensándonos y comprendiéndonos desde las lentes teóricas que han justificado nuestra dominación y exclusión desde hace 200 años.

2. Necesitamos transformaciones sociales e institucionales, pero estas no son suficientes. Además, precisamos agrietar la razón política que ha producido el conocimiento que ha sustentado la exclusión de gran parte de la población peruana en nombre de un modelo ideal de ser humano: el burgués. Para tal efecto es urgente llevar a cabo una segunda liberación: la de la razón. Porque para producir un conocimiento político con pretensión de justicia, es imprescindible descolonizar la razón política.

Referencias bibliográficas

- Bautista Segales, J. J. (2018). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. La Paz: yo soy si Tú eres ediciones.
- Bautista Segales, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. México: Akal.

- Bautista Segales, J. J. (2010). *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano conciencia colonial, moderna y latinoamericana*. La Paz: Rincón.
- Baggini, J. (2019). *Cómo piensa el mundo. Una historia global de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Ferreiro, H. (2019). “Hegel y América Latina. Entre el diagnóstico de la brecha de desarrollo y el eurocentrismo”. *Hermenéutica Intercultural Revista de Filosofía* N° 31, pp. 187-208. Disponible en <https://doi.org/10.29344/07196504.31.1919>.
- Fuenzalida, F. (1970). “Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo”, pp. 15-86. *El indio y el poder en el Perú*. Lima: Francisco Moncloa Editores.
- García, A. (2009). Alan García - indígenas: ciudadanos de segunda clase. Disponible en <https://www.servindi.org/file/alan-garcia-indigenas-ciudadanos-de-segunda-clase> .
- Hinkelammert, F. (2007). “Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica”. Disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa_Rica/dei/20120706111924/pensamiento.pdf .
- Hegel, F. (2004). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Hegel, F. (1955). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.

Jessop, B. (2014). El Estado y el poder. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Vol. 19, N° 66, 19-35. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27937089004>.

Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza.

Kandel, E. R. (2019). *La nueva biología de la mente. Qué nos dicen los trastornos cerebrales sobre nosotros mismos*. Barcelona: Paidós

Lakoff, G. (2017). *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Barcelona: Península.

Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance, y fin del gobierno civil* (trad. Carlos Mellizo). Madrid: Tecnos.

Losurdo, D. (2015). *Contrahistoria del liberalismo*. Barcelona: El viejo topo.

Losada, A. y Pérez Royo, J. (2018). *Constitución: la reforma inevitable*. Barcelona: Roca Editores.

Marina, J. A. (2021). *Biografía de la inhumanidad. Historia de la crueldad, la sinrazón y la sensibilidad humanas*. Barcelona: Ariel.

Marina, J.A (2019). *Historia visual de la inteligencia. De los orígenes de la humanidad a la inteligencia artificial*. Barcelona: Conecta.

Morín, E. (2021). *Cambiamos de vía. Lecciones de la pandemia*. Barcelona: Paidós.

Montesquieu, B. (2007). *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.

Mora, F. (2018). *Mitos y verdades del cerebro. Limpiar el mundo de falsedades y otras historias*. Barcelona: Paidós.

- Naukas (16/11/2018). “Einstein y la Ética”. Disponible en <https://naukas.com/2018/11/16/einstein-y-la-etica/> .
- Nicol, E. (1982). *Crítica de la razón simbólica*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Pravda, N. (18 de junio de 2021). Perú Colonial: El racismo y clasismo contra el triunfo de Castillo. Disponible en <https://cctt.cl/2021/06/18/peru-colonial-el-racismo-y-clasismo-contra-el-triunfo-de-castillo/> .
- Quispe Dávila, C. (2021). *Derechos de los Machiguenga-nanti en contacto inicial de la RTKNN y su relación con su supervivencia física y cultural*. Lima: Derecho, Ambiente y Recursos Naturales (DAR). Disponible en https://dar.org.pe/wp-content/uploads/2021/08/Libro-CQD_version-final.pdf .
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Quevedo Bardáles, L. (2017). “El genocidio perpetrado por Fernando Belaunde contra los Mayorunas”. Disponible en <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/17/04/2017/el-genocidio-perpetrado-contra-los-mayorunas-por-fernando-belaunde> .
- Ramachandran, V. S. (2012). *Lo que el cerebro nos dice. Los misterios de la mente humana al descubierto*. Barcelona: Paidós.
- Ramos Núñez, C. (2019). *Historia del derecho peruano*. Lima: Palestra Editores.
- Scorza, M. (1979). *La tumba del relámpago*. México D.F: Siglo XXI.

ENSAYO 4

CRÍTICA DE LA RAZÓN CULTURAL PERUANA

Elvis Marcelo Mendoza Mendoza

Barro Pensativo. CEIHCS

elvismmm23@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4877-7500>

Introducción

Nuestro país acaba de cumplir el bicentenario de la llamada “independencia” del yugo español y de la fundación como república, mientras que nuestras naciones andinas-amazónicas originarias, desde que fueron invadidas en su territorio, cumplirán más de 500 años de historia de exclusión persistente, de empobrecimiento y la depredación de sus medios naturales y culturales de vida (y sobrevivencia) de las poblaciones originarias de nuestro país hasta la actualidad siguen siendo injustamente estropeados y absorbidos por el neoliberalismo y la cultura hegemónica.

En América Latina (del Abya Yala) y en el imperio del Tahuantinsuyo, antes de la invasión española, se convivía en un territorio plurinacional, multiétnico, plurilingüe y multicultural. La nefasta historia de exclusión (de exterminio y saqueo) a nuestros pueblos originarios, inició con la imposición de una cultura foránea (la europea), bajo un ideal

monista en lo político (Estado-nación), religioso (católica), lingüístico (castellana) y cultural (europea) (Huaco, 2021). Este periodo de exclusión a las culturas andinas-amazónicas originarias continuó vigente en el Estado republicano que se extiende hasta fines del siglo XIX. Luego, se da el periodo del “asimilacionismo cultural”, desde las primeras décadas del siglo XX hasta la década de los sesenta. Finalmente, inicia el “interculturalismo” desde la década del setenta hasta la actualidad, reforzada fundamentalmente por el Convenio 169 (modelo intercultural) de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

En las últimas décadas, el Estado peruano viene emitiendo cuantiosas disposiciones legales para implementar políticas públicas interculturales, e incluso, con la intención de transversalizar las mismas en los diferentes sectores y niveles de gobierno. El sector educación ha sido el primero en implementar de forma parcial y focalizada con la enseñanza en lenguas originarias o educación bilingüe, actualmente viene integrando en forma trasversal el tema de interculturalidad como política educativa; en otros sectores y niveles de gobierno (regionales y municipales), se viene implementando de manera insuficiente y limitada. Sin embargo, estas disposiciones legales, en la práctica, tropiezan con una serie de dificultades, por ello, quedan en políticas de nivel prescriptivo y abstracto, que solo fundamentan normas declarativas sin efectos prácticos concretos en la realidad compleja y diversa de nuestro país.

Estas contradicciones (entre la teoría y la práctica) en el entorno de las políticas interculturales se debe a que se piensan, deliberan y ejecutan desde el poder centralizado, dentro de los límites permisibles del Estado de Derecho y en tanto que sean funcionales a este último. Esta es consecuencia de una forma de pensamiento y *modus operandi* con rasgos (ideas y prejuicios) colonialistas del Estado-nación de tradición

En ese contexto, creemos necesario reflexionar en torno a algunas nociones de cultura, en base a las cuales se excluían sectores de nuestra población en la época colonial y se continuaron practicando en gran parte del periodo republicano. Incluso en nuestra actualidad, se sigue conservando esos rasgos y nociones sobre el concepto de cultura relacionado a la idea de que la europea (y luego, la criolla desde el periodo republicano) no solo es mejor o superior que las otras (culturas andinas-amazónicas originarias). Esta concepción genera la nefasta consecuencia de considerar que la única posibilidad de desarrollo consiste en que las diferentes cosmovisiones, costumbres, lenguas del territorio de Perú desaparezcan, es decir, se subsuman a la cultura considerada erróneamente superior.

El panorama actual nos exige a poner en cuestión esas nociones desde las cuales se piensa sobre la interculturalidad y las políticas desarrolladas en el contexto de diversidades culturales existentes en el Perú. Además, esto implica, haciendo uso de la reserva crítica de la que aún gozamos (Fornet-Betancourt, 2001), cuestionar nociones reducidas del concepto de cultura, desde las cuales no sólo se defiende y se intenta imponer, sino también instrumentalizar la racionalidad cultural para mostrarnos en su sentido objetivada, mercantil, vulgar y hasta mediática. En tal sentido, el concepto en referencia está siendo vulnerable no solo en adoptar nociones reducidas, simplistas y lucrativas del concepto de cultura; sino, también, y a partir de ahí, generar prejuicios estereotipados que propaguen ideas racistas, discriminatorias y excluyentes.

En el presente ensayo nos limitaremos a reflexionar en torno a dos interrogantes, ¿desde qué categorías o nociones del concepto de cultura se reconoce o se intenta reconocer como tal(es) las culturas originarias en el Perú? Y como crítica a este primero, nos planteamos un segundo interrogante, ¿desde qué nociones es pertinente pensar el reconocimiento de las realidades culturales en el contexto peruano?, el intento de respuesta (reflexiva) a este interrogante, es, al mismo tiempo, la propuesta de este ensayo, al cual, dedicaremos nuestra mayor atención. Esto implica poner en cuestión el modelo intercultural desde el cual se permite (y en algunos casos, promueve) las formas actuales de exclusión cultural. A este fenómeno se le denomina “interculturalidad funcional” (funcional al sistema neoliberal) como política oficial del Perú (Tubino, 2015), al que cuestionamos desde las propuestas relacionados con el modelo denominado: “filosofía interculturalidad crítica”.

Breve referencia histórica

Se sabe que antes de la llegada de los españoles, en la mayoría de los pueblos latinoamericanos (del Abya Yala) se convivía en un territorio plurinacional, multiétnico, plurilingüe y multicultural, esta forma de convivencia en la diversidad, se conservaba en su proceso expansivo imperial o, por lo menos, los incas eran menos agresivos con las naciones conquistadas que lo que hicieron los invasores (españoles) con las culturas andinas-amazónicas en nuestro territorio. Así, se dice que los incas en ese proceso expansivo, “respetaron las creencias, ídolos, cultura, idioma y hasta autoridades de las naciones conquistadas a través de los regalos y acuerdos rituales, para lograr una colonización más efectiva, en beneficio del Estado imperial” (Asociación Fondo de Investigadores y Editores, 2016, p. 261).

Autores como Escobar (2019) y Huaco (2021), consideran tres periodos de relación conflictiva entre el Estado colonial (luego, republicano) con los pueblos originarios: el periodo de la exclusión, que abarca desde la llegada de los españoles hasta fines del siglo XIX; el periodo del asimilacionismo cultural, correspondiente a las primeras décadas del siglo XX hasta los sesenta; y, por último, el periodo del interculturalismo, desde la década de los setenta hasta la actualidad.

El periodo de exclusión cultural de los pueblos originarios, inició precisamente con la imposición de la cultura de los invasores; aunque tradicionalmente se suele relacionar el proceso de colonización como la “conquista” del continente americano, lo cierto es que este proceso se dio de forma violenta, en desprecio de las tradiciones y culturas andinas-amazónicas, imponiendo la cultura europea, como la mejor y la única posible. Este proceso de colonización, para Escobar (2019), comienza con “la imposición, casi siempre violenta, de un sistema socioeconómico y cultural diferente que va de la mano del desprecio y la subvaloración de sus propias tradiciones, como parte de la discriminación social y económica” (p. 59). Sin embargo, la resistencia a la invasión (y a la imposición de la cultura europea), aunque sin éxitos significativos, se dio incesantemente desde que inició. El hecho de que el imperio incaico haya sido derrotado por los invasores, no significa el fin de la resistencia, más por el contrario, ya desde 1536 y 1538 se produjeron, aunque sin éxito, dos ofensivas lideradas por Manco Inca. Asimismo, en los siglos XVII y XVIII se dieron numerosos levantamientos campesinos, así, sólo en medio siglo entre 1730 a 1780 hubo 112 rebeliones (Sobrevilla, 2007); de estas, las más conocidas, la de Juan Santos Atahualpa 1742 y 1752 y la de Túpac Amaru en 1780 y 1781. Esto demuestra que el choque cultural entre las culturas andinas y europea no ha sido un proceso que se desarrolló mediante una conquista, como la historia oficial nos venía

contando durante mucho tiempo, sino una imposición sostenida a través de la violencia.

Sobre este periodo de exclusión de las culturas originarias, de manera más concreta nos explica Huaco (2021), que la exclusión se implantó bajo el ideal monista que persistía en imponer una sola nación como la española (y luego, la criolla); una sola lengua, la castellana; una sola religión, la católica-romana; una sola ley, “la escrita” (del Estado); una sola autoridad pública, el Estado; y una sola cultura, la occidental. La exclusión cultural continuo, con la misma concepción reduccionista, a pesar de la independencia del país de la corona española y el nacimiento del Perú como república. Aunque desde las primeras décadas del siglo XX en el entorno de los intelectuales del movimiento indigenista se han propiciado discusiones sobre el problema del indio, estas inquietudes eran principalmente centradas a problemas económicos y educativos, y no como problema de exclusión e injusticia cultural.

En el segundo periodo que corresponde a la época del asimilacionismo cultural, se creía que la solución era integrar al indio a la economía nacional y civilizarlo (castellanizando) con la cultura europea, en desmedro de sus propias tradiciones. Para Huaco (2021), el “asimilacionismo” como doctrina, “ha sido la tónica predominante de la posición del Estado ante el pluralismo nacional, étnico, cultural y lingüístico de nuestro país objetivamente existente” (2021, p. 31). Esta es la etapa en que se intenta superar el periodo de la exclusión para dar paso a las primeras formas – incipientes – de reconocimiento cultural (asimilacionista) del Estado peruano, donde predominaban las ideas integracionistas con la finalidad de homogeneizar al indio a la realidad nacional y a la llamada “cultural mestiza”, con conceptos ideales de unidad y de identidad nacional aún imaginarios hasta la actualidad.

Finalmente, en base a las cuestiones históricamente planteadas sobre el problema del indio en relación a la educación y los valiosos aportes del indigenismo; a partir de la década de los setenta, se viene incorporando de manera progresiva los principios del interculturalismo, que implica el paso del discurso asimilacionista al discurso intercultural, como políticas de reconocimiento a las diversidades culturales. Esta encuentra su fundamento en la Declaración Universal de Derechos Humanos de la Organización de Naciones Unidas (ONU), en el Convenio 107 (modelo integracionista) que luego se refuerzan fundamentalmente con el Convenio 169 (modelo intercultural) de la OIT, y de otras normativas de rango internacional.

Esta breve referencia histórica nos lleva a plantear la idea de que uno de los principales problemas a partir del cual se excluye, es la forma reducida de entender el concepto de cultura, es decir, reducida a la concepción europea de los invasores. El proceso excluyente del Estado-nación moderno importada por la invasión europea se dio y sigue dándose la resistencia irrenunciable de las culturas originarias a la imposición y absorción asimilacionista de la cultura eurocentrista. Así, se han logrado conservar, si bien no puritanamente (lo cual es imposible en todas las culturas), gran parte de su sabiduría milenaria y sus tradiciones en el campo de la medicina, agricultura, ganadería; en el arte, la técnica, literatura, cosmovisión, etc.

Postura reduccionista del concepto de cultura

En la medida que el proceso reivindicativo de los pueblos originarios crecía, la realidad indígena, a través de sus luchas reivindicativas, logra visibilizarse durante el proceso de la independencia más que en las primeras etapas de la república imaginada por los criollos-liberales (Rojas, 2017). Luego, gracias al gran aporte de los intelectuales

indigenistas (y de otros corrientes de pensamiento como el de Manuel Gonzales Prada, José Carlos Mariátegui, etc.), el proceso reivindicativo progresivamente viene conquistando derechos y espacios (en educación, salud, oportunidad laboral, representación política, etc.). Estos procesos, en consonancia de otros factores, tanto externos como internos, incitaron adquirir mayor impacto y visibilidad en la actualidad, es así que se empiezan a reconocer los problemas de injusticia económica y social que aquejan a nuestras poblaciones.

En esos contextos, paralelamente, se venían construyendo o adaptando conceptos como el “mestizaje” cultural, concepto que según Catelli (2020) “se constituye a partir de un legado colonial” (p. 37), que inicialmente empieza a circular en la región latinoamericana, en el campo de la antropología biológica y la criminología desde fines del siglo XIX; luego, nos precisa la autora, como concepto cultural desde principios del siglo XX. Así, en América Latina, el concepto de mestizaje cultural se posiciona con mucha influencia en países con diversidades culturales y étnicas, como el nuestro. Este concepto se difunde en el periodo del asimilacionismo cultural, y persiste en la actualidad, invisibilizando otras expresiones culturales.

La propuesta del proceso de mestizaje se ha intentado explicar a través de varias categorías, se piensa que es producto del *sincretismo*, *disyunción*, *hibridación* o *síntesis* cultural (Sobrevilla, 2007). Por *sincretismo* se entiende como el proceso mediante el cual, a través de la interacción dialéctica entre dos culturas, se produce una nueva; por *disyunción*, en base al “principio de disyunción”, se entiende que son las formas clásicas y superiores de la cultura, las que perviven en el tiempo, con un significado no clásico, es decir, modernizado; sobre la categoría *hibridación*, se entiende como la mezcla de los elementos de distintas culturas, incluido, las antiguas o clásicas con las modernas o actuales.

Finalmente, la cultura “mestiza” hace referencia al “síntesis cultural”, esta abordaremos más adelante.

La categoría de síntesis al igual que “mestizaje”, son conceptos contruidos por la elite criolla, con la intención de crear un ideal imaginario de unidad nacional y/o identidad nacional con una tendencia hispanista y occidentalista en el Perú. Esta ideología tuvo como sus primeros defensores a José de la Riva Agüero, y luego, se refuerza principalmente, a partir de las propuestas de Víctor Andrés Belaunde (Sobrevilla, 2007), quien plantea la categoría de “*peruanidad*” como identidad nacional y la categoría de “*síntesis*” cultural, ambas son planteadas, fundamentalmente, para defender la idea del proceso de “mestizaje”.

Respecto del concepto de “*peruanidad*”, Belaunde (1983) señala: “Definimos la peruanidad como el conjunto de elementos o caracteres que hacen del Perú una nación, una Patria o un Estado” (p. 7). Con esta defiende la idea de unidad e identidad nacional, que según él, dicha unidad existe, pero aún no es concluida y está en realización; en tal sentido, para el autor, “La peruanidad no es yuxtaposición sino síntesis verdadera; y agregamos: viviente, para expresar que, en continuidad palpitante, fue, es y seguirá siendo” (p. 479); con esta postura defiende la idea de síntesis en distintos aspectos, entre ellos lo cultural, como producto de la unión de dos culturas: indigenismo e hispanismo. He aquí su enfoque reduccionista del concepto, que solo reconoce como cultura indígena o “incaico” y no reconoce la pluralidad y diversidad cultural existente de nuestro país.

En ese contexto, Belaunde (1983) no sólo acusa de “resentidos” a los indigenistas, sino, también a los pensadores como Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui, a quienes considera que son ejemplos

de “desviación” y “resentimiento”; al maestro, por haber afirmado que el Perú estaría constituido por la masa de indios que viven en las cordilleras, y al amauta, por “cristalizar” ese pensamiento en la costa criolla y la sierra indígena. Así, considera Belaunde que estas posturas demuestran “su desconocimiento del valor tradicional, su odio al cristianismo y sus resentimientos sociales y políticos” (p. 1).

Acerca de la postura marxista-mariateguista sobre el indigenismo, Belaunde (1983), rechaza la postura que sostenía la existencia de la oposición dialéctica entre marxistas y racistas, y señala que “Marxismo y racismo pueden oponer dialéctica y vitalmente en otras partes; en el Perú se unen en sospechoso maridaje. Los junta la oposición a la cultura católica y el aporte hispano en la peruanidad”, en tal sentido, señala: “No deben llamarse indigenistas – palabra de sentido afirmativo, aunque impropia –, porque ya es tiempo de que llamemos simplemente peruanos a los indígenas” (p. 1).

Sin embargo, cabe precisar que Belaunde lanza adjetivos ignorando que el amauta había aclarado, ya en el año 1927 sobre algunas objeciones (o “reproches”) parecidos que había realizado Luis Alberto Sánchez contra el indigenismo de los costeños, refiriéndose entre ellos al amauta. Al respecto, Mariátegui (1981) respondía consecuentemente, el indigenismo “no aparece, exclusiva, ni aun principalmente, como una elaboración de la inteligencia o el sentimiento costeños. Su mensaje viene sobre todo de la sierra. No somos nosotros los costeños los que agitamos, presentemente, la banda de las reivindicaciones indígenas”, sino, precisa, “son los serranos; son particularmente, los cusqueños. Son los serranos más auténticos” (p. 218) quienes habrían creado el resurgir del indigenismo, como la creación del “Grupo Resurgimiento” que reunía intelectuales con descendencias originarias en el Cusco. El amauta reconoce el proceso reivindicativo y resalta su postura solidaria y

consecuente, “Nuestro socialismo no sería, pues, peruano – ni sería siquiera socialismo – si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. Esta actitud no se esconde nada de oportunismo. [...], no es postiza, ni fingida, ni astuta” (p. 217), tampoco es, para el amauta, ningún “calco de nacionalismos exóticos” (p. 217); sino: es una actitud del socialismo auténtico o una creación del nacionalismo peruano.

En relación a la categoría de “*síntesis*”, Belaunde (1983) considera que nuestra peruanidad es una “*síntesis viviente*” en lo biológico, económico, político y espiritual. En lo cultural, el autor considera que el concepto de *síntesis viviente*, es la unión entre la cultura hispanocatólica y del Nuevo Mundo (la indígena) que está en continuo realización; así, enfatiza que esta “*Síntesis no concluida debe afirmarse, completarse y superarse en extensión y en altura*”. Con “*extensión*” se refiere que aún “*es necesario concluir la asimilación del elemento indígena*” (p. 479) y por la “*altura*” ecuménica del sentido católico puede *tomar* los valores nuevos o de otros pueblos. Nuevamente, vemos cómo en estas posturas no son más que una imposición de la cultura invasora y hegemónica, discriminando las culturas originarias.

El autor, en su libro “Peruanidad” hace varias afirmaciones que expresan percepciones ajenas a la realidad conflictiva de la que habían surgido varias organizaciones; como agrupaciones campesinas, gremios sindicales y el mismo movimiento de intelectuales indigenistas al que Belaunde calificaba de resentidos. Sin embargo, estas organizaciones, profundamente preocupados, atendían las justas aspiraciones reivindicativas de las poblaciones originarias. Encontramos afirmaciones como: “No concebimos oposición entre hispanismo e indigenismo. Ella sería un juego artificioso y protervo. Los peruanos somos hispanistas e indigenistas al mismo tiempo.” (p. 2), esto evidencia que el autor

ignoraba los procesos históricos de luchas reivindicativas. Defiende la postura asimilacionista inherente a la religión católica y señala: “La asimilación definitiva de la Amazonía es el aporte republicano que integra y culmina la vocación civilizadora del Perú” (p. 414), que necesariamente debería estar ligada a la religión católica, como se lee en sus propias palabras: “Nosotros queremos para el indígena la plena personalidad, que solo puede alcanzar dentro del cristianismo” (p. 2).

Como podemos observar por lo expuesto, según Belaunde, la realidad concreta y compleja de las culturas originarias es reducida simplemente a la cultura indígena (o incaica), es decir, defiende el proceso de “mestizaje” como síntesis en base a la unión de dos grupos culturales: indígena e hispanismo. En tal sentido, consideramos que la postura del autor estaba muy distante a reconocer la pluralidad cultural y sus contextos reales; además, entiende desde una noción reducida y en base a categorías eminentemente abstractas e imaginadas, porque no parte desde la realidad concreta de las pluralidades, sino desde un ideal de identidad nacional y cultural. Como el mismo autor refiere, la peruanidad, más que una realidad es una posibilidad no concluida, es decir, proyecto aún en realización.

A pesar que la propuesta del autor fue eminentemente abstracta y descontextualizada de la realidad, actualmente, existe un enorme arraigo a estas ideas generadas por Belaunde, sobre todo en cierto sector criollo-liberal, en gran parte limeño. Este sector, sin suficientes fundamentos, defienden ese imaginario colectivo de una identidad nacional y cultural (mestiza). El principal problema de estos grupos, que además concentran gran parte del capital económico, político y mediático de nuestro país, insisten en imponer como *una* verdad y como la *única* posibilidad a realizarse, en detrimento de la enorme riqueza y diversidad cultural de nuestro país. Aunque existen serios

cuestionamientos sobre la postura de Belaunde por ser ideológicas, limitadas, descontextuales, etc.; sin embargo, aun son utiles para el discurso y el imaginario en ciertos sectores del poder y en la elite-criolla, que lucha por continuar manteniendo sus privilegios.

A continuación, precisamos acepciones en sentido amplio y profundo sobre el concepto de cultura, en base del cual, cuestionamos posturas reduccionistas como las que se ha expuesto párrafos arriba.

Concepto de cultura en sentido amplio y profundo

Existe gran variedad de usos y significados del concepto de cultura, estas varían según los contextos, los modelos teóricos y perspectivas; así, existen varios modelos de interculturalidad que denotan significados distintos de cultura. En tal sentido, los conceptos y las definiciones no tienen por qué ser unívocos o estáticos; consideramos que los conceptos permanentemente permanecen en construcción, su significado es flexible y contextual que nos ayudan a comprender mejor determinados problemas o situaciones. Así, se dice que cuando “hay muchos significados del concepto, la elección del más adecuado debe estar en función de los problemas que queremos comprender” (Olivé, 2004, p. 30); por ello, la elección del significado más adecuado estará en relación al problema estudiado, así podrá ayudar aclarar y proponer mejores soluciones en su abordaje. Por tanto, no pretendemos construir conceptos concluidos ni mucho menos unívocos, sino intentamos comprender y explicar en los sentidos en base de los cuales consideramos que deberían ser usados el concepto en cuestión. Estos, a su vez, relacionadas a las políticas interculturales de reconocimiento en contexto de países con diversidades culturales como el nuestro.

Para iniciar un abordaje de esta problemática, es útil tomar las consideraciones de Sobrevilla (2007), por sus precisiones en los diferentes usos del término, así, considera que la palabra “cultura” se entiende en dos sentidos generales. La primera, en *sentido directo* o etimológico, se entiende como “cultivo” o cuidado, de la cual se derivan palabras compuestas como “agricultura” o “apicultura”. La segunda, en *sentido figurado*, se refiere a varios usos y acepciones del término, algunas de ellas cabe mencionar, el sentido objetivo “como la creación y realización de valores, normas y bienes materiales por el ser humano” (p. 19); en sentido histórico, como la cultura que corresponde a una época determinada, por ejemplo, la cultura del renacimiento, del barroco, contemporánea, etc.; en sentido *antropológico* se refiere a la cultura de un pueblo como la griega, asiria, andina, egipcia, etc.; “en sentido subjetivo como el cultivo del hombre que lo hace por ello culto o el de sus facultades: así hablamos de la cultura física, de la cultura de la inteligencia, de la cultura de los sentimientos”. (p. 20); y entre otros más usos del concepto que el autor expone de manera sucinta.

Por ahora, solo nos interesa el sentido figurado, y precisamente, el filosófico y antropológico del término, para referirnos a contextos pluriculturales como las culturas andinas-amazónicas originarias en el Perú; pero antes, sigamos con algunas referencias teóricas del concepto.

Desde la perspectiva filosófica, Mosterín (1993), adhiere una consideración particular, quien relaciona el concepto de cultura con la información, así para el autor “cultura es información transmitida por aprendizaje social” (p. 30); cabe aclarar que, para él, la información se transmite genéticamente (natura) y por aprendizaje social (cultura). La información transmitida por aprendizaje social es una información cultural, este tipo de “información”, para el autor, es todo aquel que adquirimos de otros grupos o modelos sociales de la misma especie, la

cual se obtiene por imitación, enseñanza o educación en la familia, escuela y/o a través de medios tecnológicos. Todas estas, precisa el autor, son formas de aprendizaje social. En un sentido filosófico, Fornet-Betancourt (2009), sostiene que cultura “es y se desarrolla por transmisión, una transmisión que se lleva a cabo a través de procesos de socialización compleja en la familia, en la escuela, en las instituciones culturales, etc.” (p. 79)

Una definición clásica que para muchos autores es un buen punto de partida para entender el concepto de cultura, ha sido elaborada por el antropólogo Edward B. Tylor (Olive, 2004), y se dice que es la primera formulación explícita, en torno a ella giran otras nociones antropológicas sobre el concepto de cultura (Mosterín, 1993). Así, Tylor considera que: “cultura... es aquel todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, leyes, moral, costumbres y cualquier otra capacidad y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad” (como se cito en Mosterín, 1993, p. 17).

Ahora bien, intentaremos entender el concepto de cultura en sentido amplio (y profundo) con apoyo de algunas referencias; es importante considerar la definición adoptada en la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales de la UNESCO (1982), según esta, en su sentido más amplio, actualmente la cultura se define:

Como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales al ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias. (párr. 6)

Además, en la misma definición agregan, que gracias a la cultura el hombre es capaz de reflexionar sobre sí mismo; por ella, somos seres

humanos racionales, críticos y éticamente comprometidos; a través de la cultura “discernimos los valores y efectuamos opciones [...] el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto inacabado, pone en cuestión sus propias realizaciones, busca incansablemente nuevas significaciones, y crea obras que lo trascienden” (párr. 7). La acepción adoptada por la UNESCO nos muestra una mirada más panorámica, y a la vez, nos exhorta a comprender de manera más profunda en relación a la diversidad cultural

En base a la definición referida, consideramos que, cuando hacemos mención a la cultura de un grupo social determinado, nos referimos a todo ese complejo de rasgos o características que se expresan en el arte, patrimonios (materiales e inmateriales), valores, creencias, subjetividades, etc. que son comunes entre los miembros de un determinado grupo social, que les distingue, aunque no del todo, de otros grupos sociales; pero en contacto e interacción entre grupos y también entre sus miembros, y no aislados unos de otros. Así, existen culturas dentro de otras, que hacen que estas culturas coexistan en relación a otras, en esa relación e interacción, algunos suelen denominar como culturas de mayorías y minorías, dominantes y dominados, hegemónicas y subalternas, etc.

En tal sentido, con cultura de un pueblo, nos referimos desde aquellas grandes civilizaciones por sus legados históricos como la europea, hindú, egipcia, náhuatl, andina, etc.; pasando por las culturas originarias y no originarias en países con diversidades culturales como en la región latinoamericana, entre ellos el Perú, donde coexisten culturas originarias como las andinas-amazónicas, y otras no originarias, como la criolla (o “mestiza”), afroperuana, etc.; y hasta la cultura de las comunidades, barrios pequeños o grupos sociales que comparten esos rasgos o características comunes, aprendidas a través de la interacción

social y que tienen identidades comunitarias o colectivas. Todos ellos con historias y contextos (espaciales y temporales) particulares o propias, pero en interacción con otros, y no aislados.

Limitarnos en el sentido reducido del concepto de cultura, no solo nos induce a desconocer la realidad pluricultural realmente existentes, sino también nos induce a desentendernos sobre la compleja realidad de sus problemas. Esto en la práctica, sumadas a la falta de (o falso) reconocimiento, se convierten en una injusticia social y cultural que se expresan en desigualdad, discriminación y exclusión. Por tal razón, consideramos que el concepto en referencia debería ser entendido en el sentido que explicaremos a continuación; esto con el propósito de mejorar, de alguna manera, nuestro lente o el enfoque a través del cual entender no solo el concepto, sino la problemática en torno a él.

De acuerdo con Villoro (como se citó en Olive, 2004) hay dos aspectos de la cultura: el aspecto externo e interno. El externo, según el autor, está relacionado a los elementos que son directamente perceptibles para el observador; estas son, por una parte, los productos materiales como restos arqueológicos, obras de arte, utensilios, conjunto de signos, etc., y por otra parte, los sistemas de relación y de comunicación como el lenguaje, leyes, costumbres, relatos literarios, etc. El aspecto interno, refiere el autor, es el que le da sentido y hace posible a la primera, pero sólo si los creadores de la cultura son capaces de asumir este aspecto; lo cual está relacionado con las creencias, los ideales, intenciones, actitudes colectivas de sus miembros. Es el segundo aspecto el que fundamenta y crea las esencias, o, en otras palabras, moldean la particularidad de cada cultura.

A partir de ahí, con la noción de cultura no solo nos referimos al aspecto visible o a la parte externa de las culturas, sino también al aspecto no visible o interno. Para explicar de manera más esquemática, nos apoyaremos con la metáfora del iceberg. Así, podemos decir que cultura no es solo la punta del iceberg o las partes visibles como el arte, la literatura, música clásica, música popular, danzas, juegos, gastronomía, vestidos, etc.; sino, es también esa enorme parte sumergida del iceberg que no es visible ni ostensible, por ejemplo, las relaciones de padres a hijos, los ideales de educación, la cosmovisión, el concepto de belleza, los ideales de liderazgo, las relaciones con los animales, las nociones de enfermedades y de medicinas, y muchas más. Estas últimas, por no ser útiles ni coherentes con la racionalidad instrumental y con la lógica del capitalismo, suelen ser invisibilizadas (y a veces hasta reprimidas) y subsumidas a una idea de la cultura hegemónica forzando a la larga alienación o extinción de las culturas originarias.

Por otro lado, utilizaremos el concepto de cultura desde la perspectiva de los filósofos de la interculturalidad. Así, cuando hablamos de cultura de una sociedad, un pueblo y del hombre, según Wimmer (2000), nos referimos a algo “universal interno”, es decir, de la unidad de todas aquellas manifestaciones vitales (culturales) que se diferencia de otra “universal interna” para este; la universalidad interna no excluye a las culturas receptivas (por ejemplo, las originarias), es más, los procesos de recepción no son idénticos, son diferentes según el contexto. Por otro lado, nos referimos como algo “universal externo” a las manifestaciones que son comunes entre las culturas.

Cuando hablamos de cultura no solo nos referimos en su sentido estático, como algo dado o acabado que subsiste en el tiempo, es decir, que existe sin cambio alguno; sino, y a su vez, nos referimos en su sentido dinámico, esto es, como un proceso en constante

transformación y reconstrucción, pero alguna orientación identitaria. En tal sentido, desde la posición de Wimmer (2000), no hay culturas que sean completamente estáticas o dinámicas, sino ambas a la vez; porque con la absolutización de la primera se cae al error de describir las culturas como islas culturales, puras o separadas unas de otras; y con la absolutización de la segunda, nos lleva a pensar en comportamientos que se desenvuelven con pura espontaneidad y creación constante, sin relación lógica de los procesos históricos y contextuales. Por consiguiente, las diferentes formas de vida de las sociedades humanas (culturas), son y deben ser entendidas en los dos sentidos a la vez.

Con similar acepción, Tubino y Flores (2020) plantean que las culturas tienen una dimensión sincrónica y diacrónica. Respecto de lo primero, sostienen que en el interior de las culturas existen ciertos marcos de referencia que perduran en el tiempo, pero estas, no solo resisten a los cambios que se dan, sino también los permiten, de manera que, “se trata de los elementos de la cultura que persisten, recreados y transformados, en el tiempo” (p. 32). En tal sentido, la incorporación de elementos de otras culturas no necesariamente significa la extinción o la eliminación de las prácticas sociales, creencias y valores de determinadas culturas (receptoras). Por ejemplo, los intentos de extirpación de idololatrias durante siglos en las culturas andinas con la imposición violenta de la religión católica, no ha significado la eliminación del culto a los apus ni la pérdida de rituales como el pago a la pachamama.

En cuanto a la dimensión diacrónica, Tubino y Flores (2020), sostienen que en las culturas existe cierta discontinuidad en su interior, porque estas forman parte de un proceso,... así, sus elementos (los valores, creencias y las prácticas sociales), no sólo se van alternando en el espacio, sino también en el tiempo, dado que están en constante transformación y recreación, se mantienen cambiantes en el tiempo

como realidades procesuales y dinámicas. En tal sentido, creemos que las tradiciones culturales constituidas originariamente se mantienen cambiantes en relación a los procesos históricos que se van dando; por ello, no son ahistóricos ni se mantienen puritánamente, este fenómeno no es exclusivo de las culturas subalternas o de países empobrecidos, también se aplican a las culturas dominantes o hegemónicas.

Además de los sentidos antes expuestos, también consideramos que la cultura se construye a través de su historia y contexto, su forma de relacionarse consigo misma y con las otredades, que le hacen posible su identidad en relación a otros. Al respecto, Fornet-Betancourt (2009) considera que la contextualidad y la historicidad son elementos fundamentales del término de cultura; la contextualidad hace que la cultura se encuentre y se exprese en el mundo de la vida, ello implica estar en situaciones (por estar en el mundo) y estar en sus propias situaciones, es una expresión de peculiaridad que hacen de la cultura lo que es. La historicidad hace que la cultura, para su desarrollo, requiera de su memoria, de las experiencias conjuntas compartidas o de las interacciones con los otros; en tal sentido, “las culturas se encuentran en una relación que es históricamente relativa, tanto con respecto a sí mismo como con las otras. Y esto, por otra parte, significa que la relación misma entre las diferencias culturales es relativa” (Fornet-Betancourt, 2009, p. 79).

Crítica a la propuesta reduccionista del “mestizaje cultural”

La postura de Víctor Andrés Belaunde, podría ser entendible, en parte, como ideal de *una* identidad nacional (de peruanidad) y *una* identidad cultural única, pero deja de ser positiva y sostenible cuando su propuesta pretende universalizar como única y homogénea, suprimiendo las manifestaciones y expresiones culturales de las

poblaciones originarias de nuestro país, en base a una idea de falsa libertad en defensa de la unidad cultural del país, que no significa más que la exclusión de la diversidad. En la actualidad, muchos de los actuales defensores de esa propuesta nos quieren hacer creer en la misma idea de falsa libertad y unidad cultural. Reducir la identidad pluricultural peruana al concepto de mestizaje no es coherente en un país tan diverso como el nuestro; de insistir, así como se intenta aún, se está negando la compleja y diversa realidad de gran parte de nuestras poblaciones, además de negar el sentimiento de identidad de muchos, que no necesariamente se identifican como “mestizos”.

Desde nuestro enfoque, con el concepto de “identidad” nos referimos en relación a lo propuesto por Fornet-Betancourt (2014) según el autor y con quién compartimos: “identidad es relación”; antes que nosotros empecemos a actuar y reconocernos en el mundo, muchas personas están influyendo sobre nuestras subjetividades, “a nosotros se nos envuelve en un conjunto de relaciones y a partir de él empezamos a crecer, no solo física sino también espiritualmente, cognitivamente, afectivamente. Todo eso es relación; nosotros estamos en relación” (p. 18). Desde la posición de Moreno Barreneche (2021), la identidad es construcción procesual, de naturaleza ficticia y con significado relacional. Por tanto, entendemos al concepto en referencia, no como algo dado o adquirido naturalmente, tampoco como una propiedad sin más; sino como construcción procesual y relacional que acontece a través del tiempo influenciada por el contexto y se desarrolla creando un sentido de pertenencia en el pueblo que la manifiesta.

Sobre la categoría de “peruanidad” propuesta por Belaunde, consideramos que su conceptualización carece de una referencia real, es eminentemente abstracto he imaginado a una idea de homogeneidad inexistentes, ya que contrariamente a la propuesta, el Perú como la

mayoría de los países del mundo, se constituye integrando más de una nación y con una gran riqueza y diversidad lingüística, étnica y cultural. Es más, el mismo concepto de “identidad nacional” parece ser también abstracto y problemático; por ello, otros suelen llamarlo como “identidad colectiva”, en la que podrían concurrir distintas expresiones identitarias, que se reconocen en sus diferencias y aun así adhieren a la idea de pertenencia a un país.

Por otra parte, creemos que reducir la compleja realidad pluricultural a la cultura “mestiza”, y precisamente, como *síntesis* del hispanismo e indiginismo, tal como propone Belaunde y sus defensores; no solo demuestran desconocimiento de la realidad del país, sino que también niegan la pluralidad de culturas existentes desde antes de la invasión española. Esta noción reducida, al negar, naturalmente, invisibiliza y excluye a las poblaciones; por tanto, es indiferente a las problemáticas (como la desigualdad, discriminación, racismo, pobreza, etc.) de injusticia cultural y social que aún en la actualidad aquejan a la mayoría de las culturas excluidas.

La noción reducida de cultura, además, permite instrumentalizar la racionalidad cultural, y en efecto, mercantiliza alterando su propio curso; por ejemplo: los patrimonios culturales (como Machu Picchu, el Wítiti, etc.) son valorados en la medida que son rentables para el sector turismo; se utilizan términos quechuas como marketing empresarial y son valorados en la medida que generen mayor rentabilidad; la “Pachamanca” es muy conocida y valorada por su rentabilidad económica en la gastronomía; entre otros casos que sólo son reconocidas por su valor mercantil.

El concepto de “mestizaje cultural” es una representación reduccionista e inapropiada para la diversidad de nuestro contexto

diverso, pero útil para mantener el poder en la clase criolla y las oligarquías nacionales asociadas a los capitales extranjeros que se enriquecen con la extracción de recursos naturales mientras destruyen nuestras tierras. El discurso identitario de mestizaje es funcional al mantenimiento de las injusticias sociales de nuestro país, que aquejan mayormente a las poblaciones aborígenes, mientras prolonga solapadamente el proyecto colonialista moderno. Actualmente, este discurso encubre la realidad conflictiva y la lucha por la hegemonía de poder, en condiciones desiguales desarrollada frente al poder económico y político. Además, la defensa del concepto de mestizaje cultural invisibiliza las problemáticas complejas y se niega a reconocer en su contexto real a los pueblos originarios andinos-amazónicos de nuestro país, a los descendientes afroperuanos y otras llamadas minorías culturales.

Las críticas al concepto de mestizaje como única identidad cultural ha sido realizado desde diversos frentes, según Catelli (2020) carece de claridad semántica, por ello, es flexible y maleable, esta es “atributo que lo vuelve funcional a la colonialidad, como metáfora y como metarrelato nacional y continental” (p.58); Con esta se refiere al imaginario social e identitario del mestizaje que pretenden configurar una identidad nacional, escondiendo y naturalizando las asimetrías, las injusticias y los abusos del colonialismo aún persistente. Al respecto, Fornet-Betancourt (2001) refiere que en el concepto existe una ambigüedad conflictiva que refleja la tensa relación entre la cultura dominante (la europea-occidental) y los elementos culturales plurales, esto debido a que con el “mestizaje cultural” se insiste integrar bajo los principios y condiciones de la cultura dominante. Aunque se considere legítima la categoría de “mestizaje cultural”, pero “pierde esa legitimidad cuando se la presenta como universal, es decir, como certera y válida

para toda la realidad cultural, política y religiosa del subcontinente” (p. 261). Esta pretensión de los sectores que concentran el poder económico y político, de imponer una identidad abstraído en el concepto de mestizaje, evidentemente responde a la tradición hegemónica heredados de la colonia que persiste en la exclusión y las injusticias contra los pueblos originarios de nuestro país.

Es una realidad innegable que, en el Perú, como en la mayoría de los países de Latinoamérica, muchos pueblos no se reconocen como mestizos; es más, históricamente vienen luchando por el reconocimiento de sus derechos y por la libre autodeterminación en lo cultural, político, religioso y económico.

Políticas interculturales en el Perú

El enfoque a partir del cual se cuestiona los paradigmas reduccionistas y su tradición de universalizar la cultura europeo-occidental (Fornet-Betancourt, 2001), es el modelo de “filosofía intercultural crítica” en base del cual entendemos y reflexionamos no sólo sobre el concepto de cultura en sentido amplio y profundo, sino también acerca de las políticas interculturales implementadas por los Estados.

Centrándonos en el contexto peruano, la incorporación progresiva de los principios de interculturalidad por el Estado, se inició desde fines de la década de los setenta. Posteriormente, el Convenio 169 de la OIT proporciona un fuerte impulso hacia la ejecución de políticas interculturales de reconocimiento a las poblaciones originarias y sus manifestaciones culturales, sin embargo, su ejecución recién entra en vigencia en nuestro país a partir de año 1995, es decir, después de la Constitución Política del 1993 bajo la dictadura de Alberto Fujimori. Por tanto, la Constitución vigente no recoge los principios rectores de este

tratado (el Convenio 169), como consecuencia de ello, nuestra carta magna no reconoce de manera clara y explícita la plurinacionalidad del Estado peruano, ni mucho menos adopta los principios de interculturalidad en forma transversal. Paralelamente, el Estado-nación implantado en nuestro país es de tradición colonialista, monocultural y centralista que refleja un Estado de Derecho descontextualizado y desconectado de la realidad compleja y culturalmente diversa de nuestro país.

Es pertinente mencionar que se han emitido cuantiosas disposiciones legales para implementar políticas públicas y planes interculturales como: Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural, Pautas para el Diálogo Intercultural, Orientaciones para el Fomento de la Diversidad Cultural, el Mapa Geoétnico de Presencia Concentrada de la Población Afroperuana, Política Nacional de Lenguas Originarias, Tradición Oral e Interculturalidad, Política Sectorial de Salud Intercultural, la Ley de Educación Intercultural Bilingüe (EIB), la Política Sectorial de EIB, el Plan Nacional de EIB, la Política de Salud Intercultural, la Guía para la Aplicación del Enfoque Intercultural en la Gestión de Servicios Públicos, Lineamientos para la Implementación del Enfoque Intercultural en las Universidades Interculturales, y muchos más. (Huaco, 2021). Sin embargo, estas se tropiezan con una serie de dificultades a la hora de ejecutarse.

Desde nuestra postura, las dificultades se deben a cuatro factores que consideramos fundamentales a tener en cuenta:

- Primero, los responsables de llevar a cabo el planeamiento de políticas interculturales, es decir, nuestros representantes políticos, tienen arraigo a ideas y nociones

reducidas de cultura, que también están reflejadas e interiorizadas en la mentalidad de la mayoría de los ciudadanos, debido principalmente a la hegemonía mediática, a la concentración de medios de comunicación y divulgación de la información, y por último, a una educación conservadora con gran presencia de la iglesia y un alto nivel de privatización, lo que genera dificultad en el acceso universal a la formación académica.

- Segundo, estas políticas interculturales son pensadas y deliberadas desde y dentro el Estado de Derecho establecidas en la Constitución (vigente) de corte neoliberal con un Estado-nación de herencia monocultural y colonial.

- Tercero, como consecuencia de los dos anteriores, no existe un reconocimiento real a las diversidades culturales, ni mucho menos garantías constitucionales e institucionales para el cumplimiento de los compromisos asumidos del Convenio 169 de la OIT que recoge los principios interculturales como práctica del diálogo intercultural participativa y democrática y la libre determinación de los pueblos.

- Y cuarto, también como resultado de los factores anteriormente mencionados, creemos que las normativas dadas desde la centralidad del poder, si bien registran un avance para la inclusión de las diversas manifestaciones culturales de nuestro país, no reflejan la contextualidad real ni logran satisfacer las necesidades y demandas de las poblaciones originarias.

Por lo expuesto, consideramos justas las demandas de nuestros pueblos para cambiar la Constitución a través de la Asamblea Constituyente paritaria, donde el enfoque y los principios interculturales sean como elementos rectores para el proceso constituyente. Estas

Crítica de la razón cultural peruana / Elvis Marcelo Mendoza Mendoza
enfocadas desde la propuesta de la interculturalidad crítica, y plantear soluciones no solo para modificar sus efectos sino modificar o cambiar desde sus raíces los problemas de injusticia cultural inherentes a la pobreza extrema, la desigualdad, la discriminación y el racismo. Estos problemas son producto de la exclusión e injusticia que afronta las culturas originarias en contextos como en Perú (Tubino, 2015).

A modo de conclusión

Es innegable que desde la invasión española se impuso una racionalidad cultural reduccionista perteneciente a los invasores, despreciando, reprimiendo y excluyendo las culturas originarias andinas-amazónicas a través de un Estado colonial y bajo el ideal monista en lo político (Estado-nación), religioso (católica), lingüístico (castellana), étnico (blanca, y luego mestiza) cultural (europea), etc. que predominó durante la época colonial, continuó en el centenario de la república; resistió a la propuesta integracionista (y asimilacionista) del indigenismo; y actualmente, en pleno bicentenario, las políticas de nuestro país aún conservan nociones reduccionistas que invisibilizan la pluriculturalidad y postergan la propuesta intercultural de integración y reconocimiento a la gran diversidad de poblaciones de nuestro territorio.

La propuesta de noción reducida y asimilacionista del concepto de cultura, defendida por Belaunde como síntesis entre el indigenismo y el hispanismo promueve la identidad cultural mestiza como expresión de la “peruanidad” como única identidad existente que no encuentra oposición alguna. Esta propuesta, como el mismo concepto de “mestizaje” no refleja la compleja realidad pluricultural del país, por el contrario, la simplifica y desnaturaliza destruyendo las diversidades. Además, aparte de evadir nociones amplias (y profundas) de cultura y descontextualiza la realidad diversa y compleja de nuestro territorio,

oculta una realidad conflictiva con la cultura dominante de tendencia eurocéntrica con la fachada del discurso de “mestizaje cultural”, que pese a venderse como una integración, esconde un intento de invisibilización a nuestras diversidades.

En efecto, nuestra propuesta no se limita al análisis crítica teórica, sino, fundamentada desde la filosofía intercultural crítica, necesariamente implica una propuesta práctica, es decir, la intención de llevar a cabo una serie de “propuestas ético-políticas” que implica transformación del Estado-nación moderno, que sólo pueden ser llevadas a cabo a través de un cambio de la Constitución mediante el proceso de Asamblea Constituyente paritaria, desde y con principios interculturales y decoloniales.

Referencias Bibliográficas

- Belaunde, V. A. (1983). *Peruanidad* (Quinta ed.). Banco Central De Reserva Del Perú.
- Catelli, L. (2020). *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*. Universidad De La Frontera.
- Dussel, E. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. UACM Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Escobar, R. A. (31 de marzo de 2019). Esbozo de la trayectoria de la educación intercultural bilingüe en el Perú. ETSA. *Boletín De Antropología*, XI(28), 58-70. Recuperado el Junio de 2021, de <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/338116>
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Editorial Desclée De Brouwer, S. A.

Fornet-Betancourt, R. (2009). En torno a la cuestión del concepto de cultura. En S. Oloskonka y J. J. Obando (Eds). *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. (pp. 167-183). Instituto Internacional de Integración.

Fornet-Betancourt, R. (Agosto de 2014). Filosofía intercultural, alienación y marxismo. *Revista Peruana del Pensamiento Marxista*, 18-24. (B. E. Sánchez , Entrevistador). *Revista Peruana del Pensamiento Marxista*.

Huaco, M. (2021). Desafíos de la gestión pública intercultural de cara al bicentenario de la república. *Rumbo al BICENTENARIO*, 1(17), 29-35. Recuperado el Mayo de 2021, de <https://www.congreso.gob.pe/Docs/comisionbicentenario/libro/17/index.html>

Instituto de Ciencias y Humanidades. (2008). *Filosofía. Una perspectiva crítica*. Lumbreras Editores.

Marías, J. (1965). *Historia de la filosofía*. Revista de Occidente S. A.

Mariátegui, J. (1981). *Ideología y política* (Décimocuarto Edición ed.). Biblioteca "Amauta".

Moreno Barreneche, S. (2021). Identidad nacional peruana, doscientos años después. *ARGUMENTOS. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES*, 57-79. doi:10.46476/ra.v2il.83

Mosterín, J. (1993). *Filosofía de la cultura*. Alianza Editorial, S. A.

Olive, L. (2004). *Interculturalidad y justicia social*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Rojas, R. (2017). *La república imaginada. Representación cultural y discursos políticos en la época de la independencia*. Instituto De Estudios Peruanos.

Sobrevilla, D. (2007). *Introducción a la Filosofía de la cultura y al Estudio de las Culturas en el Perú*. Editorial Universitaria.

Tubino, F. (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica Del Perú.

Tubino, F., y Flores, A. (2020). *La interculturalidad crítica como política de reconocimiento*. Fondo Editorial PUCP.

UNESCO. (1982). Declaración de México sobre las políticas culturales. *Conferencia mundial sobre las políticas culturales*, (págs. 106-109). México D.F. Recuperado el Julio de 2021, de https://culturalrights.net/descargas/drets_culturals400.pdf

Wimmer, F. M. (2000). *Tesis, condiciones y tareas de una filosofía orientada interculturalmente*. Recuperado el 08 de marzo de 2021, de Copylog: <https://them.polylog.org/1/fwf-es.htm>

ENSAYO 5

CRÍTICA DE LA RAZÓN EDUCATIVA PERUANA

Kevin Helpy Montoya-Cruces

Barro Pensativo. CEIHCS

kevinmontoyacruces@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2775-5476>

Introducción

El mito griego de Prometeo representa a un Titán amigo de los seres humanos, quien roba el fuego a los dioses y se lo brinda al ser humano, posteriormente Prometeo es castigado por esa acción. Este mito tiene muchas interpretaciones, por mi parte, puedo inferir que el fuego del que se habla es el tan ansiado conocimiento, la luz que ilumina el oscuro sendero de la ignorancia; En otras palabras, el conocimiento es el camino a la libertad, entendida como el rompimiento de las cadenas mentales. Pues, así como el universo se encuentra en expansión según la ley de Hubble-Lemaitre apoyada en la gran explosión (Big Bang), los seres humanos nos encontramos en un constante aprender. Por su parte, la memoria es un concepto que siempre estará ligado al aprendizaje, entendido como aquel proceso mediante el cual adquirimos conocimientos sobre el mundo que nos rodea (Quevedo, 2018, p. 87). Ahora, una interpretación que arroja esta metáfora es que, quien tenga más conocimientos, tendrá mayor posibilidad de no ser engañado.

En el presente ensayo abordo diferentes problemas educativos, desde los económicos hasta los de enseñanza, haciendo hincapié en la desfasada metodología con el sector. Creemos que es necesario reflexionar sobre la educación, pues es uno de los pilares más importantes en la formación humana.

La labor de educar ya no debe caer en la idea absurda de llenar de conocimientos al estudiante y creer que ese actuar es prepararlo para la vida. El proceso educativo es mucho más complicado, a continuación, exploraremos una de las formas de abordarlo.

Creemos importante ocuparnos también del tema de la sectorización de la educación, su privatización, y el mal uso de una disciplina guiada a la formación humana, convertida actualmente en un negocio que persigue el lucro. Los sectores que concentran el poder económico y político del país creen y nos quieren hacer creer que la privatización de conocimientos es normal; pero no es así... La educación debe ser gratuita y desde nuestra parte, abogamos por que sea un derecho accesible a toda la población de Perú y no quede sólo escrito en un papel, como una declaración que, en la realidad, no se cumple.

El pensamiento eurocéntrico se encuentra muy arraigado en las mentes de nuestro país, por eso, necesitamos una educación liberadora, para enfrentar las malas enseñanzas como la de aprender que lo propio es menos, porque esa siempre fue una debilidad mental, es usual creer que lo exterior es mejor, pero ese pensamiento no es correcto, debemos valorar nuestros saberes, investigar y profundizar en la idea propia, pues de esa manera conoceremos y tendremos un mejor panorama.

Problemas económicos de la educación

En nuestro país estamos atravesando una crisis pedagógica, la formación que reciben nuestros estudiantes no es suficiente ni adecuada para el contexto en que vivimos, paralelamente hay un profundo desfinanciamiento en el área, el porcentaje del PBI otorgado a educación no llega ni al 4 por ciento, en 2018, el gasto público per cápita en educación en Perú fue de 220 euros por habitante. En 2017 era de 234 euros, luego cayó un 5,98%, 14 euros por persona. En la actualidad, según el gasto público en educación per cápita, Perú se encuentra en el puesto 88 de los 186 publicados. (s/f., Expansión, párr. 4).

Es imperioso aumentar el porcentaje de inversión en educación, pues es un pilar fundamental en el desarrollo del ser humano y de la sociedad, significa la construcción de una vida, no sólo en conocimientos sino también en valores; en otras palabras, hablamos de la formación humana integral. Entre ocho países de la región Iberoamericana, el Perú es quién gasta menos por estudiante (Piscoya, L. 2011, p. 58). Esto constituye un grave problema, ya que es la manifestación y prueba, de que el sistema político no le presta la atención requerida a uno de los pilares principales para poder generar un cambio positivo en la sociedad.

Cabe recalcar que, en el Perú, el sistema político y económico permiten la privatización de bienes y servicios públicos, entre ellos la educación ¿Es correcto tomarla como una empresa, un negocio, y cómo consecuencia de ello, privatizarla? Desde nuestra postura, consideramos que es totalmente deplorable ver a la educación como un negocio, exclusivamente para lucrar; cuando debe ser el pilar fundamental de formación humana, y, sobre todo, un derecho para la sociedad. Ahora bien, se podría formular la crítica “¿Cómo puedo hablar de privatización de educación cuando se tiene escuelas y universidades públicas?” Se ha

intentado implantar una idea en la sociedad: la de que todos tienen las mismas oportunidades, sin embargo esto es una penosa mentira; La sectorización del conocimiento existe, su privatización tiene como consecuencia que quiénes puedan pagar acceden a este derecho, mientras la mayoría de la población del país no puede acceder a la formación académica, sobre todo en el nivel universitario, donde la oferta educativa privada supera ampliamente la oferta de universidades públicas.

La educación no debería ser un negocio, el conocimiento debe ser dado a todos por igual, como explicaba en el mito de Prometeo respecto al fuego, robado a los dioses para entregárselo al ser humano. Hoy, al parecer, los sectores que concentran el poder político y económico son conscientes de la potencialidad de la educación, como una herramienta que permite acceder a un mejor nivel de vida, a trabajos más calificados y a la construcción de una sociedad más justa e inclusiva, por ello, aíslan el conocimiento de la mayoría de los peruanos y peruanas, por medio de la privatización, amparada por nuestra constitución; El sistema capitalista es anti-Prometeico. La educación actual no está lo suficientemente preparada para formar estudiantes de forma integral-humana, tiene una mirada lucrativa del conocimiento, fomenta la competencia e impide la construcción de saberes que nos permitan construir una mejor sociedad y un país más desarrollado.

Desde tiempos inmemoriales la educación ha funcionado como elemento primordial de transmisión de conocimientos, desde la enseñanza para diferenciar una hierba venenosa de una comestible, hasta la instalación de un software en una máquina con inteligencia artificial. Los descubrimientos y el avance del conocimiento son innegables, no tiene absolutamente nada de malo, por el contrario, son provechosos y buenos para el ser humano, conocer y aprender es parte de nuestra forma de ser y crear un entorno más comfortable para nuestras vidas.

Lo difícil de asimilar es la concentración de conocimiento en un sector de la población: el de más capacidad y poderío económico y político del país, en detrimento de la mayor parte de las familias de Perú, que difícilmente pueden acceder a los beneficios que brinda una educación de calidad.

Creemos que es necesario abordar también, un gran dilema en la pedagogía peruana, pues, mientras más se trata de aprender, menos estamos abarcando en un conocimiento adecuado a las necesidades contextuales, de crisis sanitaria y desigualdad en la distribución de la riqueza. Esta pedagogía guiada por el sistema capitalista, que apunta hacia el individualismo y la acumulación, instruye a los estudiantes con una mentalidad de explotación de recursos naturales, depredación del ambiente y competencia feroz. Quiénes pueden insertarse en el mercado laboral (muchas veces más por contactos que por currículum o capacidades) se les engaña bajo el mito de que constituyen una *high class*; consideramos que estos sectores constituyen las pseudo-élites formadas por el privilegio educativo; su superioridad no reposa en condiciones naturales, recurren a la fuerza, a la intriga y a la tiranía para sostenerse, minando los verdaderos valores sociales de la persistencia y mejoramiento progresivo de la especie humana (Mariátegui, 1980, p. 62), en otras palabras, niegan los conocimientos propios de la comunidad en que viven y se tratan de acomodar a la ideología euro-céntrica (explicaremos esto en “Pedagogía liberadora”).

Nos es difícil pensar que, en el tan llamado y esperado siglo XXI, se siga viviendo un virreinato mental, en el que nuestras escuelas llamadas rurales, no son sino escuelas de la ciudad trasladadas al campo. Ninguna de ellas tiene la orientación conveniente a las necesidades para su región (Encinas, 2012, p. 15), persiste la división racial, así como en la

Crítica de la razón educativa peruana / Kevin Helpy Montoya-Cruces
colonia existía la educación de nivel para los hijos de los altos mandos y la olvidada escuela para los indígenas.

Si antes la educación estaba regida por las clases casta blanca privilegiadas, actualmente la encontramos como un privilegio accesible a través del dinero. Lo común es escuchar que los conocimientos están al alcance de todos, que absolutamente nadie puede quejarse de no tener acceso a una educación, pero ¿es realmente cierto? Si esto fuese cierto ¿Por qué aún se tienen tasas de analfabetismo en el Perú? Según los últimos datos publicados por la UNESCO, Perú tiene una tasa de alfabetización del 94,41%. Su tasa de alfabetización masculina es del 97,12%, superior a la femenina que es del 91,7%. Si miramos el ranking de tasa de alfabetización vemos que es el 74° país del ranking de tasa de alfabetización (s/f., Expansión, párr. 1), Entonces es importante replantearse la situación educativa en el Perú ¿Pueden los sectores desfavorecidos por una mala organización política y económica, acceder a una educación de calidad en nuestro país? En el sistema que vivimos: la respuesta es no.

Al querer imitar la tradición explotadora de los países capitalistas, estamos negando los conocimientos ancestrales propios de nuestra comunidad o país; por ejemplo, Arguedas sostenía en la mesa redonda sobre “el monologüismo quechua y aymara y la educación en el Perú” que: En la colonia, el quechua fue un idioma estudiado, difundido y cultivado; en cambio el quechua durante la república aparece como un idioma pretérito, despreciado y al cual no se le da importancia (p. 50). Incluso, seguimos en una constante lucha entre el capitalista y el indígena, mientras que el indígena trata de mantener los conocimientos propios de la región, protegiendo su idioma, costumbres, sus recursos naturales; el capitalista solo ve diferentes formas de generar dinero, sin importarle los daños que pueda causar al medio ambiente en el futuro. Por eso, la

educación debe ser y es, el pilar fundamental para el reencuentro con nuestras tradiciones, y es necesario refundarla atendiendo a las necesidades del contexto y dirigirla hacia el objetivo de construir una sociedad más justa y con igualdad de oportunidades para toda la población de nuestro país.

Del educador

El silencio de un alma que desea expresarse debe ser gran motivo de preocupación para el educador y la pedagogía en general, más la educación ha sido llevada al extremo, donde paulatinamente se sectoriza entre quienes saben y quienes ignoran. El educador imputa obediencia y disciplina a sus estudiantes de tal manera que no puedan argumentar absolutamente nada en contra, pues viven con la idea de que no saben, por ende, no pueden reflexionar; el derecho de equivocarse es totalmente prohibido, nos enseñan que equivocarse es de fracasados... Y terminamos por vivir en el horror al identificar que no podemos pensar por cuenta propia, sino como los demás, porque los que dejan el camino ya trazado por la sociedad son simples almas negras descarriladas. Estas y otras ideas que pasan desapercibidas juegan un papel importante en el estancamiento de la educación, la deshumanización y, con ella, la caída de la pedagogía en general.

La tarea del educador es la más difícil y también la menos valorada por el entorno que lo rodea. El docente peruano está entre aquellos que perciben los sueldos más bajos de Latinoamérica: Es un intelectual relegado a vivir en la precariedad (Astete, 2015, p. 8), su responsabilidad es demasiado grande, pues poder educar al hombre desde la niñez hasta convertirlo en un ser prudente y provechoso para la sociedad, tiene una brecha de tiempo que además de conocimientos, se llena con paciencia, amor y esperanza.

El educador es un factor fundamental para la construcción y el desarrollo de una sociedad, el maestro, como elemento dinámico del proceso enseñanza-aprendizaje, es el único profesional preparado, específica y culturalmente para ejercer la labor educativa (Tapia, 2014, p. 5). En la actualidad, ser docente es una labor titánica, una tarea de amor y dedicación al prójimo, sin embargo, no sólo es marginado por la sociedad, sino que también, las maestras y maestros de ahora, son explotados por el sistema en que vivimos, con una remuneración muy baja que apenas alcanza para subsistir.

Cierto es que existen deficiencias en algunos educadores, pero como todo preso del sistema, muchos maestros viven callados por el miedo, ejerciendo su labor en establecimientos en estado paupérrimo, caminando horas hasta llegar a su lugar de trabajo y poder ejercer la noble tare de construir conocimiento y lazos de amistad y amor con sus estudiantes. Esto se viene dando en la zona andina y las rurales de nuestro Perú.

Es necesario que el educador no deje de lado el espíritu del estudiante, pues no hay peor error ni peor persona que la que cree saberlo todo, nuestro cerebro nunca está terminado, se mantiene en permanente construcción (Alonso, 2018, p. 75). El acto de conocer o adquirir conocimientos no termina jamás, lo importante es no dejar de investigar, de tener el placer por conocer y ese mismo placer debe ser transmitido al estudiante. El educador por derecho de prudencia tiene que ser formado en conocimientos, valores y el acto instintivo de provocar deseo de aprender en el estudiante.

Cuando hablamos de formación en conocimientos del docente, no sólo nos referimos al tipo de saberes generales para todo educador, sino también nos referimos al aprendizaje filosófico, a la capacidad crítica

y reflexiva sobre las herramientas adquiridas, el conocimiento psicológico, la capacidad empática para con el estudiante, el saber artístico, la capacidad humana (sensible) y de humanizar al estudiante.

Conocimiento filosófico

El educador no es un filósofo, sin embargo, tiene la labor primordial de poner en tela de juicio todos los conocimientos y a partir de ello, provocar el pensamiento crítico en el estudiante, generar la capacidad investigativa, como diría Nussbaum... nuestra mente no obtiene libertad verdadera adquiriendo materiales de conocimiento ni poseyendo ideas ajenas, sino formando sus propios criterios de juicio y produciendo sus propios pensamientos (2010, p. 104). La metodología o la dinámica queda como opción del educador, una de sus funciones consiste en buscar la manera adecuada de captar la atención del estudiante. Esta perspectiva es un enfoque que se ha desarrollado a partir de las investigaciones de Paulo Freire, el gran pedagogo de la liberación, que cataloga a la educación como un proceso de aprendizaje recíproco, donde tanto estudiantes como docentes, conviven, aprenden y desarrollan conjuntamente saberes que cultivan y posibilitan el desarrollo integral de las personas.

Conocimiento psicológico

Es seguro que el educador no será necesariamente un psicólogo(a), sin embargo, tiene la obligación empática de comprender al estudiante, detectar la existencia de problemas que le impiden concentrarse en clase (y solicitar ayuda en caso de que la gravedad de la situación lo requiera). El docente debe mostrar una mano amable sin que eso signifique una falta de profesionalismo, a través de la autoconciencia se forman personas más críticas y dignas con ellas mismas y con la sociedad en su conjunto (Bueno, 2019, cap. 15). Los

problemas tienen solución, es por lo que se les denomina problemas, es importante que el educador nunca pierda su profesionalismo con el estudiante.

Conocimiento artístico

Es necesario que quiénes están a cargo de la labor docente, desarrolle sensibilidad ante la comunidad educativa (estudiantes, familias, personal trabajador de la escuela) mantenga la sensibilidad ante la humanidad y la innovación del ser humano. Por tanto, es indiscutible que el educador tenga la función de provocar o acudir a la creatividad del estudiante.

Debemos apostar a que el proceso educativo genere interés en el estudiantado, para ello, quiénes educan deben tener una sensibilidad especial que incite al estudiante a aprender, confunden mucho la enseñanza con el proceso de aprendizaje... Creen que por impartir clases ya son educadores, cuando el proceso de aprendizaje no solo se remite a la transmisión de conocimientos, sino al desarrollo de estrategias que inciten, provoquen y desarrollen interés en el estudiante para adquirir esos conocimientos y utilizarlos en la sociedad, con vistas a desarrollar un progreso tanto individual como colectivo. Sólo de esa manera el proceso educativo concluye su recorrido, provocación, admiración, creación y aplicación de conocimientos.

Es importante hablar de la aplicación de conocimientos pues ¿qué docente o escuela prepara para los problemas de la vida? No vamos a negar la importancia de los conocimientos generales que se manejan en las mallas curriculares, pero no todos son imprescindibles. Queramos o no, es cierto que las mallas curriculares no cuentan con la suficiente capacidad para poder formar seres humanos productivos para la sociedad y el contexto en que se hallan inmersos, un hombre para la

vida, la mayoría de los cursos se centran en solo la transmisión de saberes... que por cierto no todos los estudiantes van a utilizar en su vida diaria. Dicho esto, llegamos a una nueva premisa, se tiene que cambiar el modelo educativo con el objetivo de construir conocimientos adecuados a la realidad y las necesidades, tanto de la comunidad escolar como de la sociedad de nuestro querido país, teniendo en cuenta la necesidad de un compromiso con el medio ambiente, claramente deteriorado por un sistema extractivista que amenaza la salud del planeta, nuestro único hogar.

No es posible que se pasen 12 años dentro de las aulas y que los estudiantes, al terminar su formación básica, no sepamos qué hacer con nuestras vidas, qué carrera estudiar o cómo insertarnos en el mercado laboral. En algunos casos optamos por una carrera universitaria o educación superior, guiados por nuestro entorno social sin prestar atención a la vocación, inclinaciones y saberes que cada persona posee de manera distinta y única, como consecuencia de ello, existe un gran porcentaje de deserción universitaria y a la creación de profesionales desencantados y desganados en su labor diaria.

Entonces, la pedagogía actual no está direccionada para formar seres humanos productivos para la sociedad, cuyos conocimientos colaboren al progreso de la comunidad, por el contrario, el modelo educativo actual, dirigido por los sectores de poder económico y político, impiden que el acceso a la educación sea universal, paralelamente, producen un modelo de profesional individualista y competitivo, desprovisto de un contacto con la realidad y su comunidad. De esta manera, el proceso educativo no produce un mejoramiento en la sociedad peruana, todo lo contrario, mantiene un status quo dónde una minoría concentra los recursos económicos, culturales, académicos y políticos, en detrimento de las grandes mayorías empobrecidas de

Crítica de la razón educativa peruana / Kevin Helpy Montoya-Cruces
nuestro país, que no acceden a una educación de calidad, lo que les imposibilita y dificulta su inserción en un mercado laboral bien remunerado. Por ello, debemos construir una educación liberadora.

Problemas sociales de la educación

Muchos intelectuales coinciden en que la educación es una transmisión de saberes adecuadamente estructurada, desde esta perspectiva, se considera a la educación sólo como una enseñanza y un método cuantificado, para medir los conocimientos asimilados en el estudiante. Si estamos conformes con la definición dada déjenme expresar mi más sentido pésame por todas las almas de los jóvenes que han sido desgarradas. La instrucción nacional aliena, en lugar de acercar al alumno a la realidad, lo aísla del mundo (Lora Cam, 2006, p. 108).

El daño causado por tal estructura es irremediable, lo peor es ser educador y estar orgulloso de lo que se ha forjado, el entusiasmo de un alma joven y el pundonor de mi conciencia (Astete, 2013, p. 29). Es irremediable cortar las alas a una hermosa ave y luego enjaularla sin tener algún remordimiento de conciencia ¿Dónde se encuentra el pensamiento crítico? Por qué nuestro modelo educativo aborda diferentes realidades, contextos, personas... Diferentes habilidades, modos de pensar, actitudes, sueños y vidas, exactamente de la misma manera ¿Sin adecuar su plan a los saberes y necesidades del estudiantado y al contexto de la comunidad educativa?

El problema radica cuando se toma a la educación como una ciencia, es decir, un conocimiento sistemático. Si una persona cualquiera sostiene que la pedagogía tiene carácter científico-teórico, entonces debe también admitir la existencia de “teorías pedagógicas” científicas. Por lo tanto, tales teorías tendrían que ser formales o empíricas de acuerdo con lo que hemos establecido (Piscoya, 1993, p. 60). No

podríamos aplicar teorías o leyes pedagógicas-científicas, pues no se podrían aplicar a todos los estudiantes, ya que las personas poseen diversas formas de aprender, el proceso de aprendizaje no es equitativo, el interés sobre algún tema no es de la misma magnitud en todos. Este enfoque reduccionista tiende a priorizar el conocimiento cuantitativo, dejando de lado otros saberes como el contenido artístico. Lo más perjudicial es que concibe al estudiantado como un cuerpo hegemónico, sin tener en cuenta que cada alumno (a) tiene gustos, vocaciones, deseos y, sobre todo, vidas diferentes; cuando hablamos de estudiantes estamos hablando de mentes, de cerebros, los seres humanos nacemos con el instinto de aprender, la preferencia de lo que se desea aprender está guiada por el gusto, las emociones y las vivencias, que son distintas en cada persona.

Lo que hemos expuesto defiende un estado de situación que amerita ser modificado: no se puede aplicar una ley sobre el conocimiento o sobre el proceso de aprendizaje... No podemos concebir a la pedagogía como una ciencia, tiene que ser concebida como una formación humana integral, de conocimientos, valores; la metodología debe adecuarse a las necesidades del estudiante y al contexto de la comunidad educativa. Los niveles intermedios del sector educación componen un “cuello de botella” que impide que los esfuerzos por mejorar la calidad educativa en el Perú tengan mínimos resultados positivos (Gonzales, 2009, p. 185). Si seguimos con esta pedagogía impuesta por el sistema capitalista, definitivamente vamos a enfrascarnos sin lograr ningún cambio positivo en nuestra sociedad. Es importante saber que un problema fundamental en la educación tiene naturaleza política “quién elige los contenidos, a favor de quién y de qué estará su enseñanza” (Freire, 1992, pp. 136-137).

Pedagogía liberadora

Muchos pedagogos y planes curriculares Latinoamericanos, mantienen aún en la actualidad, un enfoque eurocéntrico que genera colonialismo mental. Seguimos practicando una educación colonial heredada, la cual hizo que perdamos:

Elementos propios de nuestra cultura separándonos de nuestro mundo, de nuestro cosmos y de nuestro Yo, perdiendo así, el sentido de pertenencia y otros aspectos que nos llevaron a aceptar pasivamente la esclavitud y la imposición de ideologías de otras culturas (Aguilar, 2019, p. 93).

Para poder superar esta condición, es necesario fomentar una pedagogía liberadora... al estar colonizados tenemos “miedo a la libertad, del cual se hacen objeto los oprimidos, miedo a la libertad que tanto puede conducirlos a pretender ser opresores también” (Freire, 1968, p 27). para que pueda surgir la pedagogía liberadora, primero los oprimidos deben reconocer su estado de esclavitud frente al sistema e ir en contra de la idea cosificadora que esta posee; Erradicar la cadena mental que aún nos esclaviza, para poder convertirnos convertirse en seres libres, responsables de sus nuestros actos, conscientes de nuestros saberes, sólo de esta forma podremos ser dueños de nuestra realidad

Manteniendo un enfoque pedagógico eurocéntrico y opresivo, hacemos que la sociedad sea un trozo de egoísmo envuelto en avaricia en comparación a las comunidades indígenas, que hasta el día de hoy siguen disfrutando de una riqueza inmensa en cultura y de un modo de vida que no atenta contra el medio ambiente. Aunque sus conocimientos

son pisoteados por el eurocentrismo, que consiste en pensar que Europa es la que ha producido mejores conocimientos; sin embargo, al ser investigados resultan, en algunos casos, hasta más eficaces que aquellos saberes científicos que llamamos “rigurosos”. No trato de deslegitimar los saberes científicos, trato de realzar y legitimar conocimientos ancestrales de nuestro país y nuestra cultura.

Mientras que en los pueblos originarios aprecian la naturaleza, aman y respetan la tierra, adoran al Apu y a la laguna; por el contrario, la supuesta “sociedad avanzada” depreda y contamina los recursos naturales, convirtiendo el valor de la naturaleza en precio, como la actual cotización del agua en Wall Street. Los banqueros pueden llegar a tal punto de cinismo, que no les importa el bienestar de algunos seres humanos, haciendo memoria; un expresidente peruano se refirió a los indígenas como ciudadanos que no conformaban la primera clase de la sociedad, de acuerdo con esa expresión; podemos inferir que solo les importa el bienestar económico de algunos sectores, en detrimento de la mayoría de nuestros pueblos.

Queda en evidencia que la gran “sociedad avanzada” sigue acumulando dinero dentro de bolsillos ya llenos, mientras empobrece a la mayoría de la población, privatiza recursos naturales que, en ningún momento la madre tierra les cedió... En esta sociedad aún somos esclavos y nos han hecho creer que ya no lo somos, fue y es la mejor estrategia de los opresores, de aquellos que lucran con el dolor y explotación del trabajador, plantear una idea de libertad ficticia, cuando a duras penas podemos sobrevivir, mientras algunas empresas transnacionales y los sectores de poder políticos y económicos del país se enriquecen corruptamente, destrozando nuestros recursos naturales y sin dejar ningún beneficio para las grandes poblaciones de nuestro país.

“Somos libres, seámoslo siempre...”, estas hermosas palabras del himno nacional del Perú; nos hacen imaginar personas gritando este coro a todo pulmón y repitiéndose a sí mismos hasta poder creérselas, pero ¿De qué libertad estamos hablando? Si cada vez estamos más atados al capital extranjero, nuestros derechos de acceder a una vivienda, salud y educación dignas son convertidos en privilegios restringidos para quiénes pueden pagarlos; nuestras ocupaciones se vuelven una tortura con un sueldo que a duras penas nos alcanza para comer, La libertad no aparece mágicamente por firmar un acta, no podemos concebirlas libres si los capitales extranjeros saquean nuestros recursos y deterioran nuestro hábitat; no podemos considerarnos libres cuando tenemos un trabajo depredador cuyo sueldo apenas nos alcanza para subsistir; no podemos creer en nuestra libertad si las riendas de nuestro futuro están en manos de políticos y empresarios corruptos que no reparten las grandes riquezas de nuestro país y crean miseria en la población mientras ellos se enriquecen

Para poder conseguir una verdadera libertad se tiene que llegar más allá de lo formal, tenemos que cambiar el pensamiento de competitividad y opresión al prójimo, la educación es indispensable para dar comienzo a este cambio de paradigma, cuyo objetivo sea un mejor futuro para todas y todos:

La esperanza se instala en ti en el momento en que el mañana no es inexorable; puede venir y puede no venir. En otras palabras, el mañana tiene que ser hecho por nosotros. Eso es lo que para mí fundamenta la esperanza como una necesidad ontológica (Freire, 2020).

Asumiendo las palabras del pedagogo Paulo Freire, nuestro rayo de esperanza es la educación, no se puede concebir la libertad sin ella, no se puede generar un cambio en el ser humano, ni dirigirnos a un

modo de vida comunitario sin la base esencial de una educación liberadora.

Educación ambiental

La tendencia de la realidad donde vivimos es la destructora, con poca conciencia natural, porque desde pequeños en la mayoría de las personas se les ha implantado la idea de estudiar y trabajar en un lugar que te dé dinero, y si logras obtener un gran poder político o económico, debes utilizarlo para conseguir más.

Esta idea egocéntrica debe ser totalmente eliminada, pues, para conseguir ser una persona pudiente no se necesita pisotear a los demás, mucho menos destruir nuestra naturaleza. Es de humanos destruir su propia habidad de vida, pero también es de humanos poder reparar y sanar todo lo que se ha destruido, porque en nuestras manos, en nuestras voces está la opción de amar y dar vida, como también la de odiar y destruir, tal vez suene utópico, pero sería muy interesante obtener una generación educada con amor, conciencia crítica y respeto por la vida.

Es necesario optar por una conciencia ambiental, pues cada vez tenemos más problemas con nuestra naturaleza. Si esto no cambia, probablemente desapareceremos junto a ella. Empecemos conociendo nuestros pueblos profundos, nuestra gente originaria, cultivemos el concepto de convivencia, de respeto al otro y, por supuesto, demos un giro decolonial a todo el pensamiento explotador. En nuestras manos y nuestras ideas está cambiar el futuro.

Conclusiones

Es necesario el incremento económico en el sector educación, proveer a todos los centros de enseñanza con la mejor tecnología, volver la educación un verdadero derecho y no dejar que se lucre con el sector educación, pues es una disciplina de formación humana.

Se debe eliminar la idea de que el estudiante no posee conocimientos y hacer de las clases una amena reciprocidad, también formar a los educadores en los conocimientos psicológico, filosófico y artístico.

Es necesaria la educación liberadora para poder enfrentar el eurocentrismo que trata de invisibilizar los conocimientos propios, y también concientizar al estudiante de todos los problemas ambientales, el progreso no consiste en destruir nuestro hábitat de vida.

Referencias bibliográficas

- Aguilar-Gordon, Floralba (2019). "Enfoques y perspectivas pedagógica y latinoamericanas". *Enfoques y perspectivas del pensamiento pedagógico latinoamericano*. Aguilar-Gordon, Floralba (coord.) pp. 79-119. Abya-Yala.
- Alonso, J. Esquisábel, I. (2018) *¿El cerebro nace o se hace? Genes y ambiente*. Bonallettera Alcompas.

Astete, Efraín (2015) *Noticias sobre educación*. Nuevo curso Arequipa.

_____ (2013) *Horacio vive*. Nuevo curso Arequipa.

Alberti G. Cotler J. (1972) *Aspectos sociales de la educación rural en el Perú*. Campodónico.

Bueno i Torrens D. (2019). *Neurociencia para educadores*. Octaedro.

Documentos regionales de la etnohistoria andina. N° 2 (1966). *Mesa redonda sobre el monologuismo quechua y aymara y la educación en el Perú*. Casa de la cultura del Perú.

Encinas José (2012). *Ideario pedagógico*. SUTEP.

Freire, P. (1968). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.

_____ (1992). *Pedagogía de la esperanza, un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.

_____ (2020). “La pedagogía de la esperanza, es un libro escrito con amor y rabia”. <https://www.bloghemia.com/2020/12/paulo-freire-la-pedagogia-de-la.html?m=1>

Hinkelammert F. J. (2017). *La vida o el capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Clacso.

Lora Cam, J.F.W. (2006). *Filosofía de la Educación, dos maestros: J.C. Mariátegui y J.A. Encinas*. Juan Gutemberg.

Lora Cam, J. Recéndez, M. (2009). *La universidad en la era del neoliberalismo*. Fondo editorial de la universidad de ciencias y humanidades.

Mariátegui, J.C. (1980) *Temas de educación*. Amauta.

Gonzáles, N. & et al (2009). “El estado y la burocracia de los organismos intermedios del sector educación: un acercamiento desde los funcionarios”. *El estado de la educación, estudios sobre políticas, programas y burocracias del sector*. Montero, C. & et al. (2009). pp. 163-211. Instituto de estudios peruanos.

Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro, por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz.

Palma, D. (1993). *La construcción de Prometeo, educación para una democracia latinoamericana*. Tarea asociación de publicaciones educativas.

Piscoya, Luis A. (1993). *Metapedagogía: Un enfoque epistemológico de la tecnología educativa*. Episteme.

_____ (2011). *¿A dónde nos llevan nuestras universidades?* Fondo editorial.

Quevedo, M. (2018). *El cerebro inconsciente, los automatismos de nuestra mente*. Bonallettera alcompas.

Tapia, Bersabeth (2014). *Educación y creatividad*. Deán Valdivia.

Valcarcel, C. (1961). *Historia de la educación incaica*. UNMSM.

Viale, E. (2020). “Por qué el agua no puede ser tomada como una mercancía”. <https://www.perfil.com/noticias/ecologia/el-agua-no-puede-ser-tomada-como-una-mercancia.phtml>

Expansión (s/f.). “Perú-gasto público en educación”. <https://datosmacro.expansion.com/estado/gasto/educacion/peru>

[#:~:text=Esta%20cifra%20supone%20que%20el,que%20ocupa%20el%20puesto%2045.](#)

Expansión (s/f.). “Perú-tasa de alfabetización”.
<https://datosmacro.expansion.com/demografia/tasa-alfabetizacion/peru#:~:text=Seg%C3%BAn%20los%20C3%BAItimos%20datos%20publicados,es%20del%2091%2C7%25>.

ENSAYO 6

CRÍTICA DE LA RAZÓN ECONÓMICA PERUANA

Ayrton Armando Trelles Castro

Barro Pensativo. CEIHCS

atrellesc@unsa.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-7389-0695>

“Es más fácil desintegrar un átomo que un prejuicio”

Albert Einstein

Introducción: ¿Quién es el otro en la economía peruana?

El ser humano es el ser supremo para el ser humano, nos decía el joven Marx cuando contrastaba las lecciones de Hegel y Feuerbach entorno a la filosofía. La expresión utilizada por el famoso autor deseaba demostrar que ninguna religión, modelo económico, modo de producción, teoría, etcétera, debería ponerse por sobre la vida humana. De lo contrario, las consecuencias serían nefastas, porque cualquier creación de la humanidad podría volverse en contra, siempre y cuando dejase de ser medio para convertirse en un fin.

Algo similar ocurre con el problema económico en el Perú. Nuestro país, insertado en la globalización, ha puesto al servicio del sistema la vida del pueblo peruano, y coloca sus recursos naturales en bandeja de plata a las empresas extractivas que, en muchos casos, depredan la diversidad biológica del país. En resumidas cuentas, vivimos

El objetivo del ensayo es interpelar la realidad a través de la Economía Política. Y en ese afán, nos posicionamos desde las masas oprimidas y silenciadas, o sea, desde las víctimas del sistema. A esta postura la denominamos “el otro”, es decir, aquello que está invisibilizado, ya que constituye la cara oculta de la opulencia. Para identificar al Otro en la economía peruana es necesario hacer un balance histórico, en el que encontramos como víctima de las relaciones de dominio y explotación, en primer lugar, a nuestros Pueblos Originarios, y en segundo lugar a las personas pauperizadas, que son la masa denominada como trabajadores informales (ambulantes, subempleados, etc.).

Es desde el Otro la postura desde donde generamos la interpelación de la racionalidad económica peruana, dándonos cuenta que la pretensión política de la economía peruana no es inclusiva, sino que ha generado condiciones de desigualdad, excluyendo de su visión del mundo otras formas de vida. No podemos olvidar que en el Perú existen comunidades de tradición milenaria, donde las relaciones humanas son concebidas por sobre las mercantiles en sí mismas. En ese sentido, este escrito forma parte de saberes periféricos, interpretados a partir de las condiciones materiales en un lugar determinado de la historia y del planeta, con el objetivo de reflexionar críticamente, tratando de aclarar las ideas y propuestas que puedan contribuir a crear un lugar mejor y más inclusivo, el cual pueda contar con las condiciones necesarias para una vida digna en comunidad y armonía.

El esquema armado para exponer nuestro punto de vista consta de 4 ejes y sigue el siguiente orden, en primer lugar, abordamos la situación actual, para eso hacemos un recuento del Perú en el

neoliberalismo. En segundo lugar, nos centramos en el aspecto del desarrollo y subdesarrollo, haciendo hincapié en el paradigma del “crecientismo”. En tercer lugar, pasamos a buscar tematizar la vida comunitaria de nuestros pueblos. En cuarto lugar, avanzamos a un plano más global, poniendo en tela de juicio la visión que tenemos sobre nuestra realidad, tratando de superar la postura moderna y eurocéntrica que arrastramos. Finalmente, se plantea un giro hacia una razón económica que esté en función de la vida humana.

El Perú neoliberal

El neoliberalismo en Perú puede ser considerado como: la política-económica que persigue “la mínima intervención del Estado en la economía, la privatización de los servicios públicos y la reducción de impuestos a los más ricos” (Araujo-Frias, 2021, párr. 2). De igual manera, debemos señalar que el debate en torno al concepto del término neoliberalismo, no está acabado y existen diferentes corrientes que se desprenden de las posturas que sus teóricos realizaron, a partir de la relación con la teoría neoclásica de la economía.

Los Grupo de Poder Económico (GPE) en el Perú son los que más se han beneficiado de la política económica neoliberal, que a partir de un proceso de transformación cultural ha vuelto hegemónica su forma de ver la realidad. En el Perú la transformación de las relaciones que propone el neoliberalismo, contó con el apoyo de quienes generaron, a través del Estado, las condiciones óptimas para que el modelo impere. Desde que fue implantado, podemos hacer balance de las consecuencias que generó, entrando en una controversial discusión en torno al carácter de la economía peruana, cuyo principal matiz es el afán político de una élite privilegiada, que tiene la suficiente riqueza y poder para hacer prevalecer una agenda política *ad hoc*, impuesta

Crítica de la razón económica peruana / Ayrton Armando Trelles Castro
usualmente, desde afuera de las fronteras del país, por empresas transnacionales y grandes actores del poder económico global.

Resulta que el pensamiento neoliberal es la expresión de un tipo de pretensión cuyo fundamento no genera la posibilidad de inclusión de los peruanos, que conviven con una forma de vida sin las ventajas que brindaría una economía al servicio de sus necesidades. El fundamento del sistema no es visible a simple vista, pero sus consecuencias son el espejo en el que su verdadera forma se puede apreciar. El ejemplo lo da la cantidad de personas que día a día viven para alcanzar un salario de subsistencia, más no el suficiente sueldo con el que puedan cubrir sus necesidades y alcanzar una vida digna. La informalidad laboral, durante la pandemia, alcanzó un “78,1% en julio 2020-junio 2021” (IPE, 2021, párr. 6). Por otro lado, también podemos apreciar el fundamento del sistema, en su proceso de globalización, cuando notamos la exclusión a nuestros pueblos originarios, relegando su forma de vida o imponiendo por la fuerza su proyecto de explotación de la naturaleza, a través de las actividades extractivas, que contribuyen a la expansión del capital globalizado en su afán de expansión constante.

El inicio

La etapa neoliberal de la historia del país inicia con las reformas del expresidente Fujimori, y según la opinión de los que defienden este sistema, es el autor del éxito económico que logró combatir los problemas heredados del gobierno anterior. Lo mencionado, en resumidas cuentas, constituye una imprecisión, pues como demuestra Feliz Jiménez (2001), prácticamente con esas reformas el país quedó relegado a ser una economía primario-exportadora, es decir, pasamos a constituir una economía *reprimarizadora* y *desindustrializante* (p. 146), además que el crecimiento económico fue por causas externas y no por

las políticas que tomó el gobierno. De tal manera que aquellas medidas terminaron contribuyendo al beneficio, principalmente, de los allegados al poder y sus lobbies; y políticamente, el gobierno logró desarticular las organizaciones sindicales o de carácter clasista, pudiendo tener el campo libre para reformas laborales, que acabaron por vulnerar los derechos de los trabajadores, o creando las condiciones para hacerlo. Tenemos que precisar que, durante ese periodo político, el régimen utilizó la bandera de lucha contra el terrorismo con el fin de perseguir a las organizaciones contrarias a los intereses de los grupos plutócratas.

Las potencias neoliberales, sobre todo la política exterior de Estados Unidos, sacó partido de las recetas que indicaban cómo construir una Nación desarrollada. Según sostiene Isaac Brutón (2018): en América latina la situación fue de sometimiento total a los puntos establecidos por el Consenso de Washington (1989) (pp. 20-21) y la fácil apertura de los países hacia las instituciones internacionales, tales como el fondo Monetario Internacional (FMI). Esta institución jugaría un papel importante en nuestro país durante el gobierno de Fujimori, como cuenta Cynthia McClintock y Fabián Vallas (2005, p. 164), el expresidente de la mano de Hernando de Soto y su hermano, fueron intermediarios para que pudiese conocer al director general del FMI, Michel Camdessus y al presidente del Banco Mundial, Enrique Iglesias. Luego “el mensaje fue claro: Perú implementaría un programa de liberalización inmediato y total” también conocido como paquetazo.

José de Echave (2011) señala otra consecuencia de la aplicación de las reformas nombradas, durante esos años, se produjo un aumento de la proporción de territorio explotado por las empresas extractivas, acentuando así el carácter antiecológico del sistema, agravando los conflictos socio-ambientales. Sostiene que en 1993 la actividad minera se expandió 4 veces más que en todo el siglo XX (p. 237).

El asalto de los intereses plutocrático que el gobierno de Fujimori impulsó, fueron legitimados posteriormente en la Constitución Política del Perú en 1993 (C-93). Como precisa Eduardo Recoba (2020), la C-93 permite el saqueo de los recursos naturales, y contrariamente a lo que sus defensores pregonan, no ha generado el libre mercado entendido como la competencia donde todos salen beneficiados, más bien, generó monopolios y oligopolios (párr. 28).

Por eso, como el carácter de la economía peruana es reprimarizador y desindustrializante, el empleo individual ha llegado a ser el 37.45 % de la Población Económicamente Activa (PEA 2018) (Alarcón, 2020). Por lo que podemos decir que la transformación neoliberal ha contribuido a la desregulación del mercado del trabajo, dando paso a las subcontrataciones generadas por las contrataciones de las llamadas Services (pp. 49-50). Esto en sí mismo constituye la precariedad laboral del trabajador peruano, cuestión que quedó desnudada en la pandemia del Covid-19, ya que la situación del ciudadano promedio es la de vivir en una economía de “libre mercado” trabajando sólo para prolongar su sub-existencia, pues el sueldo que se percibe en el circuito informal es menor en promedio a la remuneración mínima-vital (RMV) que ronda los 930 soles mensuales (p. 52).

De ahí que al evaluar las medidas a las que el régimen fujimorista sometió al Perú, se percibe que el recetario neoliberal dejó al país peor de lo que estaba, porque contribuyó a generar “un modelo de crecimiento primario exportador altamente dependiente del capital externo, más vulnerable a los shocks (extranjeros), y contrario al desarrollo económico y social del país” (Jiménez, 2010, p. 155). Además de estar a merced de lo que ocurra en el exterior, la plutocracia peruana se ha encargado de perpetuar esta situación, porque su programa político no ha buscado fomentar un país inclusivo, al contrario, la

sospecha es que las desigualdades aumentaron y los Grupos de Poder Económico del país ahora son los dueños de la salud, los seguros, la educación y hasta de la política, porque financian a congresistas, partidos políticos y campañas presidenciales (Durand, 2017, p. 281).

El neoliberalismo como forma de vida

El objetivo de lo expuesto, es acercarnos a la explicación de lo que la economía peruana ha pasado a raíz del proceso político previo a su transformación económica, la misma que después es justificada de diversas maneras para que aparezca legítima e inclusive justa. A eso lo denominamos normalización. Una persona cualquiera está resignada a vivir bajo esas condiciones, porque, según la expresión, el sistema no sólo crea un tipo de mercancía (objeto) acorde a su producción, crea de paso a un tipo de ser humano (sujeto) que se amolda a esa forma de vida.

La civilización moderna, que impulsó al sistema capitalista, hace notar como normal una situación en la que el ser humano considere “natural” que su vida se supedita al mercado y se enfrente a esas consecuencias de forma individual. Los resultados se aprecian en lo que actualmente vivimos. Karl Polanyi (2003) caracteriza esto como una sociedad de mercado, donde el ser humano es para la economía y no la economía para el ser humano. Esta afirmación se corresponde con la sentencia de Marx (1973) sobre el comportamiento del capital frente al ser humano y la naturaleza, es decir, los destruye, porque se erige ante nosotros como una deidad, a la que debemos resignarnos y someternos.

Vemos pues que la vida del ser humano se ve sujeta a la racionalidad que guía al capital, es decir, a lo que sustenta la forma en cómo actúa la civilización y/o el sistema, de esta manera es tomado como propio todo aquel argumento que ampara el tipo de práctica que

desarrolla el capital. En el caso que mencionamos, vivimos bajo una racionalidad instrumental, que significa buscar fines y medios para un determinado objetivo, para alcanzar un fin deben utilizarse unos medios mínimos, ejemplo: menos costos más beneficio. Es la idea que subyace en las obras de los teóricos del capitalismo, como Willians S. Jevons, Carl Menger, Eugen Bóhm-Bawerk, León Walras y Vilfredo Pareto, L. von Mises, F. Hayek. En sus argumentaciones o en sus propuestas conceptuales, no son tenidos en cuenta aspectos generales como la defensa de la patria, la dignidad humana, etc., porque no contribuyen al aumento de las ganancias (Hinkelammert, 2017, p. 191).

Según nuestra lectura, al aplicarse el recetario neoliberal en el Perú, en realidad lo que se ha buscado es totalizar el mercado, pero no para que el ser humano viva plenamente, sino para crear una sociedad servil al mercado, denominada como *sociedad de mercado*... Y para realizar esta sociedad, como ha dicho la canciller alemana Ángela Merkel, se necesita una democracia conforme al mercado (Hinkelammert, 2014, p. 214), por lo que, en razón a esto, las instituciones democráticas mantienen intacta su estructura, usualmente constituida por la división de poderes, pero sin embargo se encuentra vaciada de contenido democrático, porque no logra democratizar la sociedad, ya que priman los intereses de minorías (Grupos de Poder Económico) sobre la soberanía popular. Lo mencionado es muy notorio en las democracias que consideramos modelos a seguir (las de EEUU y de Europa), las mismas que están generando este totalitarismo de mercado “que en última instancia implica la abolición de los correspondientes derechos humanos económicos-sociales” (Hinkelammert, 2019, p. 15).

Para Achile Mbembe (2017) la prueba de esto está en que para la racionalidad mercantilista el mundo es un mercado ilimitado, un espacio de libre competencia y libre circulación, ya que la idea moderna

de democracia liberal es inseparable del proyecto comercial de la globalización (p. 80). Son palabras que confirman la confesión del economista John Kenneth Galbraith cuando decía que la globalización “es el nombre que nosotros le damos a la penetración de las transnacionales [principalmente norte] americanas en otros mercados” (referenciado por Borón y Teotonio, p. 12).

La civilización moderna-capitalista es nociva

Todo esto podría incluso parecernos inofensivo, a menos que veamos a una escala mayor para darnos cuenta de por qué nos resulta nocivo. Como diría Juan Bautista Segales (2019), 1) cuando las mercancías que circulan en el mundo globalizado son consumidas por nosotros en realidad estamos subjetivando relaciones de dominio y explotación, 2) esas relaciones de dominio y explotación tienen sustento en una forma de civilización que la modernidad ha generado, y 3) el sustento teórico de la civilización moderna, en pensadores como Lock, Kant, Hegel, sólo considera como ser humano al hombre-blanco-propietario-europeo (Bernal, 1993). Eso quiere decir que al asumir como propia la civilización actual e imitar todo de ella, no estamos civilizándonos, estamos contribuyendo a nuestra propia negación, pues el mundo actual se ha concebido sin nosotros, pero nosotros constituimos la parte oculta.

La realización del primer mundo deviene en nuestra desrealización; al subjetivar su producción también asimilamos la forma de vida que con esos productos importamos, y como el sistema ha sido pensado para hacer notar como lo más acabado y avanzado de la humanidad exclusivamente a los países capitalistas-anglo-sajones, nosotros no sólo nos pensamos como periféricos sino también nos concebimos incapaces de desarrollarnos a menos que lo hagamos como esos países lo hicieron.

Aquí vemos otro problema, porque se considera que esos países se desarrollaron siguiendo una determinada manera de hacer las cosas: sin proteger sus mercados y permitiendo la penetración de capitales extranjeros, como también privatizando todos los servicios. Sin embargo, en realidad, su preponderancia económica ha seguido otro camino. Esa imitación de lo que no pasó pero que es tomado como cierto, parece ser la reproducción de lo que los criollos independentistas aplicaron cuando nuestros países se emanciparon y devinieron en Repúblicas; todos ellos compartían la idea de que lo no-europeo era lo bárbaro y debía eliminarse, ya que formaba parte del atraso económico-cultural de las nacientes Naciones. Motivo por el que despreciaron, en la mayoría de los casos, a nuestros Pueblos Originarios (PO), al mismo tiempo que mantuvieron relaciones de dominio y explotación similares a las del tiempo de dominio colonial.

El desarrollo y subdesarrollo y el actual paradigma del crecientismo

El capitalismo debe comprenderse en relación con la modernidad, porque la modernidad es el presupuesto del capitalismo. El origen de este sistema no solo está en la transición del sistema feudal-europeo al modo de producción actual, sino que engloba la colonización y la explotación de las riquezas obtenidas en esas circunstancias. Lo cual quiere decir que, en la civilización moderna, para que un país pudiese ser desarrollado, debió subdesarrollar a otros.

Sucede que cuando se intentó justificar la invasión a los territorios “descubiertos” por Europa, el primer debate de la modernidad es el que se dio entre los que defendían la humanidad de los habitantes de esos territorios y aquellos que buscaban “civilizarlos”, el debate en cuestión fue la discusión entre Bartolomé de las Casas y

Ginés de Sepúlveda (Dussel, 1998). Lo que se buscaba con la polémica, era ver si la invasión y mascare a las civilizaciones conquistadas, era legítima o no. Es así como se inaugura nuestra historia de dominio del sometimiento y saqueo extranjero, situándonos en la periferia del mundo, y despreciando lo que las civilizaciones anteriores a la invasión produjeron, porque en el debate nombrado, quedó claro que no éramos humanos, así como lo eran los invasores.

La invasión a América fue vista como un proceso más de conquista, hasta que poco a poco tomó fuerza y autoconciencia, pudiendo generar la visión que explicara el proceso civilizatorio moderno y esa visión es la que tenemos actualmente, incluyendo, la concepción que se maneja sobre lo que significa progreso, desarrollo y subdesarrollo.

Sobre el desarrollo

La concepción de desarrollo se forjó durante la época del romanticismo alemán, porque, como indica Martín Bernal (1993), pensar el futuro como una fase superior al pasado y el presente, es un invento cuya pretensión era hacer creer que los países occidentales constituían lo más avanzado de la civilización, disputando ese título con las otras regiones del mundo, que ante los modernos aparecían como bárbaras o, como ahora nos hemos acostumbrado a denominar: no desarrolladas. “El desarrollo es entonces un imperativo de carácter ontológico que presupone una clasificación antropológica que establece las fronteras de lo humano” (Rafael Bautista, 2017, p.26), demarcando quién es superior (desarrollado) y quién inferior (subdesarrollado).

A partir de la idea de progreso, originada en la modernidad, se intenta hacer todo lo posible para desarrollar América Latina y el Perú, buscan repetir el proceso a imagen y semejanza de lo ocurrido en los

países desarrollados, tratando de atravesar las etapas que creemos que ellos pasaron, es decir, pretendemos poner en práctica la visión idealizada del proceso civilizatorio que dio origen a la modernidad y al capital. Y por eso se piensa seguir esos pasos, aunque la historia económica demuestra lo contrario, por ejemplo, contrariamente a lo que nos enseñan, no fue el automatismo del mercado (el libre mercado) el factor decisivo en los procesos de desarrollo de los países centrales, más bien fue el proteccionismo el que dio auge a los países que comenzaron la industrialización. En ese proceso, el saqueo de los recursos de las periferias ayudó a alimentar sus industrias.

Los ejemplos más recientes de desarrollo económico, como son los países del sudeste asiático, también son tomados como referentes por quienes idealizan el proceso de desarrollo del denominado primer mundo, porque supuestamente ahí el Estado intervino menos, etcétera. Lo mencionado suele ser desmentido por diversos intelectuales, más allá de la posición política que tenga, uno de ellos es el expresidente Francisco Sagasti, él sostenía que esos países del sudeste asiático, sí tuvieron una fuerte actividad Estatal al momento de mejorar sus economías (1999, p. 13). Esto nos hace ver el idealismo de las clases dominantes, que exageran las virtudes del “libre mercado”. Creyendo, además, que el crecimiento económico es sinónimo de equidad. Por más equivocadas que sean estas ideas, al fin y al cabo, se transforman en sentido común, y logran, de alguna manera, ser la base sobre la cual construyen su forma de actuar quienes buscan un desarrollo a imagen y semejanza de la idea idealizada que sobre éste tienen.

Consideramos que es importante darnos cuenta que cuando nos pensamos como nos pensaron, no podremos ir más allá de la situación en la que nos encontramos, el ejemplo que da Alain Touraine es muy ilustrativo, nos dice que el siglo xx fue estudiado con categorías del siglo

xix, en cuya visión nunca aparecíamos (Bautista Segales, 2014, p. 83). Ocurre lo mismo con el concepto de tercer mundo, que fue inventado por el demógrafo Sauvy, quien extrajo la idea del “tercer estado” (*le tiers État*), el cual jugó un rol importante en la revolución francesa de 1789. Sauvy utilizó esa referencia para denominar así a los países no occidentalizados (Borón y Dos Santos, 2015), entendiendo como no “occidentalizados” a los países que debían pasar el proceso de imitación de la historia y experiencias occidentales, incluso su forma de vida, para poder desarrollarse tal como occidente lo hizo.

Cuando asumimos que constituimos la parte menos avanzada de la humanidad, bajo esa manera de pensar, siempre vamos a suponer que estamos a la cola del mundo. Esto se hace problemático y grave en el momento en que percibimos que nuestras raíces-históricas se desvinculan de aquello a lo que estamos empeñados en seguir, es decir, que vemos nuestra historia y herencia cultural como alejadas del desarrollo del mundo moderno; de esta manera es como terminamos por despreciar el legado económico, político y cultural de nuestro pasado y de quienes mantienen esas formas de vida en el presente. Por eso, cuando actuamos así, ante nosotros se erige la montaña de prejuicios que hasta la fecha han fragmentado nuestro *espíritu*, debilitando todo intento por asumirnos ante nosotros mismos como herederos de una historia que sigue viva y puede ser una opción ante la crisis ecológica y civilizacional. Sin embargo, se prefiere ir despreciando el legado de nuestros pueblos que tienen una cosmovisión armoniosa con la naturaleza, y que, como decíamos, pueden concebirse como una esperanza de la humanidad frente al colapso ecológico y civilizacional que acontece.

Sobre el subdesarrollo

América Latina ha devenido en la otra cara de la modernidad y del capitalismo. De ahí que cuando queremos comprender nuestro país no nos es posible, porque al momento de pensarlo lo hacemos a través de la falacia desarrollista, que intenta hacernos creer que debemos atravesar una etapa lineal y semejante a la que el “mundo desarrollado” pasó. Las consecuencias son totalmente negativas para nosotros mismos, pues suponemos que la razón por la que aún nos mantenemos sujetos a los designios de las potencias, se debe a la falta de aplicación de las recetas importadas por los países “desarrollados”. Como decía André Gunder Frank en *Capitalismo y subdesarrollo*: “América Latina es atrasada y subdesarrollada no a causa de la ausencia de estructuras y procesos capitalistas sino precisamente debido a la presencia del capitalismo” (Borón y Dos Santos, 2015, p. 6).

El Perú pensado como “subdesarrollado”, se sumerge en la vorágine de las consecuencias que trae consigo suponer que los problemas de nuestra economía, primario-exportadora, están relacionados al atraso que representó haber sido colonia de España y no de Inglaterra. Es muy conocido ese razonamiento, en él existe la siguiente explicación: si nos hubiera conquistado Inglaterra estaríamos como Estados Unidos de América (EEUU), país que durante la tercera fase de la modernidad obtuvo la supremacía geopolítica del mundo (sólo disputada por el bloque socialista, durante un tiempo). Es decir, el peruano acepta la colonización, pero sólo se lamenta que no fueron los anglosajones quienes dominaron estos pueblos. Para ellos el capitalismo inglés representa el sueño reminiscente de un pasado que pudo ser y no fue. Se olvidan de lo que Inglaterra les hizo a pueblos como el indio o el tasmano, el primero durante mucho tiempo vivió la colonización inglesa, obteniendo de ella nada más que las desigualdades abismales; de similar

forma con el pueblo de Tasmania, exterminado por el colonialismo inglés. Y si el ejemplo es el vecino país de Norte América, no es posible olvidarnos la cacería que le hicieron a los indígenas, en la que fueron expoliados de sus sagradas tierras y relegados del mundo gringo. Lo que sucede en realidad es que aún mantenemos el complejo servil. Es como si el peruano que levantó la cerviz la hubiera vuelto a bajar.

El crecientismo

Lopez Soria (2019), sabe bien que ese afán por maquillar el subdesarrollo, durante todo este tiempo ha sido representado por la figura del crecimiento económico, además que simultáneamente reduce el problema del desarrollo al aumento de la tasa de ganancia. Esto quiere decir que el afán desarrollista quiere hacernos creer que si hay más crecimiento económico todo se va a resolver (p. 132). A esa reducción él la denomina “crecientismo”. Al fin y al cabo, esto no sería más que la consecuencia a la que nos ha llevado la cosmovisión occidental y la globalización. En resumidas cuentas, continuamos con el problema de ser 1) periféricos, reproducimos 2) la exclusión cognoscitiva, normativa y práctica a nuestros Pueblos Originarios, mantenemos 3) la desigualdad, la explotación y la pobreza, seguimos con 4) el problema del racismo, 5) aumenta la destrucción del planeta, mantenemos vigente 6) el problema de forzar a que entremos a una visión de la historia denominada universal pero que sólo representa la visión eurocéntrica de lo que ocurre (pp. 115-116).

Tematizar la vida comunitaria de nuestros pueblos

Nos dice Augusto Salazar Bondy, que los pensadores de la ilustración europea criticaban su época a través de las noticias que les llegaban de estos lares, por ejemplo T. Moro, Campanella y Bacon, tomaban como fuente de sus elucubraciones las noticias que (recibían)

Crítica de la razón económica peruana / Ayrton Armando Trelles Castro
de nuestro hemisferio (Trelles, 2021, párr. 13), ya que “miles de años atrás en este territorio había germinado la idea de la comunidad solidaria” (Salazar, 1973, p. 132). Y esos criterios de orientación son los que las élites han excluido de nuestro imaginario porque están formados a imagen y semejanza de lo que el sistema-mundial intenta justificar, para reproducir el mundo tal como lo vemos, después de este no hay otra cosa, según ellos.

Stefano Varese (2021) reflexiona sobre nuestros Pueblos Originarios y los fundamentos de su Economía Política, viendo que la concepción que hay sobre la tierra, vista como madre, es incompatible a la visión modernizadora, donde la sacralidad del cosmos (pacha) es remplazada por la sacralidad del dios-dinero. Como consecuencia de esta cosmovisión, nuestros PO no tienen la misma lógica de dominio y explotación que en el mundo globalizado vemos, ya que la tierra aún es concebida como sujeto, y ésta brinda un valor de uso (p. 53), predominantemente sobre el valor de cambio, que como se dio cuenta Polanyi y Marx, es lo que actualmente predomina sobre el valor de uso en las relaciones de producción modernas. Por eso Varese propone que comencemos a tematizar un tipo de economía diferente, basada en la cultura económica del valor de uso, como actualmente aún mantienen las comunidades de nuestros pueblos.

Los argumentos mencionados coinciden con las reflexiones de Josep Estermann (1998), quién señala que, en el contexto andino, de nuestros PO, la experiencia de vida es sobre todo colectiva, es decir, trans-individual (p. 83). Y la realidad aparece de forma diferente a lo que busca realizar el neoliberalismo con su lógica mercantilista, porque para nuestros PO si se vende algo no se hace para agotar todo el producto, siempre se reserva una parte para las eventualidades, lo cual está en relación con la así denominada “lógica del corazón”, que es algo no

comprendido por el capitalismo, encontrando en muchos casos lo que llaman una resistencia irracional (p. 115).

Lo que mencionamos está en función de hacer notar, desde una perspectiva des-mitificante, lo ocurrido al sistema capitalista y su horizonte civilizatorio, la modernidad. El capitalismo, para generar su actual práctica fundó sus ideas en lo que podríamos considerar mitos, por ejemplo “el contrato social” entre individuos aislados, o la mano invisible que “regula el mercado”. Estas metáforas constituyen para algunos hechos concretos, porque ven al ser humano desvinculado de la comunidad política, al atomizarlo en su imaginación también lo enajenan de los vínculos con los semejantes, dando paso a lo que actualmente vemos que es exaltado, es decir, la individualidad por sí misma, sin considerar que el ser humano se individualiza en sociedad y no al revés, en otras palabras, los individuos no conforman la comunidad política, más bien, la comunidad política desintegrada es de la que nace la sociedad. De igual forma pasa con la mano invisible, que en la obra de Adam Smith aparece pocas veces, y que en nuestro tiempo es tomada como fundamento de la vida moderna, “ni los contemporáneos de Smith ni los estudiosos de su pensamiento hasta mediados del siglo XX prestaron atención alguna al tema de la mano invisible” (Cruz, 2014, párr. 3). Sucede, pues, que la teorización de esa metáfora la realizó George Stigler, él en 1952 publicó un escrito en torno a la división del trabajo, “donde reconstruía las ideas de Smith, que luego serían tomadas por Arrow y Debreu tras desarrollar su teoría axiomática general del equilibrio económico, dándole el derecho a la teoría moderna a ser vista, así como la coronación del diseño cultural smithiano” (Cruz, 2014, párr. 3).

El capitalismo tematizó la idea del ser egoísta a partir de una noción teológica en la que el ser humano es esencialmente malvado y

egoísta; esto sirvió para sostener el argumento según el cual las personas buscan su beneficio individual y que así, persiguiendo el interés propio, se debería llegar a obtener el interés general. Esto puede ser válido para un tipo de práctica económica, la misma que elevó a un grado primordial al lucro y al mercado, es lo que describíamos como la transformación del ser humano en medio y no fin de la economía. Ante la defensa del individuo egoísta, se crea el mito en el que aparece una parte de la historia (siglos XVII-XIX) como el paraíso del liberalismo, donde el Estado era mínimo y la acción del mercado equilibraba la sociedad. Tal idea es desmontada por Helena Rosemblatt (2020), quien, analizando las teorías liberales, demuestra que aquella época clásica nunca existió y que el concepto de liberalismo no fue único ni consensuado, ni que tampoco estuviera ligado a la idea de minimizar el Estado y buscar el libre mercado.

En otras palabras, contrastamos el criterio principal del desarrollo-moderno-capitalista que excluye la concepción que nuestros Pueblos Originarios tienen sobre la naturaleza. Para nuestros Pueblos Originarios la tierra es la madre del ser humano, sin embargo, la visión moderna concibe a la naturaleza como un objeto al que puede explotársele infinitamente, debido a que desde “Galileo, Newton y el círculo de Viena, la física es el modelo de toda ciencia: la ciencia de lo “no vivo”, de lo “inorgánico”. Pese a que los amautas peruanos diferenciaban fuerzas físicas (kallpa) de las biológicas (kamaqen), en el pensamiento andino es imposible hablar de una *physis* en el sentido griego, la pacha es el origen de la vida” (Alonso Castillo, 2020, p. 25).

Cuando empezamos a percibir esos contrastes podemos abriarnos al mundo de la vida más allá de la situación en la que nos encontramos, lo cual nos conduce a hallar las ideas con las que se puede

afinar la crítica de un sistema que destruye las dos fuentes de vida: el trabajo humano y la naturaleza.

Nos urge ir tematizando una economía para la vida, donde el fin sea el aumento de ésta y no su destrucción. Hemos visto que el problema arrastrado desde la conquista a nuestros pueblos hasta la fundación de la república, prejuicios sobre nuestra historia y legado cultural, reproduciendo, como buenos discípulos, las ideas pertinentes a nuestro propio atraso y negación. Visibilizando esos prejuicios, percibimos que cuando el capitalismo tematizaba su praxis, sostenía la importancia de la defensa de propiedad privada funcional al mercado total, donde el ser humano ha devenido en un ser humillado y explotado persiguiéndose, en ese proceso, el afán de lucro a partir de la explotación, tanto de la naturaleza como del ser humano. Quizá pueda hacerse un ajuste de cuentas, considerando, para eso, que es necesario defender la dignidad del sujeto que puede ser individuo en comunidad, por eso necesitamos la defensa de la “propiedad privada de lo que es común”, como la producción social, con el fin de poner al servicio de los que se ven en desventaja en este sistema, porque actualmente, como vimos con la pandemia, “unos pocos se han apropiado con propiedad privada de lo que es común” (Dussel, 2013, p. 302).

Superar la visión moderna y eurocéntrica

Se ha querido sostener que una de las críticas más profunda al capitalismo está en la concepción que tienen nuestros pueblos, no porque sean buenos por naturaleza, ni tampoco por un sentimiento de falsa piedad, sino porque en el capitalismo y la modernidad el mayor quiebre que existe es el del ser humano con la naturaleza, por eso, para Marx (1970), lo que prefigura al capital es la transformación de la tierra, y para Mariátegui (1993), el problema de la tierra es el problema

Crítica de la razón económica peruana / Ayrton Armando Trelles Castro
económico del Perú. O sea, hay una idea universal en esa concepción, porque el capital donde ha llegado ha transformado las relaciones de producción a su imagen y semejanza, y para hacerlo, necesitó irrumpir con su criterio de separar al ser humano de la tierra y poder, de esta manera, crear el mercado interconectado que vemos en la actualidad.

Karl Polanyi (2003), como mencionamos párrafos más arriba, sostiene que el logro de la civilización moderna y la gran transformación que dio el capital, fue la creación de una sociedad que sea para el mercado, porque antes, lo común era que el mercado esté al servicio de la sociedad. En nuestra actualidad se podría decir que el mundo está al revés... los pueblos y las políticas de los países, sobre todo las de los menos desarrollados, se encuentran al servicio de un mercado que sólo ha traído miserias y contaminación a nuestras Tierras.

El mundo, ciertamente, está de cabeza y la realidad que reproducimos, cada vez que el capital se transforma en nuestra forma de vida, es la de una realidad patas arriba, pero, ¿por qué no la podemos identificar así? Porque el capital está fetichizado, y esto ha ocurrido a lo largo de la historia y es su producto, la ontologización correspondiente a este sistema, es por lo tanto, una ontología del encubrimiento, cuya fundación no está en otro lugar más que en lo que aconteció a América (y el denominado tercer mundo), cuyo nombre es un encubrimiento, porque hasta lo que nos podría parecer más inocente en este sistema mundial, como decir que fuimos descubiertos, es en sí mismo un acto de negación total a nuestra historia, Eduardo Galeano irónicamente mencionaba que no era posible hablar del descubrimiento porque antes ya habían seres humanos en estos territorios, ¿por qué no podríamos decir que nuestros pueblos descubrieron a los invasores? Es que la historia universal no es universal, sino es la pretensión de universalizar la vida y la cosmovisión de una región del mundo, pero ni siquiera eso

sería cierto, porque la idea con la cual Europa se ilustró y generó, posteriormente, su vínculo histórico, ha sido también un encubrimiento de los aportes que recogieron de los pueblos africanos y asiáticos (Bernal, 1993).

Por esa razón, entender las relaciones económicas de nuestro tiempo, es una labor de desfetichizar su Economía Política, donde se encuentran condensados aquellos presupuestos teóricos, y esos presupuestos están amparados en mitos, y éstos, al fin y al cabo, han buscado legitimar una forma de vida donde el criterio guía es el aumento de la tasa de ganancia. De ello se desprende la idea de progreso, y cuyo horizonte no es otra cosa que la modernidad, que ha roto con la historia o está reñida con la memoria histórica, a partir de ella, son juzgados nuestros pueblos y cualquier estilo de vida que no busque imitar la forma de vida ~~actual~~—impuesta por el occidentalismo europeo; lo cual está acompañado con una antropología pertinente a estas pretensiones, y la esencia de esa antropología es un ser humano visto como medio para la producción.

El capital, pues, echa mano de esa forma de ver al ser humano para poder arrancar de él su capacidad creadora, absorberle el valor que es capaz de crear a partir de la nada, y de esta manera dar vida a sus creaciones con la constante absorción de la vida humana, por eso lo ilustramos de esta manera: la acción del capital es hacer propiedad privada ~~de~~ los productos del trabajo ajeno (Marx, 1970a). Las mercancías son la objetivación de la vida humana, el valor de la mercancía es precisamente, el trabajo humano. Las leyes del mercado pueden ponerle precio al trabajo y, de esta manera, hacer de éste una mercancía más, que como cualquier otro *commodity* es insertado a las leyes del mercado; pero el trabajo humano no es un objeto cualquiera, nace de una corporalidad que, si no come, no vive, y si apenas subsiste, tiene una

existencia dolorosa. El trabajo, en ese sentido, se convierte en una tortura. Lo cual no siempre fue así, en las culturas peruanas, precolombinas, el trabajo era la realización de la comunidad, y la comunidad la realización humana.

En nuestro país hemos sido testigos de los testimonios respecto a la precariedad laboral, donde trabajar es la *desrealización* del trabajador, incluso su deceso, como ocurrió con el caso de “Luis Huamán Villalobos y Jovi Herrera Alania, ambos fallecidos en el incendio de las galerías Las Malvinas el 2017, o Alexandra Porras y Gabriel Campos quienes murieron electrocutados en una tienda de McDonald’s” (Benjamín Huisa, 2020, párr. 3). De ahí que al interpelar al capitalismo no podamos hacerlo simplemente desde su acontecer, sino desde lo que consideramos sus fundamentos, los mismos que niegan la forma de existencia ~~más~~ comunitarias, en este caso, la de nuestros pueblos, porque ante la injusticia querer guiarnos por el criterio del justo medio, aristotélicamente hablando, se nos hace complicado, “¿cómo se puede aplicar este justo medio en los hechos morales?, por ejemplo: ¿cuál sería el justo medio en la discriminación?, ¿cuál sería el justo medio en el racismo?” (Montoya, 2021, párr. 7), ¿cuál sería el justo medio de las relaciones de dominio y explotación?, ¿cuál sería el justo medio de un mundo donde no quepan todos los mundos?

Conclusión

Intentando reflexionar críticamente hemos arribado a la interpelación de la situación en la que vivimos. Porque el fin proyectado es ir hacia la raíz de los problemas, por ello esta interpelación intenta ser radical, debido a que cuando asumimos conciencia de la situación en la que nos encontramos, ~~esos~~ nuestros problemas se vuelven más pesados y es urgente ocuparse de ellos. Además, se hizo la reflexión

desde una posición concreta (*locus enuntiationis*). Como dice Hermann Cohen, “el método consiste en saber situarse en el lugar de los pobres y desde allí efectuar un diagnóstico de la patología del Estado” (citado por Bautista Segales, 201, p.89).

Es así que podemos concluir sosteniendo que debemos generar un camino propio, en el que podamos guiar la praxis económica en razón del aumento de vida y no sometiendo la vida a la economía, motivo por el que la forma de vida de nuestros pueblos es una inspiración pertinente a este objetivo, en tanto que esa forma de vida nos sirva como una utopía de liberación. Como señalábamos, el problema de lo que vivimos es guiarnos por utopías que ante el ser humano parecieran hechos concretos, sin embargo, al contrastarse con la realidad resultan problemáticas, por ejemplo, querer que el mercado se totalice.

En una sociedad cuyo horizonte esté en relación al aumento de la tasa de ganancia, es decir al lucro por el lucro, va a seguir generando víctimas o inmolándolas al dinero, apareciendo como un fetiche o divinidad que reclama víctimas. Por eso si no nos salvamos todos no se salva nadie, como dice el Papa en la encíclica *Fratelli Tutti* (2020), donde expresa abiertamente esa consigna, sin la intención de evangelizar a paganos y pecadores, más bien, haciendo presente que necesitamos pensar en el Otro, tal como el humanismo de pueblos como el africano bantú expresan cuando señalan que “yo soy si tú eres”.

Referencias bibliográficas

Alarcón, C. (2020). *Acerca del desarrollo capitalista en el Perú. Crítica a un marxista del S. XXI*. Instituto Marx-Engels.

Araujo-Frias, J. (2021). "No son los ignorantes, sino los ignorados los que queremos cambiar la Constitución", en *Barro Pensativo. Centro de Estudios e investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales*. <https://barropensativocei.com/2021/10/22/no-son-los-ignorantes-sino-los-ignorados-los-que-queremos-cambiar-la-constitucion/>

Bautista Segales, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid: Akal.

(2019). *Pensar Marx desde América Latina. El problema de la descolonización en el pensamiento crítico contemporáneo, en Karl Marx desde América Latina. Dialéctica, política y teoría del valor*. Oscar Martinez (Coor.), Hanz Baltazar Parhuana (edit.). Kintu Casa Editorial.

Bautista Segales, R. (2017). *Del mito del desarrollo al horizonte del vivir bien. ¿Por qué fracasa el socialismo en el largo siglo XX?* La Paz: Yo soy si tú eres.

Bernal, M. (1993). *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. VI. La invención de la antigua Grecia, 1785-1985*. Barcelona: Crítica.

Boron, A. & Dos Santos, T. (2015). *Teoría de la dependencia en el siglo XXI*. Editorial Laura.

Butron, I. (2018). *El neoliberalismo en América Latina, el Perú y su relación con el proceso de privatización en Arequipa 1980-2002*. [Tesis presentada para optar el Título Profesional de: Licenciado en Historia]. Repositorio de la Universidad Nacional de San Agustín. <http://repositorio.unsa.edu.pe/handle/UNSA/6448>

- Castillo Flores, A. (2020). “Ecosofía andina frente a otras filosofías”. *Disenso. Crítica Y Reflexión Latinoamericana*, 3(II), 9-35. Recuperado a partir de <https://barropensativo.com/index.php/DISENSO/article/view/83>
- Cruz, E. (2014). “El mito de la mano invisible y la falacia del egoísmo”, en *Aldeas Potemkin*. http://aldeaspotemkin.blogspot.com/2014/06/el-mito-de-la-mano-invisible-y-la_13.html
- De Echave, J. (2011). El escenario actual: tendencias, desafíos y posibilidades, en *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. (Héctor Alimonda, coord.). CLACSO.
- Durand, F. (2017). *Los doce apóstoles de la economía peruana. Una mirada social a los grupos de poder limeños y provincianos*. Lima: PUCP fondo editorial.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- _____ (2013). *16 tesis de economía política. Una filosofía de la economía*. Buenos Aires: Docencia.
- Francisco (2020). *Fratelli tutti. Fratelli Tutti. Carta Encíclica del Santo padre*. EPICONSA, Paulinas: Lima.
- Hinkelammert, F. (2014). “La rebelión de los límites, la crisis de la deuda, el vaciamiento de la democracia y el genocidio económico-social”, en *Reinventar la izquierda en el siglo XXI. Hacia un diálogo Norte-Sur*. (José Luis Coraggio, Jean-Louis Laville, org.). CLACSO.
- _____ (2017). *La vida o el capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Buenos Aires: CLACSO.

-
- _____ (2019). “Los derechos humanos emancipatorios, la ley del mercado y el levantamiento neoliberal en contra de los derechos humanos”, en Revista REDpensar, volumen 8, número 1.
- Huisa, B. (2020). “La dictadura de la explotación”, en *Barro Pensativo. Centro de Estudios e investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales*. <https://barropensativocei.com/2020/12/18/la-dictadura-de-la-explotacion/>
- Instituto Peruano de Economía (2021). “Empleo en el Perú: entre la precariedad y la recuperación”. <https://www.ipe.org.pe/portal/empleo-en-el-peru-entre-la-precariadad-y-la-recuperacion/#:~:text=Precarizaci%C3%B3n%20del%20empleo&text=En%20la%20misma%20%C3%ADnea%2C%20la,5%25%20entre%20los%20mismos%20periodos.>
- Jiménez, F (2001). El modelo neoliberal peruano: límites, consecuencias sociales y perspectivas, en *El ajuste estructural en América Latina. Costos sociales y alternativas*. CLACSO.
- López, J. (2019). “El principio de interculturalidad y la filosofía de la plenitud”, en *Antología de la filosofía peruana contemporánea*. (Rubén Quiroz Ávila, ed.). Solar.
- Marx, C. (1970a). *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Francisco Rubio Lorente (trad.). Alianza Editorial.
- _____ (1970b). *Fundamentos de la crítica de la economía política* (Esbozo de 1857-1958). T I. Mario Díaz Godoy (trad.). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

- _____ (1973). *El capital. Crítica de la Economía Política. T I.* Buenos Aires: Cartago.
- Mariategui, J. C. (1993). 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Amauta.
- Mbembe, A. (2017). *Critique of Black Reason*. John Hope Franklin Center Book. Edición Kindle.
- McClintock, C. & Vallas, F. (2005). *La democracia negociada. Las relaciones Perú-Estados Unidos (1980-2000)*. Fabián Vallas y Rocío Aguililar Otsu (trad.). Lima: IEP.
- Montoya, K. (2021). “Problemas éticos y morales al desnudo”, en *Barro Pensativo. Centro de Estudios e investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales*.
<https://barropensativocei.com/2021/06/18/problemas-eticos-y-morales-al-desnudo/#more-477>
- Polanyi, K (2003). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Eduardo I Suárez (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Recoba, E. (2020) Nueva Constitución: breve repaso de los puntos de presión, en *Revista IDEELE*
<https://www.revistaideele.com/2020/12/21/nueva-constitucion-breve-repaso-de-los-puntos-de-presion/>
- Rosenblatt, H. (2020). *La historia olvidada del liberalismo. Desde la antigua Roma hasta el siglo xxi*. Yolanda Fontal (trad.) Barcelona: Crítica.
- Salazar, A. (1973). *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana hacia el socialismo peruano*. Lima: INC.

Trelles, A. A. (2021). Cambiar el pensamiento para transformar la realidad. En *Barro Pensativo. Centro de Estudios e Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales*.
<https://barropensativocei.com/2021/02/08/cambiar-el-pensamiento-para-transformar-la-realidad/#more-317>

Verase, S. (2021). “Los fundamentos éticos de la cosmología indígena”, en *Estado Pluricultural. Perú del bicentenario*. (Vicente Otta, Oscar Chacón, eds.). Horizonte.

Esterman, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo* (2 ed.). La Paz: ISEAT

ENSAYO 7

CRÍTICA DE LA RAZÓN FILOSÓFICA PERUANA•

Alonso Castillo–Flores

Barro pensativo. CEIHCS

acastilloflores87@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6512-9820>

Introducción

La historia de todos los pueblos y todas las sociedades parte de la reproducción de la vida, de la creación de los medios para que esta sea posible, de la transformación de la naturaleza para garantizar la supervivencia, en cooperación y en lucha. En este proceso el ser humano, en tanto ser social, crea una serie de técnicas, mecanismos, instituciones y conocimientos para mantener o cambiar, según su beneficio, el orden de cosas que ha establecido. El Perú, como todos los pueblos, ha creado estos elementos y su tarea fue y sigue siendo crearse a sí mismo; el Perú se ha establecido en las ruinas del Tawantinsuyo, su ser nació como un ser colonial respecto de España, y semicolonial frente a las nuevas potencias. La crítica filosófica peruana no puede dejar de lado estas simples aseveraciones que exploraremos en este ensayo.

• Documento premiado con el primer puesto en el Primer concurso de Ensayos, organizado por la Sociedad Santeña de Filosofía, diciembre de 2021.

Peruanismo y anatopismo

El Perú ha podido padecer de muchas cosas, puede tener muchas carencias y limitaciones, pero nunca le han faltado pensadores, algunos de ellos de escala internacional. Pedro Paulet ha sido catalogado como el padre de la aeronáutica espacial. Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, el primer precursor ideológico de la independencia americana. Flora Tristán, una de las primeras feministas europeas, cuyo lema “¡Proletarios de todos los países del mundo, uníos!” se hizo consigna internacional. César Vallejo fue llamado poeta universal, el poeta más grande del siglo XX. José Carlos Mariátegui, el más importante pensador marxista de América. Gustavo Gutiérrez, iniciador de la teología de la liberación. Aníbal Quijano, pionero en decolonialidad y Augusto Salazar Bondy, en filosofía de la liberación. Por último, Carlos Fernández Sessarego, uno de los iniciadores de la teoría tridimensional del derecho.

Es ya conocida la alusión de Mariátegui (1980b, pp. 22–26) de si existe o no un pensamiento hispano–americano, a lo que responde negativamente. Pues lo que tenemos ha sido un remedo occidental, nuestras escuelas de pensamiento eran sucursales europeas y estadounidenses, como nuestras religiones semitas. Hemos padecido del *anatopismo* que señaló Víctor Andrés Belaúnde, es decir, del vicio de presentar como propio algo ajeno. Pese a esto, con lo mencionado en el párrafo anterior, en el Perú sí ha habido “creación heroica” y pensamiento propio.

A nuestra filosofía, sin embargo, le ha faltado peruanidad. Por supuesto, esto no es igual en todo el Perú y en todas las universidades donde se practica. La Universidad de San Marcos destaca por sus estudios peruanistas. En cambio, decía David Sobrevilla (1996, pp. 348–351) que la filosofía de la Pontificia Universidad Católica, la PCUP, pese

a sus ventajas (económicas, logísticas, y de relaciones externas) 1) era una filosofía a espaldas de la realidad y de las tradiciones peruanas, 2) tenía demasiada preferencia por la filosofía continental (Husserl, Heidegger, Dilthey, Gadamer, Ricoeur, Arendt, Levinas), 3) no hace filosofía sino historia de la filosofía, 4) ya no publicaba libros sino solo artículos exegeticos, y 5) por ser Pontificia dificulta la verdadera filosofía, libre, sin limitaciones.

En Arequipa las más recientes publicaciones de los filósofos vivos más destacados muestran que, si bien varios tratan de problemas reales y pertinentes, descubrimos que en sus fuentes no existen referencias a pensadores peruanos, o existen muy pocas –solo cuando se tratan de problemas nacionales– haciendo uso a veces exclusivo de filosofías foráneas. (Cfr. Arrieta, 2016; Gamero, 2012; Barreda, Gutiérrez, 2018; Cáceres, 2013). Claro está, no se trata de incluir bibliografía peruana para parecer peruanista, sino de pensar todo de forma situada en nuestro contexto, con el objetivo de elaborar saberes que nos permitan comprender nuestra realidad y elaborar estrategias para modificarla positivamente.

Hay en nosotros a veces la impresión de que nuestros propios pensadores no valen mucho la pena, que siempre es mejor consultar fuentes extranjeras y actualizadas. Creemos a menudo que la “verdadera” filosofía es la griega o la alemana, o que el método anglosajón es el único exacto y riguroso. Bajo esta perspectiva, desarrollamos en el pensamiento una suerte de cadena de exclusión y desprestigio de lo propio.

El caso de la dialéctica

Así pasó con el marxismo. Se creía, y se cree aún, que el marxismo occidental es el más preciso, que la filosofía soviética oriental

es vulgar y dogmática; pero que el marxismo chino es aún “peor”, que Mao recurrió a una filosofía local, primitiva y obsoleta; y los marxistas peruanos pensaron que la cosmovisión ancestral propia de nuestro territorio era algo aún más tosco, prehistórico, casi cavernario.

Quienes introdujeron el materialismo dialéctico al Perú no tuvieron en cuenta que Marx crea su método con la filosofía alemana que le es propia: la de Hegel y Feuerbach. Lenin y los soviéticos insisten extremadamente en el materialismo filosófico porque se encuentran en Rusia, tierra del materialismo científico–revolucionario: Lomonosov, Herzen, Chernichevski, Dobroliubov, Belinskim, Pisarev, Mendeleiev, Pavlov, Sechénov, Timiriazev. Mao desarrolla su dialéctica con fuentes de Lao Tsé y Confucio, Mencio y Sun–tzu, y la ilustra con cuentos, mitos y dichos tradicionales chinos. La filosofía debe tener contacto con el extranjero, debe importar ideas como insumos, pero no hacer injerto, sino cultivarse en el suelo propio y abonarse con tradiciones y sentimientos locales, siempre que estos sean pertinentes y liberadores.

Guardia Mayorga se vuelve el maestro del marxismo peruano tras la desaparición de Mariátegui, viaja a China y escribe un excelente libro, donde destaca la continuidad de la dialéctica antigua y la maoísta. Mayorga (1960, p. 242) cita a Mao: “Para que el marxismo tenga algún valor debe ser nacional”; pero, en un episodio lamentable para nuestra historia, niega más bien la filosofía pre–colombina (Guardia, 2007). Irónicamente, una de las formas de percibir esta filosofía se encuentra en la “dialéctica” andina misma, o la cosmovisión de la dualidad (*yanantin*), reciprocidad (*yanapanakuy*), complementariedad (*tinkunakuy*), encuentro (*tinkuy*) e inversión (*pachakuti*) (Castillo, 2021).

El panorama es aún más triste si recordamos que Guardia, ayacuchano, conocía bien el quechua y escribió un diccionario del idioma

nativo. Todos aquellos peruanos influenciados por el marxismo (salvo Antero Peralta, Emilio Choy o Juvenal Pacheco), olvidaron que para Mariátegui (2002, p. 338), existía una “filosofía panteísta y materialista” andina, más como un sentimiento que como una metafísica... Hay que aceptarlo, con José Lora Cam y Abimael Guzmán, en el Perú también se establece el maoísmo como filosofía sistemática y como “etapa superior” del marxismo, pero —dejando de lado sus consecuencias prácticas— esta filosofía nunca consideró los valores locales de la cosmovisión tradicional.

Filosofía andina

La historia de la filosofía en Lora Cam (2006, pp. 161–225) resulta ser un enciclopédico desfile de ideas europeas, sin siquiera espacio para Averroes o Avicena (árabes íberos). El profesor Jaime Cerrón Palomino (1975, pp. 9–17), padre de Vladimir Cerrón, resulta más acertado, inicia su historia con las escuelas de la India: Vedanta, Mimamsa, Yoga, Jainismo, Budismo, Sanja, Naia, Vaiseshika y Lokaita (Charvaka). Pero ni uno ni otro conocía la filosofía precolombina, la oleada de lo que se conoce como “filosofía andina” se asienta recién en el mundo académico del país en la década de los 90’s.

¿Tenían filosofía los incas? Sí, la tenían. Muchos peruanos se han esforzado demasiado en negarlo; y creen partir de la antigua filosofía griega, pero en realidad parten de la filosofía moderna. En cambio, según Aristóteles (1985, p. 31) —el más completo de todos los griegos—, los primeros filósofos eran los que se asombraban con los astros y cosas complejas como el origen del mundo, y en ese asombro reconocían su ignorancia. Los astrónomos, entonces, estaban dentro de los primeros filósofos. Tales de Mileto, llamado “primer filósofo”, por ejemplo, era astrónomo, cosmólogo, y no tenía ninguna gnoseología, ontología, ética

o lógica pura, su “grado de abstracción” no era muy alto. Entonces, no se equivocaron los cronistas cuando llamaron *filósofos* a los amautas. Juan Yunpa era, pues, astrónomo y filósofo. Los amautas eran científicos y tenían mitos en su sistema; pero Pitágoras, Parménides y Platón también los tenían. Hasta los “materialistas” griegos creían que los dioses existían. De hecho, Aristóteles (1985, p. 31) escribió que en el asombro por los mitos también hay filosofía, es decir, “amor a la sabiduría”.

Víctor Mazzi ha dado claves para entender esta filosofía, su reflexión sobre el ser (*kay*) y un origen (*paqari*), contando con un fundamento, principio o raíz (*tiqsi*), algo cercano al *arjé* griego. Esta filosofía implicaría dar principios (*paq’arichiy*), a través del saber o razón (*yuyayta*), hacer conjeturas, ventilar razones (*hamupayay*) y evitar “hablar sin fundamento” (*kutipaytarimay*). El *hamut’aq* sería un sabio, prudente, cuerdo, el *huacacue* era un sabio similar al anterior, el *wak’anki*, un filósofo, y el *pachayachachiq*, el que sabe el universo (Quiroz, pp. 261–279).

Para Salazar Bondy (2000, pp. 38–39) existen tres acepciones de filosofía: 1) como reflexión crítica y lógica, 2) como concepción del mundo, 3) como un saber de la vida. Quienquiera que piense que los amautas no tenían una reflexión crítica o lógica, *yuyayta*, no podrían negar la concepción andina del mundo, la *pacha*, ni su saber de la vida, el *sumaq kausay*. La racionalidad andina, pese a lo complicado de nuestro territorio, permitió no un paraíso, pero sí mejorar la condición humana (Lumbreras, 2006, pp. 117–118), algo que vale más que mil disertaciones racionalistas. Cada paso de movimiento real vale más que una decena de programas, decía Marx.

Los que creen que se necesita escritura para filosofar, terminan mutilado a Sócrates, el superhéroe de la filosofía griega, no se diga ya nada de los *quipus* y los *tocapus*. Los que hacen un examen demasiado riguroso para determinar qué es filosofía, deben pensar que con ese rigor caen filósofos como Séneca, Cicerón, Epicteto o Marco Aurelio, sabios del buen vivir (algo muy cercano a nuestros amautas), y caen los medievales, teólogos todos. Caen así las luminarias del imperio romano y el mundo cristiano, las raíces mismas de la modernidad occidental. Ellos quizás no se den cuenta que estarían "extirpado idolatrías" y efectuando la "Santa inquisición" de la filosofía dura, un colonialismo ilustrado.

Cientificismo y fisicalismo

Una forma secular de realizar este tipo de "inquisición" no es otra que la epistemología. En nuestro país se ha ido cultivando una filosofía de la ciencia de tipo analítico, bungeano, anglosajón. Por supuesto, esto ha sido bastante fructífero en muchos casos; así, tenemos el trabajo del contador Idelfonso Rebaza (2010) sobre la epistemología y ontología de la contabilidad. Nuestra actitud, empero, no debe asumir acríticamente la ciencia; una famosa antología filosófica de Lucas Lavado (1997), recoge más textos de divulgación científica que de reflexión filosófica.

Ahora bien, la filosofía no sólo está en los filósofos profesionales, en el Perú también cuentan los tecnólogos y científicos, como Francisco Sagasti, gobernante destacado académicamente, con una experiencia internacional envidiable. Sagasti (1992, pp. 618–619) asimila acríticamente los mitos de la ciencia moderna europea y su "dominación de la naturaleza", plantea que es esta la verdadera ciencia y que la ciencia de los incas se reducía a una práctica empírica sin una manipulación

sistemática de abstracciones. Esta es una muestra de cómo el modelo económico tecnócrata tiene un correlato con una filosofía científica que lo sostiene. Somos modernos, queremos la ciencia, pero también los conocimientos tradicionales. El presidente de la república puede negar a los peruanos originarios llamándolos “ciudadanos de segunda categoría”, como Alan García, o desmereciendo sus saberes ancestrales, como Sagasti.

Existe en el Perú del siglo XX una predilección singular por la física, particularmente sobre los problemas del espacio y del tiempo. Han escrito libros enteros sobre esta ciencia Carlos Cueto Fernandini, Saco Miro Quesada, Alberto Cordero, M. A. Rodríguez Rivas, los hermanos Abimael y Arsenio Guzmán, Juan Manuel Guillén, Luis Gamero, etc. Ciertamente se han publicado textos sobre psicología, matemáticas, biología, ciencias sociales, historia, pedagogía y tecnología; sin embargo, la atención que ellas han recibido ha sido escasa.

Tenemos el librito de Miro Quesada (1992) de divulgación de la teoría de cuerdas, pero entre nuestros filósofos no hay textos de divulgación de las neurociencias, tan necesarias hoy en día. Tenemos la imagen –muy difundida en el mundo– que *la* física de Einstein y *la* mecánica cuántica han operado *la* revolución en *la* ciencia. Tenemos el gran texto de Carlos Ballón (1999) sobre cómo esas ciencias implican un cambio de paradigma y un compromiso ontológico, pero no tenemos trabajos sobre cómo las revoluciones en la biología (genética, síntesis evolutiva, sistemismo, teoría quimiosintética, ecología) han trastocado nuestra imagen del mundo y de la vida.

Nuestros epistemólogos han hecho de lado, en gran medida, las teorías de sistemas, desde la teoría de la información a la teoría del caos. Parece que en el Perú los únicos que se han dedicado a la cibernética

han sido Armando Barreda y su sobrino Óscar Barreda. Quizás la mayoría de filósofos cuando escuche de “cibernética” crea que se está hablando de informática o ingeniería de sistemas. Felizmente, en el que quizás sea el texto más importante de epistemología en el Perú (Piscoya, 2009), a juzgar por sus referencias, cobran gran importancia la matemática, la psicología y la inteligencia artificial.

Sin duda, la influencia extranjera en esto es enorme. Libros enteros de filosofía de la física tienen Mario Bunge, analítico, y Eli de Gortari, marxista, el *materialismo* de ambos no puede ser otro que el materialismo *físico*. Estamos hablando de destacados epistemólogos de Latinoamérica. La física ha parido concepciones filosóficas notables: materialismo mecanicista, energetismo, fisicalismo, idealismo físico, pero en las ciencias biológicas encontramos lo mismo, evolucionismo, vitalismo, emergentismo, sistemismo.

Este panorama nos ofrece una imagen tan fisicalista del mundo, que encontramos cierta dificultad en entender la filosofía andina y otros pensamientos alternativos. Desde el positivismo de Comte se entiende como anti-científica la visión del mundo que considera a las “cosas” como entes vivos y a lo físico como una esfera vital, caracterizando esta visión como animista y prefilosófica. Sin embargo, si este mundo está vivo –como sugiere la filosofía andina– y se paga a la Tierra, se piensa de acuerdo a la ecología actual y a la teoría Gaia propuesta de James Lovelock.

Objetivismo y objetividad

Nuestra visión científicista del mundo halla sus bases en la vieja separación sujeto–objeto, fundamento de toda la epistemología moderna, de la ilusión de la objetividad pura y la neutralidad máxima. Pero lo objetivo (lo no arbitrario ni dependiente de un sujeto) es

“humanamente objetivo”, “universalmente subjetivo”, y la ciencia “es la subjetividad más objetivizada y concretamente universalizada” (Gramsci, 1971, pp. 150–152). El filósofo arequipeño Pablo Quintanilla, muy notable en gnoseología, ha entendido que la concepción internalista del sujeto debe ser reemplazada por una visión intersubjetivista y que los criterios objetivos son contruidos intersubjetivamente (Quiroz, 2019, pp. 253–254).

En la filosofía andina, en principio, el sujeto no es un individuo, sino un sujeto colectivo y comunitario (Estermann, 2006, pp. 86), y en Marx el “sujeto de la historia” es también colectivo, el proletariado. Desde el “giro antropológico” de Sócrates, la naturaleza se volvió “objeto”. En cambio, en el mundo andino la *Pachamama* es también sujeto, que actúa y reacciona (Estermann, p. 194), la Tierra “conoce” las leyes de su desarrollo, y “conoce” ella misma a los sujetos. La rígida distinción entre sujeto y objeto ha sido socavada hace mucho, tanto en la gnoseología como en la ontología.

Romper con la visión científicista del mundo no quiere decir romper con la visión científica ni con toda la visión de occidente. Aquí unos ejemplos de paralelos entre la ciencia moderna y la visión andina. 1) La idea de *pacha* se traduce como espacio–tiempo, algo cercano al tejido de Einstein, 2) la complementariedad (*tinkunakuy*) y dualidad (*yanantin*) de opuestos (macho–hembra) se acercan al principio de complementariedad de Bohr y la dualidad onda–partícula de la mecánica cuántica, 3) las catástrofes cíclicas (*pachakiti*) se parecen mucho a la teoría del *big bounce* (gran rebote), la teoría de las catástrofes o hasta la discontinuidad cuántica, 4) la misma relacionalidad (*tawapaqa*) es comparable a las ideas de la teoría del caos y el efecto mariposa, todo está en todo, muy cerca del sistemismo y la ecología, 5) la reciprocidad

(*yanapanakuy*) como fundamento cósmico es análoga a la retroalimentación cibernética.

Por suerte, en el Perú ha tenido gran acogida la filosofía de Edgar Morin, de vocación interdisciplinaria, que no abandona a la física sino al fisicalismo. En nuestro país existe el Instituto del Pensamiento Complejo Edgar Morin, que a menudo trata temas de filosofía andina, como los de sexualidad (*tinkuy*) y buen vivir (*suma q kausay*). El pensador francés Dominique Temple ha construido una interesante propuesta basada en la lógica de Stephane Lupasco, la complejidad de Morin y la reciprocidad de los pueblos originarios de Perú, Bolivia y Paraguay.

Eurocentrismo y pensamiento colonial

El revalorar nuestros pensamientos ancestrales no nos lleva al sectarismo, a condenar lo europeo y moderno en bloque, sino a hacernos de lo más avanzado y humano de Occidente, porque somos parte de él al haber entrado en su dominio. No abandonamos lo europeo sino el eurocentrismo. Sobrevilla fue sin duda uno de los filósofos más grandes de este país, fue peruanista y germanólogo, ha publicado tanto de nuestra filosofía como de la alemana, pero en su forma de ver el mundo está más cerca de Alemania que del Perú precolombino. Todo lo que escribía sobre el pensamiento andino era para negarlo como filosofía, y lo hacía con fuentes alemanas: Kant, Hegel, Heidegger, Jaspers, Tugendhat, Woff, Husserl, pese a que lo andino cabe dentro de la filosofía “cósmica” que explora Kant. Aun así, Sobrevilla (1996, pp. 192–193) proponía apropiarse del pensamiento occidental, criticarlo y replantear los problemas desde nuestra situación peculiar, produciendo saberes acordes a nuestra realidad.

El pensamiento germano es demasiado tentador, muy seductor. Alemanes son el marxismo y el nazismo. Psicoanálisis, psicología

científica, *Gestalt*, física relativista, gran parte de la cuántica, el sistemismo de Bertalanffy, positivismo e historicismo jurídicos, son todos germanos. Las dos ramas más grandes de la filosofía occidental vienen de los germanos, los analíticos (el círculo de Viena, Reichenbach, Popper, Mach, Avenarius, además de los ingleses) y los continentales (que parten de Schleiermacher, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Freud, la teoría crítica). No se puede ignorar a “los maestros de la sospecha”, Marx, Nietzsche y Freud, y, de hecho, varios americanistas llevan apellido alemán: Félix Schwartzmann, Alejandro Korn, Rodolfo Kusch, Martha Harnecker, Horacio Cerutti Gulberg, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Franz Hinkelammert, José Pablo Feinmann.

Por si fuera poco, los peruanos le debemos mucho a los estudios arqueológicos de Max Uhle y Maria Reiche, quien dijo “Yo soy chola”, nada sorprendente en nuestras ciencias históricas: Dos mujeres María Rostworowski y Ruth Shady, hija de un polaco la primera, y de un checo la segunda, nos han ayudado a descubrir nuestro pasado. El libro más célebre de filosofía andina, por cierto, es el de Estermann, teólogo germano suizo. ¡Qué puede decir el Perú que ha cobijado a la única colonia austroalemana del mundo en Pozuzo! Pero el predominio de la filosofía germana, y la europea en general, ha decaído, y los propios alemanes lo sabían, debemos a Nietzsche y Spengler las primeras críticas a la cultura y civilización occidental. Resulta encomiable, si analizamos los trabajos de Sobrevilla, que no solo ellos nos estudien, sino que nosotros podamos estudiarlos a ellos, y esto dé apertura a un diálogo intercultural. Lo que no es encomiable es pensar únicamente con las categorías o métodos creados en otros pueblos.

Ha dicho Tito Cáceres (2013, p. 334), que el pensamiento occidental no es monolítico sino multiculturalista y heterodoxo, su origen es greco-latino-semita. Según la historia oficial, la filosofía nace

en Mileto con Tales, pero Mileto no es “Europa”, ni Europa existía entonces, sino el “Asia Menor” u Occidental, Anatolia. Tales trajo de Babilonia la idea del agua como principio. Por otro lado, la filósofa mujer más conocida de la antigüedad, Hipatia de Alejandría –que no hay que confundir con Hiparquía la cínica– era egipcia.

Toda la filosofía medieval tiene sus orígenes en el cristianismo, que nace en Oriente Medio; el retorno a Aristóteles y los griegos en Europa lo operan los árabes, Averroes y Avicena, y un judío, Maimónides. Grandes pensadores germanos son a la vez judíos: Marx, Freud, Einstein, Horkheimer, Adorno, Benjamin, Arendt, Buber. Mariátegui fue muy consciente no solo de que necesitábamos del pensamiento europeo para encontrarnos a nosotros mismos, sino que Marx, cuya filosofía abrazó, fue un profeta de Israel, del “pueblo judío que yo amo” (Mariátegui, 1980a, pp. 32–34). El filósofo de moda de estos días tiene ciudadanía alemana, pero es surcoreano, Byung Chul-Han.

Por su parte, el propio pensamiento andino es una suma de las cosmovisiones de quechuas, aimaras, puquinas, mochicas, chancas, huancas, mapuches, pastos, manchas, etc. Un examen comparativo de las culturas de esos pueblos arrojará como resultados no solo sus similitudes, sino también sus diferencias. Tendemos a pensar en términos binarios, en “blanco y negro”. Cuando condenamos el colonialismo “europeo”, ¿no nos referimos acaso a unas seis naciones más que a toda Europa? ¿Son colonialistas acaso los balcánicos, nórdicos y eslavos no rusos? ¿No fueron los irlandeses, catalanes y polacos también colonizados por sus vecinos?

Descartamos entonces toda pretensión de que existe una filosofía verdadera o una cultura superior. Rechazamos toda pretensión de pureza étnica y filosófica, sea “aria” o “cobriza”, no renunciamos a

nuestra raíz precolombina, nativa, pero tampoco a nuestro componente español, andaluz. A lo que renunciamos es a la primacía de uno sobre otro, a la herencia colonial y al complejo de inferioridad. Creemos en el cosmopolitismo, pero rechazamos la uniformidad a raja tabla.

Ontología social: el ser del Perú

Esta misma actitud nos invita a pensar qué es el Perú. Esta es una pregunta histórica y una pregunta ontológica, filosófica: ¿cuál es el ser del Perú? Mariátegui dijo que el Perú era una “nacionalidad en formación”, pero no fue el único; sus contrincantes pensaban igual, Belaúnde (1958, p. 64), escribió que “La nacionalidad no está formada todavía”, para Luis Alberto Sánchez (1978) éramos en su época “un país adolescente”.

El Amauta hablaba de un dualismo costa–sierra, ese dualismo impedía una verdadera peruanidad. El Perú autóctono, el Tawantinsuyo, fue la única peruanidad que existió. Este dualismo tampoco toma en cuenta el elemento africano de nuestra formación nacional. El Perú tiene dobles raíces africanas, la subsaharina, de los esclavos negros, y la saharina, lo árabe de los españoles. (Béjar, 2012, p. 291), eso sin contar que todos los humanos tenemos en el África a nuestros primeros ancestros.

Nuestra nacionalidad parece más integrada en la actualidad: la sierra, pese a su abandono, tiene más contacto con las metrópolis. Sin embargo, mucho se habla de un pensamiento andino, ¿alguien habla de un pensamiento amazónico? Temple (2003, pp. 345–349), pensador francés, se ha interesado en la reciprocidad de los shipibos, ¿cuántos filósofos peruanos han hecho algo similar? Muchos seguimos pensando en la Amazonía como inhóspita, salvaje y exótica, un destino turístico más que una parte constitutiva de nuestro propio país.

El Perú, podría pensarse, es “mestizo”, he afirmado líneas arriba que no debemos desconocer nuestros componentes nativo e hispano; pero de ello no se concluye que todo ciudadano peruano los tenga. Así, quizás la pregunta “ontológica” del “ser” debería ser más bien por “los seres” y, si nos ocupamos del aspecto etnocultural del asunto, en el Perú hay más de 40 idiomas (si consideramos la familia quechua como “un solo idioma”), y sus correspondientes grupos étnicos; a lo que hay que sumar algunos otros que no tienen idioma propio tribal, y sin duda, distintas clases y grupos sociales. El “ser” del Perú sería *multicultural* pese al predominio de unos grupos sobre otros.

Entonces, la filosofía peruana no debe limitarse a comentar textos. Sin condenar la historia de la filosofía, debe trascender de ese espacio y estudiar los problemas reales, los problemas del Perú, pensar cosas como racismo, pobreza, corrupción, contaminación. No debe dejar la ontología o la epistemología, sino abandonar el modo metafísico de abordarlas, perseguir la filosofía social.

Comunidad e historia

Una filosofía que no es grupal o comunal, o al menos, que represente a grupos de peruanos, a las justas merece ser comunicada o divulgada. La filosofía puede ser el “amor al saber”, pero el saber viene del ser humano y el saber no es patente de los intelectuales; hay saberes técnicos, deportivos, artesanales, industriales, financieros, religiosos, artísticos, morales, lúdicos, recreacionales. Si la filosofía pretende que “todo lo humano es nuestro”, si se autodenomina “totalizadora”, no puede hacer caso omiso de los saberes de nuestros pueblos mestizos, originarios, migrantes, etc.

La filosofía como acto reconocido socialmente tiene un sustrato económico y organizacional, y es histórica. Los filósofos han sido los

amautas en un tiempo, los clérigos en otro, los docentes o académicos actualmente. Nuestra filosofía está más democratizada hoy, dados los medios tecnológicos, el desarrollo de las fuerzas productivas en el mundo y su acceso al Perú. La pandemia del coronavirus ha podido ampliar el alcance de la filosofía que, sin embargo, por falta de recursos, no llega a todos quienes podrían interesarse en ella.

La filosofía académica era hasta el siglo XX producto casi exclusivamente europeo y criollo, porque los hijos de los hacendados, comerciantes y profesionales podían acceder a la “alta cultura”. Con los cambios fruto de las migraciones, la reforma agraria, la guerra interna y el neoliberalismo se abre paso a un escenario en el que las familias del Perú profundo logran entrar al mundo académico y los textos. Las propuestas de “filosofía andina” entran en escena, sobre todo, después de las transformaciones dadas en el gobierno militar de Velasco.

Hemos explorado una forma materialista de entender la historia de la filosofía en el Perú, “materialista” en tanto no se limita a lo formal, lo teórico, sino que estudia la vida en su dimensión real. La mayoría de historias de la filosofía cuentan una narración de ideas, surgidas de la mente de uno y otro gran pensador y, pese a los encomiables esfuerzos de nuestros compatriotas, el Perú no es la excepción de la regla. En Sobrevilla más que historias, tenemos valiosos inventarios. En la obra cumbre de Lora Cam (2016) más bien existe una historia material coherente y sumaria, como antecedente de cada periodo de la filosofía. Pero no se podía imaginar el moqueguano que un religioso resultaba tener similar vocación materialista. Enrique López-Dóriga (1988, pp. 109–110), teólogo español establecido en el Perú, narra la historia de cómo el desarrollo urbano de Francia y la democratización del libro (que, aún sin la impresora, implicó la producción de textos pequeños populares) permitió el surgimiento de la escolástica, una especie de

renacimiento dentro de los confines de la ideología medieval. Quien no concibe el “materialismo” de Occam el teólogo y el de Spinoza el judío, no puede jamás identificar un “materialismo” en la cosmovisión mágica y animista de los amautas andinos.

La filosofía en el Perú deja de pertenecer a una élite a riesgo de ser vulgarizada porque se dan las condiciones reales. Nuestra filosofía ha sido muchas veces de apellido extranjero porque atravesaba una etapa de su desarrollo, se hizo americanista para hacerse luego verdaderamente americana.

Quien ha sido considerado el más grande filósofo peruano, Francisco Miro Quesada, intentaba sintetizar la filosofía americanista con el rigor de la escuela analítica, y confesaba que la mayoría de peruanos, explotados y despreciados por un grupo privilegiado, lo ignoraban y lo consideraban extranjero, miembro de una oligarquía (Quiroz, 2009, p. 30). Don Pancho, que no era ningún radical en nada, dijo que, a partir del principio de la ética de Kant de que las personas son un fin en sí mismas, se deducía “con rigor que la meta de la historia era la sociedad sin clases”. “Decir que ya terminó la lucha de clases es ser ciego e hipócrita” (Quiroz, 2019, pp. 33, 42).

La filosofía como trabajo

Los filósofos se ubican dentro de grupos o clases sociales, no están por encima de nada. El filósofo es un intelectual, un docente o alguien que se dedica a otra labor. La unidad entre el intelectual y el obrero no es un sueño, el brazo derecho de Mariátegui era un trabajador, Julio Portocarrero. “El destino del hombre es la creación. Y el trabajo es creación, vale decir liberación. El hombre se realiza en su trabajo” (Mariátegui, 2002, p. 134). Lo denigrante es el trabajo mecanizado, fordista, enajenado. En Labriola (1970), el hombre se ha

hecho con su trabajo, el trabajo es el hilo conductor de la historia, la historia del hombre es la historia del trabajo, el pensamiento y la ciencia son un trabajo. Y es en Labriola donde nace el marxismo italiano que aprende Mariátegui (vía Croce, Gobetti, Tilgher, Sorel, y el grupo de Gramsci).

Mucha gente cree que el propio Marx “nunca trabajó”, cuando en realidad era un periodista, un hombre que se dedicó al trabajo intelectual, y un gran organizador que se proletarizó convirtiéndose en referente de un movimiento internacional. Joseph Dietzgen, trabajador manual, llegó a las mismas conclusiones de la filosofía dialéctica de Marx y Engels, escribió *La esencia del trabajo intelectual*, creó el término “materialismo dialéctico” y fue un organizador de la Internacional.

No hay pues una división infranqueable entre el intelectual y el trabajador. González Prada (1977, p. 116) recordaba que no existe un trabajo puramente manual y uno puramente intelectual. Herrero, albañil, tipógrafo, amasador, todos piensan; agobian el trabajo al pintor, al escultor, al músico, al escritor. La cosmovisión andina está más cerca de esta concepción laborista del mundo, en ella el trabajo es un vehículo sagrado que conduce a la comprensión del universo (García, 2017, p. 57), no es la “maldición” de la Biblia, ni de la cultura griega.

Aristóteles (1985, p. 30) pensaba que el filósofo tenía la ciencia más profunda, el resto de la población debía obedecerle. El filósofo en nuestros tiempos no puede pretender ser el sabio griego del pasado, despectivo del trabajo y amante de lo puro —o apartado de la acción humana, como quería el joven Miro Quesada (1958, p. 30)— porque está inmerso en una sociedad donde el trabajo ya no es esclavo sino la labor del asalariado, comerciante, profesional, técnico; trabajo que, pese a ello, está alienado; y el intelectual está ligado a ellos por vínculos personales,

amicales, familiares o clasistas... Al defender los derechos del trabajo, el filósofo se defiende a sí mismo.

No se puede separar la filosofía de la economía. Tenemos la imagen estereotipada de que en el Perú el filósofo es, o bien el miembro de una élite con recursos y tiempo suficientes para reflexionar, o bien el infortunado cuya carrera no le permite generar recurso alguno. Bien el tener dinero le permite filosofar, o el filosofar le impide tener dinero; se filosofa tras enriquecerse, pero se empobrece filosofando. El segundo caso es el más importante, porque es el caso de la mayoría. Reivindicar el regreso de la filosofía a los colegios es reivindicar el derecho de toda persona a pensar, pero es también reivindicar el derecho del filósofo a una carrera remunerada.

Recuperación catabásica

El pensador peruano actual no es tampoco la segunda generación de filósofos, quienes buscaban la “recuperación *anabásica*” –término de Miro Quesada– y aprendían lenguas extranjeras antiguas y modernas. Bien puede decirse que, tras esta, hay una generación que busca más bien una “recuperación *catabásica*”, estudiando lenguas nativas desde la filosofía (María Rivara de Tuesta, Víctor Mazzi, Zenón Depaz, Gustavo Flores Quelopana, etc.). En este punto resulta muy interesante la labor de Javier Lajo, quien basa su filosofía en un idioma extinto que sin embargo ha dejado rastro en el sur peruano, el *puquina*. Pablo Quintanilla (2021) nos cuenta sobre *The Geography of Philosophy Project*, que busca explorar los conceptos de “conocimiento”, “comprensión” y “sabiduría” en varios idiomas del mundo, quechua, shipibo y urarina incluidos.

Anábasis es un ascenso, *catábasis* un descenso; ascenso hacia el conocimiento europeo, descenso hacia el conocimiento pre-europeo.

Cuando percibimos que el mundo está de cabeza, que pobladores nativos y su cosmovisión fueron vencidos y sometidos, el “descenso” es más bien superior a un “ascenso”, como cuando Marx propone el método de “ascender de lo abstracto a lo concreto”, en una cultura que pensaba que lo abstracto, ideal, espiritual, celestial, estaba literalmente encima de nuestro mundo terrenal. Con este método, cuenta Marx una historia de abajo hacia arriba, del obrero al burgués, del trabajo manual al intelectual, y hace una *inversión de la praxis*. O como cuando Vallejo dice que el murciélago practica la caída hacia arriba, siendo sombrío vuela en las alturas; se trata de reivindicar lo que yace por debajo de lo establecido, del statu quo, lo que está invisibilizado.

En fin, hablamos de una inversión epistémica, un *Pachakuti* cognitivo. Todo esto podría sonar a locura si no fuese porque vivimos en un país donde *bajar* de los cerros —otrra rascacielos agrícolas, puentes al cosmos infinito— significa *progresar* en la vida, *crecer* económica, social y culturalmente.

Mitos y utopías peruanos

Hablar de *pachakutis* nos retrotrae a los mitos. No hay filosofía que no sea mítica, y mientras más se esfuerce la filosofía en sostenerse sobre la razón pura, la lógica exacta, el método objetivo y neutral, más nos invita al mito, un mito fundacional. No es que razón, lógica, método, sean mitos en sí, el mito es más bien la creencia dogmática de que estos elementos nos darán la verdad y nos harán más libres. Por supuesto, estos mitos han sido muy fecundos, como también lo han sido muchos mitos irracionales... No olvidemos que en la filosofía griega las propuestas más exactas, lógico—matemáticas, son las que más uso hicieron del misticismo: Pitágoras, Parménides, Platón. No olvidemos

que el positivismo de Comte, cientificismo por excelencia, proponía ritos religiosos “positivos”.

No debe olvidarse que en el Perú la filosofía científica de los profesores M. A. Rodríguez Rivas y Armando Barreda formó a Abimael Guzmán. Sus famosas tesis son una, la crítica a Kant desde las ciencias modernas, y la otra, la crítica al Estado desde el materialismo histórico (la “parte” del marxismo que los positivistas del Círculo de Viena calificaban de científica). Recuérdese que Jesús Mosterín (2010, p. 107), al condenar el senderismo, indicó que, en su tesis, Guzmán versó sobre la teoría kantiana del espacio, “criticándola correctamente como incompatible con el desarrollo de las geometrías no euclidianas”. “Gonzalo” era un “mito”, mito que muchos lo confundieron en los 80’s con el *Inkarri* y el *Pachakuti* (Roldán, 2011, pp. 158–159), su mito fue el del comunismo basado en las “inexorables leyes de la historia”, y siendo un mito llevó a una guerra cruenta, sangrienta, y muy *real* en sus horrores. El mito no es un hombre, sino un ideal, una meta, Mariátegui, teórico del mito no es “nuestro mito”, como dijo Valdivia Cano (2015, p. 120). Un hombre no puede ser un ideal, un ideal es social y multitudinario. Al hacer de un hombre un ideal, se corre el riesgo que los demás se enajenen en ese hombre.

La mitología es también parte de nuestra macroeconomía, la del estatismo y la del liberalismo. Uno de los más interesantes y originales aportes de Hinkelammert a la teoría del mito, fue dilucidar que tanto el estatismo soviético como el libre mercado occidental, son *ilusiones trascendentales* disfrazadas de economías científicas, la planificación perfecta y la competencia perfecta son imposibles en principio, el “totalitarismo” de mercado, no menos que el “totalitarismo” de Estado, obedecen a una *razón utópica*. (Trelles, 2020, pp. 147–159)

Sagasti (1999, p. 21) apunta a la misma dirección, expone la *utopía estatista* de Velasco Alvarado y la *utopía de mercado* de Fujimori, además de la *utopía basista* del primer Alan García (solo las bases de desarrollo podrían llevarnos al progreso). Del mismo modo, J. I. López Soria, con harta clarividencia, nota cómo hemos pasado del concepto ilustrado del *progreso* (realización plena del ser humano), en los siglos XVIII–XIX, al del *desarrollo* del siglo XX (que reduce la realización humana a lo económico, pero dando campo a los derechos sociales y al Estado de bienestar). En el s. XXI nos hemos limitado al concepto del *crecimiento* (que reduce lo económico a una sola variable, la eliminación de la pobreza) (Quiroz, 2019, pp. 130–135). Estamos frente al empobrecimiento del mito progresista hacia el mito desarrollista; y de este al “crecimientista”.

Héctor Béjar (2012) estudia las relaciones entre el mito y la utopía en Europa para la formación de la República peruana. Se trata de un análisis desde el ángulo de las ciencias sociales, sin dejar de lado la filosofía. Toda la historia del hombre constituye una historia de mitos y utopías, los mitos modernos son: la originalidad europea, la riqueza como fruto del trabajo arduo, la superioridad del hombre blanco y europeo, el carácter civilizado de occidente. Al mismo tiempo, tenemos el mito de la homogeneidad española, en la que ésta negó su componente árabe, el influjo judío y su pasado “bárbaro”. Esa negación de sí mismos es la que el peruano ha aprendido, cambiándose de apellido, disimulando su pueblo natal, pintándose el cabello, olvidando su primer idioma.

Béjar estudia también la utopía de la patria grande, que fue abandonada apenas nos independizamos de España. Pero las utopías nunca desaparecen, los americanos necesitamos construir las nuestras. Toda aspiración de los seres humanos no puede limitarse al cálculo

exacto, debe estar acompañada de imaginación, intuición y afectividad. “El realismo mediocre no cree en las utopías sino se resigna a lo existente, se deleita en su propia sombra. Se conforma con los pequeños cambios.” (2012, p. 20). El mismo “crecimentismo” sería un programa desencantado y posmoderno, que, sin embargo, nos engaña al presentarse como suficiente y realizable.

Los peruanos hemos creado muchos mitos, el propio nombre del Perú, como si viniese de la cultura Virú, el río Virú o el pueblo Virú. “Perú” no fue palabra conocida por los incas, ni es quechua ni nativa de estas tierras. Es la corrupción de “Birú”, término con que se llamaba a un cacique del Panamá... Los españoles nos bautizaron así (Barrenechea, 1951, p. 37). Tenemos también el mito del Perú como tierra fértil y rica en recursos, pero vivimos en una de las geografías más difíciles y ásperas del mundo; o el mito de la república y la democracia, que evita rebeldías y cuestionamientos (Salazar Bondy, 1995, p. 77). Estos son mitos fundacionales pero encubridores.

Un mito encubridor es también el de la Europa civilizada y el resto del mundo bárbaro. Sin embargo, los propios romanos, raíz de lo europeo, muy influenciados por Persia y Siria, fueron “bárbaros” respecto a los griegos. El propio medioevo es un ambiente de asesinatos entre familiares, de luchas de tribus, de costumbres antihigiénicas embellecidas en cuentos y leyendas (Béjar, 2012, pp. 38–41). Al llegar al siglo XX, con sus guerras mundiales, el Holocausto, el Holodomor, Hiroshima, etc., Europa demuestra estar en la total barbarie, esto ha descrito Morin (2009) en un texto sintético.

Los pueblos nórdicos y germanos, antes descritos como “bárbaros” son ahora los más exitosos, se encuentran entre los mejores índices de desarrollo humano, democracia y percepción de la

corrupción. Arguedas bien sabía que la palabra “barbarie” la inventaron los europeos para colonizar, para sentirse superiores (Dorfman, 1969, 67). En pleno siglo XXI, pensar en nuestros pueblos originarios como “bárbaros”, cuando no son ellos quienes invaden, destruyen, contaminan el medio ambiente, resulta tremendamente grosero. Igual de absurdo resulta llamar “bárbaros” a los pueblos que descienden de Caral, cuna de la *civilización* en América.

Entonces, un mito implica una serie de elementos irracionales que pueden distorsionar la realidad, siendo que los seres humanos venimos siempre cargados de prejuicios, supersticiones y creencias. Es deseable evitarlos, pero imposible eliminarlos totalmente. Tenemos ideas que guían nuestro camino –así sean nihilistas o decadentes– y conforme a ellas actuamos. Necesitamos de la ciencia, pero no necesitamos que todas nuestras ideas sean absorbidas por ella, el culto a la ciencia es un mito; el sueño de la sociedad científica, una utopía. De lo que se trata es de construir utopías no antojadizas ni destructivas, sino utopías que representen verdaderas aspiraciones sociales y que sean constructivas.

El gran aporte de Mariátegui no es solo su teoría del mito. El Amauta enseñó que partimos –queramos o no– de un dogma, y el dogma es fértil, es el principio de un sistema de ideas, que evita el escepticismo, el creer en nada. “Los filósofos se valen de conceptos falsos para arribar a la verdad” (Mariátegui, 1985, p. 23).

Conceptos de este tipo los hay hasta en las ciencias más exactas. El axioma de las dos paralelas de la geometría euclídea fracasa en geometrías no planas, y aun así sostiene la geometría elemental. El dogma de las especies fijas creó la taxonomía de Linneo, tan útil en biología. Los “fluidos”, flogisto, calórico y éter, son “conceptos falsos” y

permitieron, sin embargo, el desarrollo de las ciencias físico-químicas hasta el siglo XX. Falsos fueron el tiempo y el espacio absolutos de Newton, que construyó un robusto sistema, riguroso y exacto. Los “mitos” sociales pueden hacer lo mismo; por tradición, la labor filosófica implica *desmitificar*, eliminar el mito alienante, el fetiche, pero al hacerlo, creamos un nuevo “mito”.

La política y la práctica

En ese acto, no puede dejar de pensarse en la política. Puede que la política nos parezca una actividad burocrática y corrupta, un oficio de pillos y sofistas. Pero no se equivocaba Aristóteles cuando decía que somos animales políticos. Muchos de los más famosos filósofos peruanos han participado en política para bien o para mal, V. A. Belaúnde, Miro Quesada, Salazar Bondy, Guzmán y Lora Cam. Hemos visto que Cerrón padre, Sagasti y Béjar, hicieron filosofía de uno y otro modo. El propio Alan García ha escrito –a la usanza de Guardia Mayorga– sobre filosofía, cultura y economía de China, *Confucio y la globalización*, publicado en 2013. Nada que queramos cambiar en materia educativa, salubre o cognitiva, puede hacerse de modo efectivo al margen de la actividad política.

El concurso de la filosofía en la construcción y persecución de utopías, de ideales, no puede ser arbitrario ni meramente teórico, sino práctico. Y se ha visto que no existe nada puramente teórico, ni puramente práctico, que la filosofía es una práctica, un oficio, a veces superficial, a veces profundo. La propia razón es activa, es una articulación de creencias, deseos y acciones, entendidas en su dimensión práctica, ya que el objetivo de las creencias y deseos es hacer posible la acción. Así lo ha puntualizado Pablo Quintanilla (Quiroz, p. 230).

Entonces, las filosofías son, en mayor o menor medida, filosofías de la praxis. Debe desecharse la idea de que nuestra actividad es a-práctica. Tenemos una bioética que busca ejercerse en la salud y la experimentación científica, una epistemología que quiere examinar los contenidos científicos vigentes, una lógica que ya tiene aplicaciones tecnológicas, una filosofía social que persigue insertarse en lo económico, político y cultural, dando un enfoque a las problemáticas y elaborando estrategias para erradicarlas, con el objetivo de construir una sociedad más justa.

La crítica y la autocrítica

Nuestra filosofía, para entrar al terreno de lo real, debe ser naturalmente crítica, pero la verdadera crítica es despiadada, no perdona ni al crítico mismo, es decir, es autocrítica. Por eso, no es esta una interpelación a la filosofía peruana, desde *afuera*; es una interpelación de la filosofía peruana, desde *adentro*.

En mi criterio, un ejemplo, incluso un paradigma de la autocrítica fue Friedrich Engels. A pesar de ser el cocreador de una filosofía de importancia global y de haber influenciado en la política de todo el siglo pasado, este hombre creía que estaba como en la prehistoria y que en adelante los seres humanos podrán corregirle. Señaló haber exagerado el papel de lo económico en la sociedad, dijo tener poca preparación en historia para escribir *La ideología alemana* y conocimientos insuficientes en materia de ciencia natural. Le cedió siempre la prioridad a Marx en su teoría, y reconoció que Dietzgen llegó a sus mismas conclusiones, sin intentar jamás adueñarse de la entonces nueva filosofía. No me parecen verdaderas autocríticas las de Lyotard y Lacan, donde cada quien confesó que su ejercicio intelectual fue una gran estafa.

En la Universidad de San Agustín (Arequipa), uno de nuestros maestros más reconocidos ha sido el Dr. Luis Gamero, a cuyas clases nadie entraba por cumplir, sino por escuchar verdaderas cátedras. No se tomaba asistencia, ni existían prácticas o tareas. El maestro escribió dos libros enciclopédicos, uno sobre el hombre natural y el otro sobre el hombre social. Basado en las críticas de Michel Onfray al pensamiento tradicional, Gamero señala la falta de modestia, práctica, cotidianidad, popularidad y contacto con la realidad en la filosofía actual.

Nuestro pensador dice haber sido cómplice de estos vicios a través de la docencia; después de todo, la cátedra que atrae a los oyentes por horas no deja de ser anticuada, impide el diálogo y la realimentación; pese al carisma, la retórica y la erudición que brinde su locutor, que en este caso eran excepcionales. Gamero —y, seguramente no es el único— es un maestro no porque enseñe a repetir, nunca lo hizo, sino porque cree que *el verdadero filósofo es el que enseña al discípulo a desprenderse de él lo más pronto posible*, (2012, p. 376) es decir, los verdaderos maestros de la filosofía son quienes enseñan a sus estudiantes a ser independientes, es quien no cree en catecismos, fórmulas ni recetas.

Conclusiones

Queremos para el Perú una filosofía 1) que no sea anatópica sino peruanista, 2) que no olvide la tradición, cuando esta valga la pena, 3) que no niegue su pasado ni las cosmovisiones antiguas solo por ser antiguas, 4) que persiga la ciencia pero no el cientificismo, 5) que persiga la objetividad sin abandonar lo subjetivo, 6) que abrace lo extranjero de forma crítica, libre de colonialismo alguno, 7) que aborde temas reales y se preocupe por el Perú, 8) que tenga contacto con la comunidad, la sociedad y la historia real, 9) que se considere no por encima de ningún oficio, sino que se reconozca como un trabajo más, 10) que intente

acercarse no solo a las lenguas extranjeras sino también a las nativas, 11) que desmitifique los mitos alienantes y dañinos, pero que persiga sus propios mitos, proponiendo utopías factibles, 12) que critique la mala política sin condenar la praxis política transformadora 13) que sea verdaderamente crítica, incluso consigo misma.

No ha sido mi intención en estas líneas dar lecciones de ninguna moralina, esta crítica de la filosofía peruana es una incitación a la investigación, una invitación a la crítica, a sentir y pensar lo que, justo o injusto, es el Perú y su pensamiento. “En un país como el Perú donde la justicia es vista como obsoleta y los justos se tienen que proteger de la justicia oficial, pensar en el sentido de investigar no es una opción, es una necesidad” (Araujo–Frías, 2020, p. 7).

Referencias bibliográficas

- Araujo–Frías, J. (2020). Necesitamos pensar. *Disenso. Crítica y Reflexión Latinoamericana*, vol. 3, No. 2, pp. 7–8
- Aristóteles (1985). *Metafísica*. Sarpe
- Arrieta, T. (2016). *Perfiles filosóficos*. UNSA
- Ballón, J. C. (1999). *Un cambio de nuestro paradigma de ciencia*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
- Barreda Delgado, A. (2016). *Ideas para una nueva filosofía de la historia. Pensado la historia desde América Latina*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos
- Béjar, H. (2012). *Mito y utopía. Relato alternativo del origen republicano del Perú*. Achebe

Belaúnde, V. A. (1958). La crisis presente. Varios. *Primer panorama de ensayistas peruanos*. Latinoamericana, pp. 167–179

Cáceres Cuadros, T. (2013). *Filosofía, literatura y lingüística marxistas*. UNSA

Castillo Flores, A. (2021). Del Yanantin al Pachakuti: La dialéctica andina. *Disenso. Crítica y Reflexión Latinoamericana*, vol. 4, No. 1, pp. 145–160

Cerrón Palomino, J. (1975). *Corrientes filosóficas I. (De la filosofía oriental a la helenística)*. s.e.

Dóriga, E. L. (1988). *Lecciones de filosofía*. Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico

Dorfman, A. (1969). Conversación con José María Arguedas. *Trilce*. No. 15–16, pp. 65–70

Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología

Gamero Valdivia, L. (2012). *El peor de los mundos posibles*. UNSA

García, F. y Roca, P. (2017). *Pachakuteq. Una visión aproximación a la cosmovisión andina*. El Perro y la Rana

Gramsci, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Nueva Visión.

Guardia Mayorga, C. (1960). *De Confucio a Mao Tse-tung. Del feudo a la comuna popular*. Minerva

Guardia Mayorga, C. (2007). ¿Es posible la existencia de una filosofía nacional o latinoamericana? Ballón Lozada, Héctor. *La filosofía en Arequipa*. Colegio de Abogados de Arequipa, pp. 167–176

- Gutiérrez, A. (2018). *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*. Thémata
- Labriola, A. (1970). *La concepción materialista de la historia*. Ciencias Sociales
- Lavado, L. (Comp.) (1997). *Tareas de la filosofía*. Mantaro
- Lora Cam, J. (2006). *Filosofía anti-mitológica, anti-teológica, anti-hermenéutica*. Gutenberg
- Lumbreras, L. G. (2006). *Violencia y mentalidad colonial en el Perú. Fundamentos para una crítica de la razón colonial*. Instituto Nacional de Cultura / Universidad Nacional Mayor de San Marcos
- Mariátegui, J. C. (1980a). *Figuras y aspectos de la vida mundial, III*. Amauta
- Mariátegui, J. C. (1980b). *Temas de nuestra América*. Amauta
- Mariátegui, J. C. (1985). *El artista y la época*. Amauta
- Mariátegui, J. C. (1988). *Peruanicemos el Perú*. Amauta
- Mariátegui, J. C. (2002). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta
- Miro Quesada, F. (1958). El intelectual peruano ante la realidad nacional. Varios. *Primer panorama de ensayistas peruanos*. Latinoamericana, pp. 167–179
- Miro Quesada, F. (1992). *Las supercuerdas*. El Comercio
- Morin, E. (2006). *Breve historia de la barbarie en occidente*. Paidós
- Mosterín, J. (2010). *Diálogo y debate*. Universidad Inca Garcilaso de la Vega

Quintanilla, P. (2021). Geografía de la filosofía. Recuperado de:
<http://www.lavacamulticolor.com/2geografiadelafilosofia.html>

Quiroz, R. (Comp.) (2019). *Ni calco ni copia. Antología de la filosofía peruana contemporánea*. Solar

Porras Barrenechea, R. (1951). *El nombre del Perú*. s.e.

Roldán, J. (2001). *Gonzalo, el mito*. Gutenberg

Sagasti, F. (1992). Conocimiento y desarrollo en América Latina: Ciencia tecnología y producción, quinientos años después del encuentro con Europa, RICS, No. 134, pp. 615–625

Sagasti, F. (1999). *Imaginemos un Perú mejor*. Agenda Perú

Sánchez, L. A. (1973). *El Perú: Retrato de un país adolescente*. PEISA

Salazar Bondy, A. (1995). *Dominación y liberación*. Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM

Salazar Bondy, A. (2000). *Iniciación filosófica*. Mantaro

Sobrevilla, D. (1996). *La filosofía contemporánea en el Perú*. Carlos Matta

Temple, D. (2003). *La reciprocidad*, tomo II. Padep, GTZ

Trelles Castro, A. (2020). ¿Por qué es urgente leer a Franz Hinkelammert? Disenso. Crítica y Reflexión Latinoamericana, Vol. 3. No. 3, 144–164

Valdivia Cano, J. C. (2015). *La voluntad de crear. Método e intuición en Mariátegui*. Texao

7 ensayos de interpelación de la racionalidad peruana

Arequipa, Perú, 2021.

Barro Pensativo. Centro de Estudios e Investigaciones en Humanidades
y Ciencias Sociales.



El desajuste entre realidad y pensamiento que necesariamente tiene que producirse, si no se corrige, acaba produciendo y reproduciendo víctimas. En Perú se constata que desde hace 200 años —salvo algunas excepciones— la filosofía, el derecho, la política, la literatura, la economía, entre otros saberes, conviven sin mancharse con la esclavitud, la desigualdad social, la pobreza, la discriminación racial, la explotación laboral, la exclusión social, la corrupción, entre otros males. Todo lo cual nos sugiere que los problemas en Perú no solamente están en la realidad, sino también en los saberes con los cuales se pretende comprender esos problemas de la realidad para solucionarlos. Ningún problema puede ser investigado a fondo sin que entre en cuestión el instrumento que sirve para llevarlo a cabo: la razón. Por lo tanto, una crítica de la razón es necesaria y pertinente cuando los saberes en los cuales se sustentan y orientan las instituciones que son las que tiene que proteger y cuidar al ser humano, ya no funcionan o funcionan mal. De lo que se trata, entonces, es de poner en cuestión esos saberes en relación con el instrumento que sirve para producirlo.

Jaime Araujo-Frias



ISBN: 978-612-48769-0-5



9 786124 876905