

— ET LUX IN TENEBRIS LUCET —

# VIOLENCIA Y CRISIS DE VALORES EN EL PERU

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

FONDO EDITORIAL 1988



Dirigimos esta obra a todas las personas que comparten nuestra convicción de que hay una crisis de valores en el Perú y que es preciso reunir esfuerzos para buscar una solución. Hemos orientado nuestros trabajos especialmente hacia las personas que se sienten responsables por, o que han sido llamadas a participar en, la formación moral y cívica de otros: intelectuales, educadores, religiosos, consejeros, periodistas y los encargados de los medios de comunicación, políticos, dirigentes de base en las organizaciones populares, etc.

Asimismo, invitamos a que participen en este diálogo a todas las personas, padres de familia, universitarios y otros jóvenes con inquietud social, que han experimentado una "Crisis de valores" en sus propias vidas o que buscan una orientación para ayudar a terceros.





JEFFREY J. MITCHELL (EDITOR)

VIOLENCIA Y CRISIS DE VALORES

# VIOLENCIA Y CRISIS DE VALORES EN EL PERU

TRABAJO INTERDISCIPLINARIO

SEGUNDA EDICION



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERU  
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES  
FONDO EDITORIAL 1988



JEFFREY KLAIBER S.J. (EDITOR)

# VIOLENCIA Y CRISIS DE VALORES EN EL PERU

TRABAJO INTERDISCIPLINARIO

SEGUNDA EDICION

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

FONDO EDITORIAL 1988



Primera edición, junio de 1987  
Segunda edición, setiembre de 1988

*Cubierta:* Carlos A. González

*Cuidado de la edición:* Miguel Angel Rodríguez Rea.

*Violencia y crisis de valores en el Perú*

© Pontificia Universidad Católica del Perú,  
Departamento de Humanidades

© 1988 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú,  
Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel, Lima, Perú. Tlfs. 626390 y 622540,  
anexo 220

*Derechos reservados*

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcial-  
mente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú - Printed in Peru



## CONTENIDO

### INTRODUCCION

13

### LA FILOSOFIA

#### CAPITULO I. UNA "ETICA PARA EL FUTURO": ENTRE LA ESPERANZA Y LA RESPONSABILIDAD. *Rosemary Rizo-Patrón de Lerner*

I. Crisis de valores y reflexión filosófica	21
1. Necesidad de la reflexión (o: contra las "recetas")	21
2. ¿De qué concepto de 'crisis' partiremos?	23
3. El rol "crítico" de la filosofía	24
II. Sobre los principios de "éticas para el futuro"	39
4. ¿Qué es una ética para el futuro?	39
5. Éticas de la Esperanza (Proyectos Utópicos)	43
a) Recorrido histórico	43
b) Presupuestos de la "esperanza utópica" y su ingrediente moderno	55
c) Utopía y Escatología	59
d) Argumentos tradicionales "anti-utópicos"	64
e) ¿Es el "senderismo" una utopía?	66
f) Sospechas en torno a la "verdad" del "ideal utópico"	71

6. Etica de Responsabilidad (Proyecto Anti-Utópico)	79
a) ¿Por qué una "ética de la responsabilidad"?	80
b) En torno a los "principios" y las acciones	82
c) Los Imperativos y las Leyes Morales	85
d) Características de una "ética de la responsabilidad"	87
e) Modelo paradigmático (concreto) del Imperativo de la Responsabilidad ( <i>sub specie temporis</i> )	89
III. El Perú en su hora crítica: entre la esperanza y la responsabilidad	94
7. Por una utopía responsable	94
8. Por una esperanza responsable	96
Bibliografía	98

## CAPITULO II. VIOLENCIA E IDEOLOGIAS EN LA VIDA PERUANA. *Carlos Beas*

1. Realidad de la violencia	103
2. ¿Es la violencia inherente a la naturaleza humana?	105
3. ¿Es la sociedad responsable de la violencia?	105
4. Dos ideas modernas del Estado	106
5. Absolutismo y violencia	108
6. Una ideología de la violencia	109
7. Justicia y violencia	110
8. Política y violencia	113
9. Agresividad y violencia	114
10. Política y propaganda	116
11. Violencia e ideología en la vida peruana	118
Citas y referencias bibliográficas	121

## CAPITULO III. TRES ASPECTOS PROBLEMATICOS EN LA VIOLENCIA: EL CONCEPTO, EL ORIGEN, LA SUPERACION. *Hernán Silva-Santisteban Larco*

1. El aspecto problemático del concepto de violencia	127
2. El aspecto problemático del origen de la violencia	132
3. El aspecto problemático de la superación	141
Bibliografía	145

## LA HISTORIA

CAPITULO IV. APROXIMACION HISTORICA A LA CRISIS DE VALORES Y LA VIOLENCIA DURANTE EL SIGLO XVI. <i>Liliana Regalado de Hurtado</i>	
1. Los antecedentes	152
2. La violencia real y mitológica	154
3. Los principios éticos: "Ama llulla, ama kella, ama sua"	158
4. Crisis cósmica y crisis de valores	163
5. Un mundo en transformación	167
Apéndice	171
CAPITULO V. ETICA, ABUSOS DEL PODER Y CORRUPCION EN EL PERU: UNA PERSPECTIVA HISTORICA. <i>Jeffrey Klaiber, S.J.</i>	
Una sociedad corporativa	178
Etica comunitaria y ética corporativa	184
Corrupción y abusos de poder	190
CAPITULO VI. "EL PERU HIRVIENTE DE ESTOS DIAS . . .". UNA REFLEXION SOBRE VIOLENCIA POLITICA Y CULTURA EN EL PERU CONTEMPORANEO. <i>Alberto Flores-Galindo</i>	
1. Arguedas	199
2. Crisis del feudalismo andino	207
3. Negro y rojo	220
Anexo	235

## LA EDUCACION

CAPITULO VII. LA EDUCACION PARA LA PAZ EN LA FORMULACION DE POLITICAS EDUCATIVAS. <i>Jorge Capella Riera</i>	
1. Educación, valores y violencia	244
1.1 La educación	244
1.2 Los valores	246
1.3 La violencia	248
a) Tesis sobre el origen de la violencia	249
b) La teoría del conflicto	250
2. Exigencias de una educación para la paz	254
2.1 Dimensión macroestructural	255

a) Antecedentes históricos	255
b) Situación actual	257
2.2. Dimensión psicosocial	
a) Correlatos psicológicos de la desnutrición	262
b) Elementos de violencia en el proceso de formación de la estructura psíquica	263
2.3 Dimensión teleológica	265
a) Soportes epistemológicos	266
b) Lineamientos teleológicos	268
2.4 Dimensión de comunicación	270
a) Orientación para la superación de conflictos	270
b) Tratamiento de los medios de comunicación social	272
2.5 Dimensión de organización	273
a) Pautas de Organización	273
1. Pautas generales	273
2. Pautas específicas	275
b) Consideración a los roles y conflictos del educador	277

CAPITULO VIII. PRESUPUESTOS Y VALORES FUNDAMENTALES PARA UNA EDUCACION ANDINA FRENTE A LA CRISIS DE VALORES Y LA VIOLENCIA EN EL PERU CONTEMPORANEO. *Ludolfo Ojeda y Ojeda, FSC.*

I. Introducción	283
II. Presupuestos	283
III. El <i>ethos</i> andino	288
3.1 Valores culturales ancestrales presentes en <i>ethos</i> andinos	288
3.1.1 Relación con la tierra: vida-convivencia	288
a) El trabajo	289
b) La propiedad	290
3.2.2 Relación con los demás: Comunidad-justicia	291
a) La comunidad andina	291
b) La justicia comunal	293
3.2.3 Relación con lo trascendente: La religiosidad	294
3.2.4 Estilo de relación: celebración y fiesta	295

3.2.5	Autocomprensión y expresión cultural global: el mito	296
3.2.6	La violencia: o el sinsentido	297
IV.	Conclusión	298

**CAPITULO IX. EL SENTIDO DE LA SOLIDARIDAD Y LA EDUCACION EN VALORES: ALGUNAS REFLEXIONES DESDE LA OPTICA DEL EDUCADOR.** *Francisca Bartra Gros*

1.	La solidaridad como conjunto de valores	303
2.	¿Educación en valores, una respuesta?	307
3.	El proceso de valoración como aspecto clave en el proceso educativo	310
	Fases y elementos del proceso valorativo	310
	Relación con el proceso educativo	316
	El proceso de valoración en el niño	317
	Primera etapa: infancia (de 0 a 6 años)	317
	Segunda etapa: niñez (de 7 a 12 años)	319
	Tercera etapa: adolescencia (de 12 a 17 años)	320
	El proceso de valoración en el adulto	322
	El proceso de valoración en la persona madura	323
4.	Valores significativos para la solidaridad	324
5.	Educar para la solidaridad desde el aula	
	Sugerencias en la línea de lo metodológico	328
	Bibliografía	336

## LA PSICOLOGIA

**CAPITULO X. LA INFLUENCIA DEL APRENDIZAJE SOCIAL EN EL COMPORTAMIENTO AGRESIVO.** *Mary Louise Claux y Mercedes Villanueva*

	Procesos en el aprendizaje social	343
	Tipos de modelos	344
	Características de los modelos y del observador	345
	La agresión desde el punto de vista del aprendizaje social	346
1.	Origen de la agresión	347
2.	Instigadores de la agresión	350
3.	Mantenimiento de la agresión	353
	Bibliografía	357

## TRABAJO SOCIAL

<b>CAPITULO XI. VIOLENCIA ESTRUCTURAL Y POBREZA: SU IMPACTO EN LA VIDA DE LOS NIÑOS DE 0-3 AÑOS DE EDAD DE LOS SECTORES POPULARES.</b> <i>Clemencia Sarmiento</i>	
Las condiciones de vida del niño de 0-3 años de edad	367
1. Aspectos demográficos	367
2. Significado del niño en nuestra sociedad: su atención y protección	368
3. La salud del niño	371
4. La alimentación	373
<b>CAPITULO XII. VIOLENCIA Y CRISIS DE VALORES EN EL PERU. LAS CONDICIONES SOCIALES DE LA MATERNIDAD EN SECTORES URBANO-POPULARES Y LAS POLITICAS DE SALUD DIRIGIDAS A LAS MADRES.</b> <i>Marcela Chueca M.</i>	
1. Maternidad, división sexual del trabajo y valoración social de la madre	379
2. Mujeres de sectores populares urbanos, valoración social de la maternidad y políticas sociales	380
Citas y fuentes bibliográficas	387
<b>CONCLUSION</b>	389
<b>LOS AUTORES</b>	395

## INTRODUCCION

En la actualidad el Perú se encuentra atravesando un período de crisis caracterizada por una espiral de violencia cotidiana y por un resquebrajamiento visible de los valores tradicionales. Muchos son los indicadores de esta crisis, motivo de una profunda preocupación:

- La irrupción en los últimos años de un estado de caos en la vida cotidiana de las ciudades y en particular en Lima metropolitana, donde la mendicidad infantil ha pasado a ser una realidad "normal";
- El estallido de una violencia cruda y prolongada que, aunque asociada por muchos exclusivamente con el terrorismo, es en realidad un fenómeno habitual en las calles de Lima y en otras partes del Perú;
- El incremento del narcotráfico con la consecuente degradación moral y desintegración social en grandes regiones del país;
- Los frecuentes actos de abuso del poder y de corrupción en las propias fuerzas del orden;

- El deterioro significativo de los núcleos sociales básicos de formación de la persona (familia, escuelas, universidades, etc.);
- El empeoramiento de la situación familiar en los barrios de clase media y sobre todo en los barrios marginales donde el alcoholismo, la promiscuidad, la delincuencia y la drogadicción han pasado a ser realidades cotidianas;
- El resquebrajamiento del *ethos* cultural propio del país que resulta, en buena medida, de la presencia de valores ajenos mal asimilados por muchas personas inseguras de su propia identidad;
- El aumento de la pornografía y del espíritu consumista así como la apología de la violencia en ciertos medios de comunicación social.

Todo ello es en su conjunto expresión de la existencia de una profunda crisis de valores que, para poder ser superada, tiene primero que ser hondamente comprendida y analizada desde diversas perspectivas. Pareciera ser evidente que la crisis actual puede sobrepasar la capacidad de cualquier gobierno y que su superación requiere entonces el esfuerzo decidido de todos los sectores de la sociedad. El Departamento de Humanidades de la Universidad Católica del Perú, con la colaboración de las facultades de Educación y Trabajo Social, se ha propuesto realizar una investigación interdisciplinaria que reúne a un grupo de especialistas de diversas áreas (Historia, Filosofía, Psicología, Educación y Trabajo Social) con el fin de profundizar en el tema: "Violencia y crisis de valores en el Perú". Nuestro propósito es, entre otras finalidades, esclarecer la naturaleza, las raíces históricas, la diversidad de causas e implicancias de la crisis de valores y del estado de violencia en el que se encuentra inmerso el Perú de hoy; ofrecer elementos de juicio que posibiliten respuestas globales y creativas a la crisis y proponer las alternativas educativas que a partir del análisis y comprensión de este problema es posible esbozar al respecto. La presente obra es el resultado parcial de esta investigación.

Dirigimos esta obra a todas las personas que comparten nuestra convicción de que hay una crisis de valores en el Perú y que es preciso reunir esfuerzos para buscar una solución. Hemos orientado nuestros trabajos especialmente hacia las personas que se sienten responsables por, o que han sido llamadas a participar en, la formación moral y cívica de otros: intelectuales, educadores, religiosos, consejeros, periodistas y los encargados de los medios de comunicación, políticos, dirigentes de base en las organizaciones populares, etc. Asimismo, invitamos a que participen en este diálogo a todas las personas, padres de familia, universitarios y otros jóvenes con inquietud social, que han experimentado una "crisis de valores" en sus propias vidas o que buscan una orientación para ayudar a terceros.

Queremos expresar nuestro agradecimiento a la Fundación Tinker de los Estados Unidos que ha hecho posible este estudio interdisciplinario. Asimismo, queremos agradecer a las distintas personas que han contribuido a nuestro esfuerzo en distintos momentos: a Fidel Tubino y Orlando Villegas, quienes participaron en los pasos iniciales del proyecto, y a Salomón Lerner, Jefe del Departamento de Humanidades, por su apoyo, sugerencias y críticas constructivas. Apreciamos también la labor secretarial de Ana María Manrique.

“He ido en busca de mí mismo” declaró el enigmático Heráclito. De una manera semejante, el Perú es un país en búsqueda de sí mismo. Esperamos que las reflexiones que ofrecemos en las siguientes páginas, más las reacciones y críticas de nuestros lectores, constituyan un paso adelante en esa búsqueda.

## LOS AUTORES

PUC, noviembre de 1986.



El ser humano y demandando con urgencia una redefinición de los valores y la violencia de nuestros días. La vida humana por los trabajos que se hacen a través de los medios de producción, infieren el bienestar económico y afectivo con la confianza y esperanza de que la producción humana y moral del peruano le permitan volver a tener una vida humana y violenta que lo lleve a la actividad.

Rosmary Kyo-Larson de Larner, desde un análisis de la actividad humana y sus valores, plantea la alternativa de una vida humana y moral que se funda en el valor de la responsabilidad.

Carlos Díaz realiza un análisis del concepto de libertad, ideología y su relación con la violencia.

El texto plantea un problema filosófico de los aspectos prácticos en relación con la violencia y sus conceptos.

### LA FILOSOFIA

La civilización occidental ha caracterizado su surgimiento y hegemonía bajo el signo orgulloso de la racionalidad. Pretendiéndose inmune a la "barbarie" —y en eras de relativa estabilidad— ella interpretó la violencia como una actividad bien delimitada y definida, manifestándose tan sólo en la resistencia a fuerzas institucionalizadas, en revoluciones organizadas al interior de órdenes civiles o en situaciones bélicas.

Dichos conceptos tradicionales han demostrado su insuficiencia en el estadio actual de nuestra civilización. En la medida que la violencia se desarrolla no en esferas limitadas sino de modo latente en toda actividad humana, han surgido defensas románticas y seductoras en torno a ella que no expresan sino la corrupción de nuestro lenguaje y la actual "crisis de valores" signos de la desorientación intelectual y moral de nuestra era.

El Perú de hoy es expresión desgarrada y dolorosa de la mencionada desorientación universal, mostrando además los espectros de una fracturada nación que jamás logró la conciliación étnica, social, económica y política.

El reto, inédito y demandando con urgencia una reflexión filosófica lúcida sobre la crisis de valores y la violencia de nuestro tiempo, ha sido asumido por los trabajos que siguen. Lejos de satisfacerse con meros diagnósticos del problema, intentan ellos ofrecer horizontes alternativos con la confianza y esperanza de que la capacidad humana y moral del peruano le permitirán sobreponer de manera solidaria esta crisis de valores y violencia que lo afectan en la actualidad.

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, desde un análisis de la actual crisis de valores y sus raíces, plantea la alternativa de una nueva ética para nuestra sociedad, fundada en el valor de la responsabilidad.

Carlos Beas realiza un análisis del impacto de diversas ideologías en la vida cotidiana del Perú y su relación con la violencia.

Hernán Silva-Santisteban procura clarificar tres aspectos problemáticos en relación con la violencia, si es posible un concepto unívoco de ella, cuáles son sus posibles causas y cuáles serían los posibles caminos de su superación.

## CAPITULO I

### UNA "ÉTICA PARA EL FUTURO": ENTRE LA ESPERANZA Y LA RESPONSABILIDAD

*Rosemary Rizo-Patrón de Lerner*

Antes de iniciar este trabajo, hay que decirle a mis lectores que no he escrito algunas cosas. ¿Cómo desarrollo un discurso filosófico respecto al futuro y la esperanza en un mundo y una época que se aferran a un nicho y en muchos casos por la desesperación. ¿Pueden existir las nuevas maneras de vida al margen de todas esas cosas a las cuales todos conocemos, los razonamientos que se han traducido en actitudes éticas y acciones concretas? ¿Cómo conciben a la esperanza "necesidad de justicia" como dice —por parte de los medios intelectuales— Agamben y otros— en términos conceptuales éticos (que comprenden acciones en la praxis de la vida nacional) con el objeto de superar una "crisis" que hoy por hoy amenaza nuestra propia existencia nacional? ¿Cómo hacer ver que tanta reflexión se debe y se puede quedarse en el nivel del mero pensamiento y tener una hipótesis en una actitud ética definida y una ética instrumental respecto al futuro de nuestro país y de las próximas generaciones?

Nuestro propósito no es el de ofrecer soluciones dogmáticas sino que simplemente intentar mostrar por qué es necesario que los intelectuales de nuestro país (políticos, intelectuales, comunicadores) asuman seriamente una



## I. CRISIS DE VALORES Y REFLEXION FILOSOFICA

### 1. *Necesidad de la reflexión (o: contra las "recetas")*

Antes de iniciar este trabajo, cuyo contenido consideramos urgente, nos han asaltado algunas dudas. ¿Cómo desarrollar un discurso filosófico responsable sobre el futuro y la esperanza en un mundo y una época signada por la crisis —y en muchos casos— por la desesperación? ¿Cómo evitar que nuestra invocación sufra el destino de tantas otras a las cuales todos consienten (de razón o corazón) pero que jamás se ven traducidas en actitudes éticas y acciones concretas? ¿Cómo convencer de la imperiosa necesidad de una reflexión lúcida —por parte de los medios intelectuales, docentes y maestros— en torno a *principios éticos* (que consideramos ausentes en la praxis de la vida nacional) con el objeto de superar una "crisis" que, hoy por hoy, amenaza nuestra propia existencia nacional? ¿Cómo hacer ver que dicha reflexión no debe y no puede quedarse en el nivel del mero asentimiento o deseo, sino traducirse en una actitud ética definida y una tarea incondicional respecto al futuro de nuestro país y de las próximas generaciones?

Nuestro propósito no es el de ofrecer soluciones dogmáticas sino más humildemente: 1. intentar mostrar por qué es necesario que los sectores de mayor poder (político, intelectual, comunicativo) asuman resueltamente una

reflexión de carácter ético en vistas a la paulatina superación de una “crisis de valores” generalizada; y 2. ofrecer o “abrir” horizontes para dicha reflexión ética, es decir perspectivas novedosas que puedan servirle de guía. El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre la posibilidad de una “ética orientada al futuro” que permita el sobrepasamiento de la “crisis”. Pensamos que ha llegado la hora de no postergar más dicha reflexión: la urgencia del problema es la urgencia de nuestra Nación, de sus pueblos y de sus habitantes, cuya existencia misma se ve amenazada.

No propondremos, pues, preceptos o reglas de comportamiento. Antes de hablar de “reglas” es necesario tener en claro los “principios”. Es en este nivel que invitamos a considerar nuestros argumentos. Es en el nivel de los principios donde trataremos de mostrar si *ellos* —una vez que se logren determinar— son *traducibles en acciones concretas*. En otras palabras, nuestra reflexión sobre los principios tendrá en cuenta los criterios de *realismo y de humanidad*. ¿Cómo verificar tales criterios? Al modo que como Aristóteles sostuvo había que someter a una suerte de “prueba” los pretendidos principios, partir de ellos y llevar los razonamientos que de allí se desprenden hasta sus últimas consecuencias. Es una suerte de procedimiento que él llamó “dialéctico” (1). Si las consecuencias son coherentes, los principios son presumiblemente buenos, si las consecuencias son absurdas y contradicen el punto de partida, los pretendidos “principios” deben necesariamente abandonarse. Esta será la metodología del trabajo: una metodología dialéctica. No partiremos dogmáticamente sosteniendo nuestros “principios” “contra todo y contra todos”. Partiremos de principios que nos atraen más o que atraen a una mayoría, y los seguiremos. ¿Por qué hacemos esto? Porque la historia nos enseña con frecuencia que profetas anunciadores de los mejores “principios” (o del “mejor de los mundos posibles”) —mal entendidos posiblemente y manipulados más allá de sus intenciones— terminan convertidos en “vendedores de ilusiones” avalando actos de irresponsabilidad criminal. Se trata de señalar que no bastan las intenciones de superar la crisis y la propuesta de un ideal a alcanzar. Es necesario ver hasta qué punto y en qué medida nuestros ideales son *realizables*, enseguida se trata de ver si los medios que empleamos para alcanzar nuestros ideales son adecuados, en qué medida —en suma— *no contradicen al ideal en su eticidad*.

---

1. Cf. *Lógica*, Tópicos, Lib. I. Aristóteles no pretende “demostrar” los principios (pues son “indemostrables”) sino simplemente —diríamos hoy— “falsificarlos”.

## 2. *¿De qué concepto de 'crisis' partiremos?*

Nuestro trabajo partirá de un "estado de cosas" cuya existencia es aceptada de una manera general: atravesamos una "crisis de valores" que no solamente afecta al Perú (que constituye nuestro interés inmediato), sino a la sociedad planetaria. Si bien este hecho es reconocido como tal, no hay la misma claridad ni acuerdo sobre aquello que entendemos por valores, y sobre cuales de ellos estarían en crisis. El tema de nuestro trabajo no es tanto aclarar este último punto, cuanto partir del hecho que existe una "crisis" con el objeto de articular una "ética para el futuro" que permita superarla y así revocarla. Es evidente, sin embargo, que no tiene sentido plantear alternativas éticas de superación de la crisis, si no nos ponemos de acuerdo (o no tenemos un cierto pre-concepto) sobre aquello que queremos justamente superar.

Lo primero que podemos mencionar es nuestra experiencia cotidiana. La "crisis" es vivida dramáticamente a todo nivel, en todo estrato, en todo orden de cosa, diariamente en el Perú. Enfrentamos cotidianamente toda forma de corrupción, bajo la modalidad del robo, del soborno (o "coima"), del chantaje (i.e. burocrático) del abuso de autoridad y de fuerza. Constatamos que la praxis nacional se ejerce por encima de toda "ley" desde los estratos sociales superiores a los inferiores incluyendo funcionarios y políticos. Sabemos que las nociones de "bien" o "mal" parecen carecer de sentido, siendo las "guías" de la acción la "utilidad" la "conveniencia" y el "provecho" personal o partidario. Finalmente también observamos formas tanto latentes como manifiestas de lo que propiamente se llama "violencia". Todo esto no necesita demostrarse; éstas no son sino algunas —de tantas— manifestaciones de la "crisis".

Además de la experiencia cotidiana, están los datos ofrecidos por la investigación. Las contribuciones de las áreas de Historia, Psicología, Educación y Trabajo Social en este volumen, arrojan luces sobre distintas manifestaciones de esta "crisis" y sobre la conexión entre la "Crisis de valores" y el fenómeno de la "violencia". Nuestros colegas en Filosofía resaltan igualmente este aspecto y señalan la articulación del fenómeno de la violencia con el del "poder".

Dichos trabajos fundamentan la conciencia generalizada de que el fenómeno de la "crisis de valores" no es un fenómeno reciente sino que pertenece en verdad a la estructura de nuestra Nación desde sus orígenes. La novedad de

la crisis actual sería más bien el haber alcanzado un punto crítico o clímax, que se expresa estructuralmente. Esta crisis estructural es también llamada violencia estructural o "silenciosa". La intensidad de esta crisis estructural ha llegado a niveles intolerables de magnitud y de extensión. Esta situación tarde o temprano creó su resultado inevitable: las condiciones materiales que, capitalizadas ideológicamente, se tradujeron en una violencia *manifiesta* sin precedentes en la vida nacional.

Todo lo mencionado son "hechos" tanto experimentados en la vida cotidiana cuanto constatados en investigaciones empíricas y documentadas. Más allá de estos hechos, nosotros quisiéramos indagar el por qué; quisiéramos saber qué está detrás de todas estas manifestaciones y las ha hecho posible. Quizás si llegamos a una mínima comprensión de este por qué, de las causas ("condiciones de posibilidad"), podremos esperar tener más éxito en proponer vías de superación.

Nuestras "ideas-guía" tomarán como punto de partida ejemplos concretos de crisis de valores. Estos ejemplos no han sido elegidos totalmente al azar. Servirán para articular el resto del trabajo; también son a nuestro juicio ejemplos supremos de la crisis. Ellos son: 1) La pérdida del sentido del valor de la *vida humana concreta*, individual, irrepetible, irremplazable en su unicidad. Por tanto negación de aquello que —entre otros factores— diferencia radicalmente la existencia del hombre del resto del universo. La muerte ya no escandaliza. Desde distintas —y opuestas— tribunas incluso se la defien de como un "mal necesario" o un bien. La existencia humana individual —repetimos— ha perdido valor. 2) Pérdida del sentido del valor de una "*vida humanamente digna*". Incluso allí donde se rechaza la muerte o se afirma el valor de la vida individual humana, se avala una deshumanización de grandes sectores de vidas individuales. No basta sobrevivir, el hombre debe vivir *como* hombre. Esa pérdida de valor de lo "humano", ese desprecio por la dignidad humana se manifiesta en toda forma de racismo, marginación, discriminación. La destrucción del derecho a una vida humanamente digna se manifiesta en un amplio y mayoritario sector de la población sumido en una acelerada pauperización hasta extremos siniestros de nivelación de los hombres a un plano casi natural —animal de supervivencia precaria (2). Tampoco hay respeto por la dignidad humana en toda persecución por motivos de raza, credo político o

---

2. Cf. por ejemplo los trabajos de C. Sarmiento y M. Chueca (Sección Trabajo Social) y M.L. Claux y M. Villanueva (Sección Psicología) en este volumen.

religioso y en todo desprecio de valores culturales distintos. 3) Ausencia de una recta comprensión del *concepto de libertad*. Pudimos haber elegido otro ejemplo en su lugar: el de justicia social; pero ese tema ya es objeto preferido de múltiples escritos, investigaciones y aún proyectos sociales. Sobre la libertad, en cambio, no se escribe suficiente. Por ello nos llamó la atención un interesante estudio de J. Buchanan *Los límites de la libertad, entre la Anarquía y Leviatán* (3) donde señala que históricamente el péndulo oscila entre dos extremos: la utopía anarquista, producto de una concepción ultra-individualista de la libertad, donde el Estado tiende a “marchitarse”, y el contrato “hobbesiano” de esclavitud de los hombres bajo un estado soberano absoluto, burocratizado, impersonal y fuerte: el “Leviatán”.

Así, en nombre de la libertad se han cometido —y se siguen cometiendo— toda suerte de atropellos y excesos; éstos a su vez motivan diatribas encendidas en su contra bajo el supuesto que sólo su eliminación contribuiría al alumbramiento de la justicia social. La “libertad” —se dice— es el privilegio de los pocos, a expensas de la “necesidad” de los muchos. Esa “libertad” de los pocos no sería sino una “falsa” libertad, una libertad abstracta (la del individuo), mientras que la verdadera no habría conocido todavía manifestación histórica (la de la “colectividad”, o libertad “concreta”). Creemos que en los usos frecuentes de la palabra “libertad” de los defensores tanto de un individualismo a ultranza, cuanto de una “libertad” colectiva, hay mitos nocivos que desfiguran la naturaleza humana y sus concretas posibilidades. Ambos extremos podrían ser expresión de una crisis profunda que afecta una nota esencial, determinante, de la naturaleza humana. Este es el tercer y último ejemplo de “crisis” que proponemos para nuestro propósito.

A partir de estos ejemplos intentaremos remontarnos a sus posibles “causas” u origen. Sin desvalorizar la posibilidad del aporte de las ciencias histórico-económicas, sociales y políticas que echarían luces desde varias “perspectivas”, intentamos nosotros más bien remontarnos detrás, al origen de esas mismas interpretaciones ideológicas (las cuales según nuestra opinión no ofrecen explicaciones últimas). Nosotros, claro está, no proponemos aquí como alternativa otra supuesta explicación última. Sólo pretendemos ofrecer, de manera sucinta, una hipótesis de comprensión filosófica de nuestra crisis, bajo *tres aspectos* y siguiendo el hilo conductor de los ejemplos antes propuestos.

---

3. México, PREMIA ed., 1981; trad. del inglés por C. Millet.

El *primer aspecto* concierne la posibilidad que esta crisis se geste desde el origen mismo de la modernidad occidental. Hablamos de una posibilidad negativa inherente a la Epoca Moderna desde su origen. Mencionamos este aspecto de un modo aparte, pues nuestra nación está indisolublemente ligada al destino de Occidente desde la época de la Conquista. Un *segundo aspecto* estaría dado precisamente por la presencia de la modernidad occidental en el Perú: ésta causó el desmoronamiento de un cosmos milenario. Frente al "caos" (o la "crisis") resultante, la mentalidad andina habría persistido en una esperanza mítica de la reinstauración de su cosmos. La presencia de Occidente también sería "crisis" porque la instalación del Virreynato se habría traducido en un rechazo y desprecio paulatino de lo autóctono en favor de la "racionalidad" (*ratio*) europea. El *tercer aspecto* sería la crisis resultante de las dos anteriores, expresada en la fractura interna de nuestra Nación y el intento de búsqueda actual de una nueva inédita identidad nacional.

En cuanto al *primer aspecto*, se observa en la historia que ocurren "crisis de valores" toda vez que aparece un "nuevo" orden de cosas que "amenaza" lo antiguo. Normalmente cuando esto sucede, es consecuencia de una pérdida de legitimidad que ya está a la obra en el orden antiguo; dicho de otro modo, se trata de un endurecimiento del orden antiguo que le impide seguir 'traduciendo' en sus esquemas valorativos anteriores los contenidos nuevos. Es cierto que el advenimiento de los "nuevos" puede imponerse por la fuerza, por ejemplo la violencia de una "Conquista". Esta empero generalmente se ha aprovechado de la debilidad previa, interna, del orden de cosas que luego dominó. Ahora bien, lo "nuevo" —contra lo que a veces ingenua e inmediatamente se suele pensar— no es siempre "mejor", "bueno" o "justo".

En efecto, el Renacimiento y el Humanismo en Europa a partir del siglo XV auguran tiempos mejores. Europa atraviesa cambios profundos. El cosmos teo-céntrico medioeval comienza a desmoronarse. Hay el sentimiento de una nueva "libertad", el hombre siente que puede modelar su destino y su saber sin "tutelajes" de la Iglesia y de las autoridades tradicionales. Se comienza a consolidar un movimiento que tiene lugar desde aproximadamente el S. XIII, la separación entre los poderes del Estado y de la Iglesia, la consolidación de las monarquías; los viajes de descubrimiento abren horizontes inéditos al comercio y se desarrolla el mercantilismo. Nacen las teorías políticas y surgen las nociones de "cultura" y "civilización".

Entre los siglos XVI-XVII vive Europa la Revolución Científica, fruto

de investigación sin trabas ni prohibiciones. Pero esta Revolución Científica es posible, más allá del mero uso de instrumentos “empíricos”, debido a un nuevo método experimental que presupone la “matematización” del universo. Una formulación del método experimental matemáticamente pre-determinado fue realizada por Galileo. ¿Qué significó todo esto? Que por primera vez en la historia de la humanidad, el hombre y su certeza racional —pero matemáticamente concebida— se coloca en el centro de la realidad. La mentalidad occidental, desde el desarrollo de la “Lógica” aristotélica en Grecia, ha estado determinada por un concepto muy específico de la “racionalidad”. Se afirma que la traducción de parte de la *Lógica* de Aristóteles por Boecio (480-525 DC) en la “alta” (vieja) Edad Media contribuyó a la formación de las lenguas europeas, y por tanto que la estructura de dicha lógica está inserta en la estructura de nuestro lenguaje. En el caso de la modernidad, empero, hay un cambio de acento: no es nuestro pensamiento el que “refleja” la estructura de un orden real sino a la inversa, lo “real” debe encajar, adecuarse, a los moldes que prescribe la razón. Estos moldes (“modelos teóricos” diríamos hoy) son concebidos matemáticamente. De tal modo que el mundo mismo se concibió matemáticamente, como conjunto de fenómenos medibles en relaciones de espacio, tiempo, masas, etc. Este principio “metodológico” se hizo muy fecundo en sus resultados prácticos; el descubrimiento de las “hipótesis” y las “variables” permitía “controlar” la experimentación, permitía “calcular”, “manipular” los fenómenos. El aspecto de “dominación” de la naturaleza por parte del hombre teniendo en sus manos el instrumento de la “nueva ciencia” fue visto por Francis Bacon (1560-1625) quien propuso una “Nueva Lógica”. Estos éxitos metodológicos inspiraron un nuevo modelo de “comprensión” de lo real.

Esto fue en parte obra de Renato Descartes (1596-1650) tomando como base la obra de Galileo. Este ya había afirmado que quien aprendiese la matemáticas conocería la realidad “desde el punto de vista de Dios mismo”. Desde Descartes, una nota dominante de la actitud del hombre moderno es la supeditación de las distintas facultades del espíritu o “alma” a la “racional”. La “razón pura”, matemáticamente soberana, relega las demás formas de la “conciencia de sí” al plano de lo irrelevante. El dato empírico, independiente del proceder absoluto calculador de la razón, carece de validez; cobra sentido sólo si es susceptible de traducción a un lenguaje de “variables”, “simbólico” y si la experimentación está matemáticamente predeterminada. En suma, el nuevo principio explicativo de la realidad es la “certeza” (o el “poder absoluto de la razón”). En eso consistió el famoso “yo pienso, luego existo” cartesiano, pensado por él como el “primer principio de la filosofía”

(*Discurso del Método, IV*). El principio propiamente “metodológico” de la conocida “duda” descansaba en el anterior, de rango “ontológico” (explicativo de lo *real*). Siguiendo la intención cartesiana, se podía decir desde entonces: “dudo de todo aquello no conforme o adecuado al proceder absoluto de la razón matemática”.

Así, casi insensiblemente se pasó de un nivel metodológico a un nivel metafísico: sólo se atribuiría “realidad” a aquello determinable por ese poder matemático de la razón. Eso tendría más “objetividad”. Lo demás sería meramente “subjetivo”.

El surgimiento de las ciencias modernas en los albores de los Tiempos Modernos conllevaron pues una profunda transformación del hombre y su puesto en el cosmos; trajo consigo —con el antropocentrismo moderno— una interpretación cada vez más restringida y más pobre de lo que constituye lo “real” en sentido fuerte. Trajo consigo una ontología que tendió —a través de los siglos— cada vez más a la “máxima *economía*” en lo que se consideraba real (como la famosa “navaja” de G. Ockham en el siglo XIV). Esto fue más evidente desde Auguste Comte (1798-1857). Uno podría pensar ingenuamente que el surgimiento de las “ciencias” modernas, desde Comte, significó el reemplazo de la filosofía y su definitivo relego al olvido. Pero lo cierto es que ellas, en tanto comportan una interpretación de lo que es y lo que no es real, no son ni “ontológica” ni “axiológicamente” neutras, es decir, conllevan (a pesar de patentes protestas contra lo “filosófico”) una implícita *valoración de lo que es real, no real, bueno (“valioso”) y malo (“no-valioso”)*. En efecto, primero se consideró “menos real” o “subjetivo” aquello que se resistía a la matematización. Luego incluso se consideró “real” solamente lo visible, tangible o sensorialmente perceptible. Y si en Marx, por ejemplo, el “materialismo” puede entenderse como un profundo “humanismo”, lo mismo no puede decirse de Engels (*Anti-Duehring*, 1877, o *Ludwig Fuerbach ...* 1888) o de Lenin (*Materialismo y Empiriocriticismo*, 1909) (aún cuando sus respectivas “refutaciones” y “demostraciones” sólo logran reafirmar lo que cualquier filósofo “realista” admitiría) (4).

Esta ontología implícita de características “reductoras” tiene su lado siniestro. Consideremos simplemente qué podría pensar un europeo frente a un hombre de otra cultura, que no solamente no conoce la lógica aristotélica sino

---

4. Ver discusión al respecto en J. GRENIER, *Sobre el Espíritu de la Ortodoxia*, especialmente IV, p. 58.

que su aproximación a lo real está en las “antípodas” de la razón calculante: podría dudar de estar frente a un ser humano, o a un animal “con alma inmortal”. Esto sin embargo de algún modo ocurrió.

Algo más estaba implícito en el surgimiento de las ciencias modernas: el hombre moderno, en posesión de una “libertad” inédita con el instrumento de su razón, se imagina poder por fin forjar su propio destino, y proyecta su quehacer científico en dirección a liberarlo de las “ataduras” de la naturaleza y de su sumisión a otros hombres (soberanos, tiranos, etc.). Surge la noción de “progreso” íntimamente ligada a la noción de “utopía”. Esto fue obra tanto de Thomas More (y su famosa *Utopía*, 1516) cuanto de Francis Bacon (y su *Nueva Atlántida*, 1627). La salvación y la absolución de la condición miserable del hombre fue adjudicada a un lugar terrenal en un tiempo futuro (de determinación incierta) pero de características salvíficas y realizadoras. Este ideal del progreso era tanto más seguro cuanto más se sentía el hombre en posesión del solo instrumento “eficaz” para su logro: la racionalidad auto esclarecida. No cabía duda, en la modernidad, que el progreso de la ciencia traía consigo el progreso de la humanidad. Este ideal fue retomado, entre otros, por los socialistas utópicos franceses en su concepto de una sociedad beatífico-anárquica y más tarde —como es sabido— por el propio Karl Marx. Antes de éste, también A. Comte proclamó a la “ciencia positiva” instrumento de dicho progreso. (Sobre el abuso que se ha hecho del concepto de “progreso” y una interpretación más realista al respecto trataremos al final).

No se pueden negar los logros, aciertos y conquistas maravillosas aportadas por el progreso científico y tecnológico. El hombre hoy por hoy ha logrado realizar posibilidades jamás soñadas, la condición humana se ha visto aliviada con la manipulación y transformación de la naturaleza en su provecho. Pero constatamos hoy a fines del S. XX que el progreso de la ciencia, de la técnica, o aún de “instituciones” humanas, no ha significado el “progreso de la humanidad”. Ésta, tal como lo anunciara el profético Nietzsche (1844-1900) ha “progresado” en una actitud más bien “nihilista” respecto de toda dimensión que “trasciende” la racionalidad empírico-deductiva o la actitud manipulatoria, calculante (“transformadora”), nihilista respecto a “valores” “ideales”. Este “nihilismo” respecto a todo lo “justo”, lo “noble” y lo “bueno”, anunciado y aún exigido por este poeta trágico que es Nietzsche, ha devenido una realidad vivida hoy, por gran parte de la humanidad. El hombre está “a la deriva”, más alejado que nunca de su meta: la “felicidad”. Este nihilismo, ¿no es un aspecto de la crisis de valores? Nosotros creemos que sí. El hombre parece haber mutilado la imagen que antes se forjaba de sí mismo, co-

mo imagen de Dios. Pero además, el conocimiento científico-tecnológico, modelando su aproximación a lo real según la actitud de “dominación”, ha devenido un instrumento de poder político sin parangón en el pasado. Axiológicamente “valioso” es lo “útil” (y recíprocamente “no valioso” lo “inútil”) a dichos fines de acrecentamiento del poder político y de la voluntad del sujeto. El lado “ominoso” del ideal “baconiano” se ve en las posibilidades inéditas por parte de la civilización planetaria de aniquilar, no sólo tal o cual nación, sino la humanidad entera (puesto que el “avance” científico-tecnológico ha sido favorecido en dirección de una militarización gigantesca y perfeccionada en materia de destrucción del hombre). Empero, sin imaginarnos ese holocausto, ya es suficientemente escandaloso el uso en distintos sistemas políticos de esa posibilidad destructora al interior de sus naciones con el fin de asegurar por la fuerza sus respectivos sistemas ideológicos. También es motivo de una preocupación aún mayor —puesto que su posibilidad es más inminente— que el “progreso” tecnológico termine por anular las posibilidades de la naturaleza de renovarse en sus distintos sistemas ecológicos. De suceder esto (y el accidente nuclear ocurrido en Chernobil, Rusia, en abril 1986 es una constatación empírica de nuestro temor) la destrucción de la humanidad (por falta de recursos) podría ser más terrible y dolorosa.

El *primer aspecto* de la crisis de valores, tal como lo entendemos, ha quedado más o menos formulado como el “lado ominoso del ideal baconiano” (5). En los otros dos aspectos podemos ser más breves.

El *segundo aspecto* del origen de la crisis de valores en el Perú estaría dado por la irrupción de la civilización occidental en el cosmos andino. La Conquista española, en el S. XVI introduce en el mundo andino las contradicciones de la Europa renacentista. La cosmovisión cristiana perdura en un precario “equilibrio” con un mundo naciente, “moderno”, que está forjando el ideal del progreso, de la ciencia, de la razón. Se ha hablado del debilitamiento del Tahuantinsuyo antes de la llegada de los Españoles. Hay una suerte de “crisis cósmica” que en la mentalidad andina hubiera tenido quizás sus propios recursos de superación. La naturaleza de la “crisis cósmica” desatada con la presencia del europeo fue distinta y de una magnitud no sospechada

---

5. Cf. JONAS, Hans, *El Imperativo de la Responsabilidad - En búsqueda de una ética para la era tecnológica*, título de V, par. 2. Este aspecto sería el momento de “negatividad” o “contradicción” interna de la “figura” de la modernidad. Nos referiremos constantemente a este importante autor, actual Profesor Emérito de la “New School for Social Research” en N. York.

inicialmente por el hombre del Ande (6). De los dos elementos aportados por la mentalidad europea, nos imaginamos que el hombre andino asimila, “traduciendo” en sus esquemas, el elemento del cristianismo como una posibilidad de “llenar” de alguna manera el “vacío” dejado por su “crisis cósmica”. Habrá que probar si —y en qué medida— hay influencia cristiana en los mitos nacidos poco después de la conquista desde donde empezó a reconocerse e instalarse —en una suerte de cosmos provisional— el hombre andino oprimido. Los historiadores y antropólogos usan a veces para referirse a dichos mitos el calificativo de “mesiánicos” o “escatológicos” e incluso “utópicos”, calificativos que nos sorprenden si se aplican a cosmovisiones exclusivamente andinas, cíclicas, donde toda idea de lo “nuevo” estaría ligado a un cierto “retorno” (7). No nos extrañaríamos personalmente tanto de dichas calificaciones si, como afirmábamos, los mitos mismos acusaran una cierta influencia cristiana, escatológica, donde el “fin” (*eschaton*) se coloca en el “futuro” (cf. F. Pease, *El Dios Creador Andino*).

Imaginamos igualmente que el componente ideológico “nuevo” de la modernidad ilustrada fue mucho más difícilmente integrado por el conquistado. Tenía en su “desventaja” coyuntural la ausencia de la estructura lógico-conceptual de la cosmovisión europea. Si a esto añadimos que la mentalidad racional moderna naciente no puede desligarse de una característica “manipulatoria”, “dominante” (dirigida primeramente a la naturaleza), podemos entender otro aspecto de una relación completamente desigual establecida entre ambos grupos étnicos. Posiblemente el componente de la modernidad “ilustrada” fue más rápidamente absorbido por las clases criollas mestizas y burguesas que —bebiendo del “avance” o “progreso” europeo y de su naciente espíritu positivista— supieron aprovecharlo en beneficio de su hegemonía, tanto durante el Virreinato como después de instalada la República. Desde el punto de vista de un positivista europeo, y según la “ley de los tres estadios” de A. Comte (*Curso de Filosofía Positiva*, 1830-1942), el hombre andino sería visto como permaneciendo en la etapa “infantil”, teológico-ficticia, de la evolución de la humanidad. Que esto no haya contribuido a su manera al desprecio hacia lo andino y marginación en sus manifestaciones culturales, difícilmente puede ser puesto en cuestión. Así, la “crisis” desatada por la Con-

6. Para una comprensión documentada al respecto cf. el trabajo de L. Regalado (sección Historia) en este volumen.
7. Cf. a título de ejemplos la Antología de J. Ossio, *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, 1973, y A. Flores Galindo, *Buscando un Inca*, 1986, donde se halla la expresión de “utopía andina”.

quista se perpetuaría para el poblador andino hasta la actualidad. De igual modo, durante la época virreinal, desde el punto de vista del español o criollo occidentalizado, la "crisis" constituiría la brecha que separa el esquema de valores cristianos y la praxis étnica, individual y colectiva. Esta se expresaría en una fractura interna de la sociedad (el sistema de castas y el racismo, entre otros aspectos), en patente contradicción con los valores proclamados (8). El desprecio y marginación de lo andino durante la República, traducidos desde 1850 a 1870 en formas abiertas de racismo (9), debió también desarrollarse desde la "perspectiva superior" del hombre occidental "racionalmente esclarecido". Por ello, la vida republicana no habría logrado incorporar a los grandes sectores nacionales a la vida productiva, cultural y ciudadana del país sino que su marginación habría ido paulatinamente ahondándose hasta constituirse en una profunda brecha, escándalo para cualquier mentalidad "civilizada" democrática y, dado el caso, cristiana. Creemos que esto ilustra por el momento lo que entendemos como el *segundo aspecto* del origen de la "crisis de valores" en el Perú.

El *tercer aspecto* lo constituye el resultado de los dos aspectos mencionados arriba: si hay una "crisis de valores" en tanto "nihilismo" en la cultura occidental que tiene posiblemente su origen en la modernidad, esta crisis afecta un gran sector de nuestra nación. En el Perú no están ausentes las características del hombre contemporáneo, anárquico (sin principios), inescrupuloso, nihilista. Las "metas" del poder desmedido, guiados por el exaltamiento de la "utilidad" en vistas a alcanzar el "ideal baconiano" se ven aquí. El ideal es concebido como dinero, por unos y como un "mundo feliz" a alumbrar —"a como dé lugar"— por otros. Estas "metas" se constituyen en anti-valores cuando cualquier medio es concebido para procurarlas. Cualquier "medio" ilícito es usado para obtener poder y dinero. El medio usado para obtener el bienestar material o "felicidad" para el "mayor número posible de ciudadanos" dentro de un Estado organizado, o para obtener una sociedad "beatífica" donde las diferencias entre los hombres "desaparecieran" o bien simplemente para conservar un "estado de paz" un *statu quo* que sería "mejor" que cualquier "novedad" amenazadora, ha llegado a concebirse en muchos casos sencillamente como la "aniquilación" pura y simple de ciertos hombres, concretos, individuales, que "amenazarían" la realización de la meta propuesta. Por otro lado, como fruto de la Conquista hemos recibido en herencia una na-

---

8. Cf. el trabajo de J. Klaiber S.J. (Sección Historia) en este volumen.

9. Cf. Flores Galindo, A. "El Discurso Racista", (doc. -esquema), PUC, 1986.

ción fracturada racial, política, social y económicamente. Esa fracturación también se expresa en el creciente agnosticismo del peruano de hoy frente a la estructura ideológico-valorativa. Quizás eso explique el surgimiento de la "informalidad" a todo nivel. nadie parece creer más en el sistema, comenzando por los emigrantes del Ande a la costa, para quienes la "legalidad" por otro lado parece nunca significó realmente mucho.

Estos tres aspectos que podrían servir de hipótesis a la pregunta por el origen de nuestra crisis de valores hoy podemos verlos expresados en los tres ejemplos mencionados en las primeras líneas de ese acápite. Consecuencia del "nihilismo" inherente a la mentalidad moderna, occidental, sería la desvalorización de las vidas humanas. La "vida" es algo totalmente sacrificable si las "metas" así lo exigen; puesto que el rostro humano ha perdido su dimensión trascendente, o porque nuestra civilización nos ha hecho perder la capacidad de ver el "infinito" en el rostro del prójimo o "hermano" (no debiendo limitarse éste al miembro de la propia clase, raza o al "compañero combatiente"). Esta desvalorización aparece en todos los fenómenos dolorosos conocidos a diario por los medios de comunicación masiva: robos, extorsiones, chantajes, secuestros, atentados, asesinatos selectivos o indiscriminados, etc. No importa cuál sea la justificación, el hecho es que se desprecia la vida: - cuando se la sacrifica por el afán de lucro o poder absoluto del dinero, caso de los narcotraficantes; - cuando se la sacrifica por la absoluta necesidad de supervivencia animal; - cuando se la sacrifica por supuestos ideales "utópico-mesiánicos" cuyo valor en abstracto se superpone a la miserable condición humana; - o, por último, cuando se la sacrifica por una falsa interpretación de la ejecución de la "ley y del orden", que en su recta concepción jurídica no puede jamás respaldar actos de barbarie de incalificable nihilismo (i.e. masacres indiscriminadas en cumplimiento de un supuesto "deber" frente a una "amenaza" ideológica).

También consecuencia de la "crisis de valores" es la "desvalorización" del derecho a una vida "humanamente digna". Las expresiones de esta "desvalorización" hoy por hoy se pueden leer en las investigaciones de trabajo social y psicología (i.e. en este volumen) que califican esta desvalorización como violencia estructural o latente.

Por último, en cuanto al concepto de "libertad" (al cual regresaremos más adelante) queremos anotar por el momento que, justamente con el de democracia, apenas han tenido un significado para sectores restringidos de la población. Si por un lado la vida republicana se ha visto signada por constantes

interrupciones de regímenes de *facto*, con restricciones de las libertades ciudadanas, los pocos regímenes “constitucionalmente elegidos” históricamente han tomado en cuenta o representado sólo a sectores limitados de la población, la gran mayoría dependiendo de los anteriores a través de distintas formas de “tutelaje”. Las consecuencias están a la vista: inmadurez política lamentable en gobernantes y gobernados. Los excesos de ciertos medios de comunicación no son ejercicio de la “libertad” sino “violencia” ejercida en los hogares y en las calles obligando a la gente a consumir “amarillaje”. Por otro lado, frente a una burocracia de dimensiones “leviatánicas” hablar de “libertad ciudadana” resulta una burla: aquélla se erige como la peor de las dictaduras, puro poder arbitrario, más allá de la “ley”, “más allá del bien o del mal”.

Luego de este fragmentario diagnóstico, y antes de examinar nuestras posibilidades futuras de superar la crisis, deseamos exponer lo que —en nuestra opinión muy particular— constituye el “punto de vista” del filósofo.

### 3. *El rol “crítico” de la filosofía*

El filósofo es un personaje incómodo para su medio, su sociedad, su época. No está de “lado de nadie”, pues continuamente pondrá en cuestión “verdades establecidas”, “opiniones corrientes y yendo de sí” a diestra y siniestra. Por ello decía M. Merleau-Ponty: “Los maniqueos que se enfrentan en la acción se comprenden mejor entre ellos que con el filósofo: hay entre ellos complicidad, cada uno es la razón de ser del otro. El filósofo es un extranjero en esta disputa fraternal. Aún si él no ha jamás traicionado, se siente... que él podría traicionar, él no toma parte como los otros, su asentimiento carece de algo masivo y carnal... El no es totalmente un ser real” (10). Se entiende por “maniqueo” aquel que no ve matices, radicalizando su punto de vista a una expresión “blanco-negra”. Ejemplos de frases maniqueas: “yo estoy en la verdad (o en el bien), tú en el error (o en el mal)”. Por ejemplo, las ideologías del capitalismo y del socialismo comunista tienen, entre sí, una relación maniquea. El fundamento de estas actitudes —para el filósofo— es una pretensión monstruosa a tener un “punto de vista absoluto” sobre las cosas. Ambas actitudes, en efecto, coinciden en su fundamento: la “*Hybris* desmedida del hombre contemporáneo” y la “muerte (o eclipse) de Dios”.

---

10. MERLEAU-PONTY, M. *Éloge de la Philosophie*.- Paris, Gallimard, 1953.- pp. 79-81.

De ese modo, el filósofo tiene una relación escéptica, crítica, con el presente que le toca vivir, mirando más allá, a un futuro donde se le aparecen otras posibilidades. Un filósofo que auténticamente se vive como tal no solamente —hoy y siempre— es aquel que combate las “ideologías” de su medio, en los demás, en su sociedad, en distintos estratos, sino que la combate *en sí mismo*. Este combate consigo mismo nunca termina. A todo pensador le toca nacer en un tiempo, en un lugar, en un estrato cultural, social, etc. dado. Este bagaje que forma el “pasado” de todo hombre nunca es totalmente superado o dejado atrás. Es difícil “pensar” desde otro punto de vista de aquél de nuestro “propio interés”; pero es necesario. Esa necesidad nunca termina, porque la recurrencia de lo “ideológico” en uno será eterna. Si esto es difícil para un filósofo, para un pensador que hace un verdadero esfuerzo intelectual, mucho más difícil lo es para una clase social, o para una nación. Este esfuerzo sin embargo —paulatinamente asumido y transmitido a nivel de aquellos que detentan el “poder” de las ideas— debe poder rendir sus frutos a nivel de la nación, en el futuro, si queremos superar la actual “crisis de valores” que arriesga aniquilarnos.

Nos mueve a sonrisa leer todavía en ciertos textos, incluso académicos, referencias al discurso filosófico como un discurso “abstracto”, “especulativo”, que no “toca lo real”, o bien como un discurso que se contenta con “describir”, solazándose en su contemplación. El discurso filosófico, empero, a lo largo de la historia, ha tenido mucho más relevancia para la comprensión de la realidad, su denuncia y su transformación —aún cuando indirectamente las más de las veces— que ciertas “ciencias prácticas” que, encasilladas en sus “modelos” (sistemáticos o proyectivos) y contra su pretendido carácter empírico, no salen de un “ir y venir” teórico entre “variables”, “hipótesis” y “leyes” que se “aplican” desde fuera a lo real sin en el fondo respetarlo. El filósofo pone en cuestión el carácter “definitivo” y “último” de ese “pretendido” discurso empírico. De allí los malentendidos y mala reputación que su presencia suscita, o —como dice Merleau-Ponty en su *Elogio de la Filosofía*— “las relaciones difíciles que ... (él) mantiene —cuando no está protegido por la inmunidad literaria— con los ‘dioses de la Ciudad’, es decir *con los otros hombres y con el ‘absoluto’ inmovilizado cuya imagen ellos le ofrecen*”.

En el acápite anterior sugerimos que no podíamos dar una explicación cabal del origen de la “crisis de los valores” que afecta al Perú actual simplemente acudiendo a una de las ideologías consabidas (culpabilizando cada una de ellas sistemáticamente a la contraria de todos los males, justificando y salvaguardando así los “intereses” de sus sistemas o actitudes combatientes).

Quisimos remontarnos a una instancia a partir de la cual el surgimiento de estas ideologías, en su oposición, fuera explicada al mismo tiempo que la crisis de valores de la cual hablamos.

Creo que es hora que investiguemos la posibilidad de que las dos "humanidades" modernas, de "derechas" e "izquierdas", una hallando su desarrollo en el capitalismo moderno y contemporáneo, y otra hallándolo en el socialismo, igualmente moderno y contemporáneo (para hablar genéricamente, suprimiendo diferencias periféricas), nacen de un *tronco común*, de una "raíz común" que ya podemos calificar de "ideal baconiano". Ambas comparten el mismo entusiasmo incondicional por la idea del progreso, del individuo, de las instituciones sociales y de la civilización entera, teniendo como vehículos y canales indispensables el desarrollo sin límites de la ciencia y de la tecnología. Ambas comparten la convicción no contestada y esto es lo más grave que dicho progreso (científica y tecnológicamente controlado) traería de la mano con sus "resultados" brillantes y loables un *progreso moral*: del individuo y de la civilización como tal.

Es este *prejuicio* común el que nosotros contestamos. Sospechamos de la pretensión arrogante del "ideal baconiano". Acudiendo al "mito de Prometeo", tan celebrado por el hombre moderno que por fin se siente "libre" (de la tradición y de la "autoridad") y capaz de auto-determinarse, se olvidan con facilidad por un lado de su desenlace, y por otro, de otros mitos griegos paralelos y muy cercanos, como aquel de "Pandora" y el de "Sísifo" (11) entre otros. Estos últimos a nuestro parecer - anunciarían mejor el lado siniestro de nuestra civilización planetaria.

- 
11. El "mito de Prometeo" cuenta que en la "creación" de los hombres, Prometeo los favorece contra los dioses, haciéndolos a su semejanza y entregándoles el fuego. Aprisionado con cadenas por la "Fuerza" y la "Violencia" (dos sirvientes de Zeus) al Monte Cáucaso, sufre torturas sobre su cuerpo que no doblegan su "espíritu libre". Guarda el secreto que Zeus quiere extraerle. Queda como símbolo del "rebelde" que resiste la injusticia y el abuso de la autoridad del poder. Empero, distintos mitos (vía el "Centaurio" o "Hércules") coinciden en señalar que logra reconciliarse con Zeus, por tanto con el poder. El "mito de Pandora" relata la venganza de Zeus a los hombres, sus rivales desde que fueron creados por Prometeo, creando la mujer: Pandora, esposa de Epimeteo (hermano de Prometeo). Ella símbolo de curiosidad (en una de las versiones del mito), abre una caja prohibida obsequiada por los dioses a los hombres, conteniendo males depositados por cada uno. Los males, sufrimientos y plagas se extendieron sobre la humanidad. Una sola cosa buena quedó empero allí: la *esperanza*. El "mito de Sísifo" advierte sobre la fatalidad que recae sobre los hombres al tratar de provocar a los dioses: Sísifo

La raíz común en el hombre moderno se ve desarrollada siguiendo "intereses" distintos nacidos de una concepción distinta de los ideales humanistas de la modernidad. Creemos que en *ambos* intereses y desarrollos, las respectivas concepciones traicionan o contradicen *de facto*, a la larga, sus proyectados "fines utópicos", hasta perderlos de vista, porque en uno y otro caso se observa históricamente que cualquier medio es considerado "justificable" o 'bueno' para alcanzarlos.

La meta originalmente propuesta por el liberalismo capitalista naciente sería el "bienestar material" (léase "felicidad") para el "mayor número posible de ciudadanos" siendo el Estado el instrumento institucional que lo posibilitaría *en la medida en que se le "sienta menos"*, cuando más se deje la espontaneidad individual seguir su libre curso. La tendencia natural de esta concepción, inclinación inevitable en este sistema, fue el ahondamiento del egoísmo y la quiebra de la noción de todo "Bien Común". La meta originaria, el mayor bienestar posible de ciudadanos, si bien parece haberse acercado a su realización en los países industrializados (teniendo su clase trabajadora hoy por hoy incluso mejores niveles que los docentes universitarios (12), parece estar alejándose a pasos agigantados del mundo ex-colonial, sub-desarrollado, como el nuestro. Por ello, muchos "tercermundistas" se han preguntado en los últimos decenios si la condición *sine qua non* de dicho desarrollo del capitalismo occidental no fue el "traslado" de la jerarquía de poder y riqueza a una escala mundial, siendo la actual distribución planetaria de los "miserables y despojados" cuestión de "asuntos internacionales". Por otro lado, la implantación del "capitalismo liberalista" en nuestros países no ha funcionado por haber querido ser establecida por una clase dirigente etno-culturalmente distinta, como ya lo mencionamos, a través de los medios ilícitos de la opresión política, la segregación racial y la explotación económica. Aquí en el Perú, se puede decir que en muchos casos— cualquier "medio" pareció justificable para la satisfacción del extremo individualismo y egoísmo: especialmente la explotación o manipulación del hombre por el hombre.

---

es condenado a un destino sin absolución, sentido ni esperanza, eternamente rodando cuesta arriba una roca que vuelve a caer sin cesar. Asimismo, otros mitos como el de Salomón (quien hizo creer que era Zeus) relata la fatal consecuencia de la pretensión humana. Por otro lado, los mitos de origen tanto iraní como hebreo (i.e. el "árbol del conocimiento del bien y del mal") coinciden en señalar que el hombre hace recaer sobre sí los peores males al osar pretender ser como Dios (Cf. al respecto HAMILTON, E. *Mythology*. Boston, 1940; y BUBER, M. *Bien y Mal y Eclipse de Dios*).

12. JONAS, H. *op. cit.*, p. 240.

Por otro lado, la meta en la sociedad comunista (13) fue formulada como la auto-actualización del hombre universal (léase el "proletariado") en tanto apropiación universal de la totalidad de la vida material y su coincidencia total con ella. La realización de este "fin" suponía la eliminación total del Estado "burgués" y sus instituciones "no democráticas" (no "elegidas") como la policía, el ejército, etc. La fase previa a esta "absolución", un Estado fuerte —incluso despótico—, era el encargado de "llevar a cabo" las etapas de la revolución a fin de posibilitar el advenimiento del fin. Mas la tendencia natural de esta concepción también traicionó su fin al acrecentar el poder político del Estado hasta rasgos "leviatánicos" de tiranía autocrática "en nombre de las colectividades". La justificación ideológica de esta anomalía (no haber todavía obtenido el "paraíso" prometido) descansaba en la necesidad doctrinaria de extender la "revolución proletaria" a un nivel "universal", sólo este desarrollo universal podía asegurar el pasaje esperado y deseado a la disolución de la "dictadura" del proletariado y el advenimiento de la "sociedad sin clases". De allí la movilización de esta nueva ideología a las regiones de la tierra donde la pauperización y la extrema miseria pudieran ser "rectamente" canalizadas.

Y concretamente aquí en el Perú, es esta "ideología radical" salida de las universidades nacionales, i.e. de sus facultades de educación o humanidades, la que ha proporcionado a los estudiantes y luego maestros (de extracción social, económica secularmente marginada) un discurso para una "comprensión" de sí mismos, una imagen de sí mismos, "desde abajo", desde sus experiencias de sufrimiento y frustración que la "idea del Perú oficial" tradicional no supo aportarles (14). Lo que no hay que perder de vista es que —independientemente del "modo" cada vez *sui generis* con que esta ideología es paulatinamente aceptada en los países tercer-mundistas, o de las ilusiones de la autonomía respecto al proceso de la "revolución mundial" exportada— todo este proceso permanece fuera de aquel protagonizado por la "magna potencia" respectiva, cuyo actual grado de desarrollo considerable, la sitúa en el hemisferio de los que "tienen", y no en el de los que "no tienen". Por otro lado, el proceso de la "revolución mundial" se enfrenta a la otra magna-potencia cuyo bienestar económico "en libertad" se le resiste, también a nivel mundial. Por tanto, nuestros países devienen víctimas y marionetas del en-

- 
13. Marx, K. *La Ideología Alemana*.- Bs. Aires, Ed. Pueblos Unidos, 1975.- pp. 79-80.
  14. Cf. G. Portocarrero y P. Oliart, "La Idea Crítica: Una visión del Perú desde abajo", *Los Caminos del Laberinto*, n° 3, abril 1986, pp. 3-14.

frentamiento por la supremacía del poder ideológico, político y económico entre estos países cuyos intereses, enfrentados, hoy por hoy amenazan la supervivencia del planeta.

Queremos recalcar el hecho que en ambos "sistemas" la meta beatífica originalmente propuesta y su realización efectiva parecen retrotraerse a un futuro cada vez más incierto y quizás nunca alcanzable, en la medida en que los "magno-poderes" que encarnan en la actualidad dichos intereses parecen dispuestos a utilizar cualquier "medio" (v. gr. el instrumento de la ciencia volcada a la militarización) para implementarlos y así, de golpe, resolver el problema en un holocausto donde no quedarían ni vencedores ni vencidos.

Una vez hecho este diagnóstico preliminar, que propone hallar el origen de la crisis de valores en la "ontología reduccionista" y "nihilismo" que se esconde en el surgimiento de la Epoca Moderna, y que estigmatiza por igual al individualismo y al colectivismo contemporáneos, queremos volcarnos hacia el futuro, hacia la posibilidad de transformar este estado de cosas actual. La reflexión que sigue es ética: ¿qué principios deben fundamentar la acción hoy para que sus efectos "mañana" y en la "posteridad" permitan al ser humano "subsistir" y realizarse en una vida "humanamente digna"?

## II. SOBRE LOS PRINCIPIOS DE "ÉTICAS PARA EL FUTURO"

### 4. ¿Qué es una ética para el futuro?

En la antigüedad griega las éticas no estaban orientadas hacia el "futuro". Habían premisas o "principios" ontológicos a la base de dichas "teorías de la acción" o de la conducta humana (*praxis*) que nos explican por qué el "futuro" no entraba en consideración. Se pensaba, por ejemplo, que la condición humana, o su naturaleza, ya estaba "dada", es decir, era estable, y se podía llegar a conocer. Es cierto que esa "estabilidad" natural era "teleológica", es decir, la naturaleza del hombre se daría plenamente realizada al "final" (*telos*) de un proceso de desarrollo hacia el cual ella tendía; también era "ética": pues ese final hacia el cual ella tendía era la "perfección" o "virtud" (*areté*). Ahora bien, esta perfección no era alcanzable por el individuo solo—apolítico— sino por el hombre en sus relaciones con otros hombres, en el diálogo, es decir, en la *praxis* política de la ciudad (*polis*). La naturaleza del

hombre era por eso simultáneamente ética y política (15).

De allí la importancia de su máxima "obra": la "ciudad". Ella debía aportar "estabilidad" y una cierta "inmortalidad" a la efímera existencia y obra del hombre en el corto lapso de su vida (16). La ética tenía su morada *en la ciudad*. Es aquí donde las obras humanas, inconstantes (porque tentadas de desviarse de su fin por las pasiones) podían referirse a la constancia teleológica de su naturaleza. Así, el "bien" y el "mal" de las acciones y de sus efectos, "yacían a la mano". Las relaciones de los hombres entre sí se hallaban limitadas en el *tiempo* (el "presente") y en el *espacio* (el "aquí" de la "ciudad"). El efecto de toda acción, buena o mala, tenía un alcance limitado. De igual manera, las éticas se orientaban "verticalmente" (en dirección a lo "eterno", al "Bien" transmundano, "inmutable"). En efecto, una de sus características salta-ntes fue el impulso de convertir lo "temporal" en "eterno" (éste era el sentido del "eros" platónico, por ejemplo, descrito en *El Banquete*). Empero, esto no convertía a los hombres *en dioses*. El "mito de la caverna" (en *La República*, Lib. VII) por ejemplo, donde Platón describe la transición de la "sombra a la luz" de la parcial ceguera a la claridad de la visión, parecería indicar que el filósofo es aquel que *nunca* podrá *poner fin a sus esfuerzos* por salir de la caverna. El fin, por tanto, nunca estaba asegurado *per se*. No había exactitud ni carácter definitivo en su posesión. Decía Aristóteles, por otro lado (*Ética a Nicómaco*, 1094b24) que el conocimiento ético no era del experto sino del hombre cultivado, y que no era razonable exigir conclusiones exactas aquí, puesto que la *naturaleza* del asunto (la conducta humana) no lo permitía.

Pues bien, de esta base "ontológica" se desprendían los "principios morales" y las reglas prácticas del "hacer" y "no hacer" ("ama a tu prójimo como a ti mismo", "no hagas a los otros lo que no quieres que te hagan", "subordina tu bien individual al bien común", "trata a tu prójimo como un fin y no como un medio": etc.). Agente y paciente de la acción moral vivían un presente común. Por ello Solón, Licurgo o Pericles, al igual que los poetas trágicos (17) alabaron la "durabilidad" del cosmos y silenciaron el aspecto temporal: el "futuro" debía ser igual al "presente".

---

15. TAMINIAUX, J. "Hegel and Hobbes", en *Dialectic and Difference-Finitude in Modern Thought*. 1-37.

16. ARENDT, Hannah, *The Human Condition*.- p. 20.

17. Cf. por ejemplo Sófocles, el "Coro" de *Antígona*, líneas 335-370; citado por Jonas, H., *op. cit.*

Pero desde fines de la época medieval e inicios de la época moderna, se produjo un cambio profundo, en parte por las nuevas relaciones entre teoría y praxis introducidas por el surgimiento de la ciencia experimental moderna. El nuevo concepto de “tecnología” resultante alteró notablemente la “concepción del mundo”. Ésta a su vez afectó las relaciones de los hombres entre sí: la acción humana comenzó a tener cada vez mayor alcance *colectivo* —ya no tanto privado—. Los efectos “buenos” o “malos” de sus acciones comenzaron a tener un alcance de magnitud agregada nunca antes sospechado. Así, si antes el *homo sapiens*, bajo el modelo del “filósofo” (dedicando su vida al conocimiento de la “verdad”, independientemente de su “utilidad”), representaba el paradigma de la “realización humana”, desde la modernidad tomó su lugar el *homo faber* (18). Que la humanidad eligió este destino desde la época moderna se refleja incluso hoy, por ejemplo en educación: donde más relevancia tiene el “técnico” que el “sabio”, transmitiéndose los contenidos del saber más en función de su utilidad inmediata o mediata que en función de su verdad. Desde entonces, el hombre —como “agregado” forjador de su destino— cambió la naturaleza de su acción y con ello también la “ética” o “política”. El campo de la acción se volcó a un “futuro” por construir (“obras” y “hombre” futuro).

Es cierto que la posibilidad de orientarse al “futuro” estuvo también pre-figurada en éticas pasadas. Es decir, el cambio no fue repentino. Como señalamos más adelante, la esperanza en la llegada del Mesías abrió un horizonte “futuro” al judaísmo. Desde el Cristianismo naciente, la dirección al futuro se perfiló en una visión “escatológica” que descansaba en la “esperanza” del retorno de Cristo, del “fin” (*eschatos*) de los tiempos y del inicio de la vida bienaventurada con la resurrección de los justos. Empero, posiblemente la influencia de la metafísica griega (platónico-aristotélica) en la cristiandad medieval mitigó el carácter “a futuro” de la ética, en favor de una orientación “vertical”, fundada en la “eternidad”, pensada desde el “presente”. Así, primaron las formas ascéticas de la ética (como la mortificación de la carne, el carácter “pecaminoso” de lo sensible perecedero, etc.), acciones que “calificaban” a los ojos de Dios, pero no “causaban” la llegada del fin. De allí que, a pesar de sus “fines trascendentes”, dichas éticas adoptaron la forma de éticas de la “inmediatez” o del “presente constante”.

La verdadera orientación al futuro se originó con el “progreso” moderno, con una concepción dinámica de la historia y con una “escatología secu-

---

18. ARENDT, H. *op. cit.*

larizada” —animada por el potencial de la ciencia—, donde el *telos* era un absoluto colocado en algún momento finito del tiempo. El “sumo bien” (*summum bonum*) se ubicó en dirección horizontal, en un momento indeterminado del futuro.

En este contexto surgieron las “utopías”, escatologías secularizadas. Ernst Bloch (1885-1977), del primer grupo neo-marxista (o “revisionista”) al igual que Lukács, Gramsci y otros (a los cuales luego sucederían los de la llamada “Escuela de Frankfurt”), sostuvo que la “esperanza utópica” nace de una inclinación invencible del hombre, desde tiempos inmemoriales, a escapar de situaciones intolerables y como propuestas concretas de acción para superar dichas situaciones intolerables. Quizás por ello hoy leemos por doquier hablar de utopías: no solamente “andinas” (por ejemplo a propósito de mitos, como el de “Incarri”), sino también en proyectos utópicos educativos, políticos, etc. (19)

El resto de este capítulo lo dedicaremos a examinar las posibilidades de “éticas orientadas al futuro” —instaladas horizontalmente— de ayudar a superar este estado de crisis. Su objeto no sería el “bien trascendente”, por el momento, sino el “bien” que puede ser alcanzado *en la historia*, tomando en cuenta la finitud humana, su contingencia, su carácter perecedero: la vida humana y su fragilidad (siendo nuestro deber conservarla), y la vida humanamente digna (siendo nuestro deber hacerla posible).

Por ello primero examinaremos (en el párrafo 5) la presentación que hace E. Bloch —en su monumental obra *El Principio Esperanza*— de la “ética utópica”, sus características fundamentales, sus vinculaciones (y distinciones) con la escatología cristiana y luego las posibilidades de su realización, confrontando sus “principios” con los hechos actuales y posibles. Como un paréntesis aquí examinaremos la cuestión si “Sendero Luminoso”, en el Perú, responde o no a ciertos rasgos utópicos.

Enseguida exponemos una posición crítica “alternativa” de “ética para el futuro”, presentada por Hans Jonas (*op. cit.*), y que recoge el sentir de toda una nueva generación. Jonas (1903 - ), quien contó entre sus maestros a M. Heidegger, es el pensador contemporáneo más importante en repensar las fundaciones de la ética a la luz de las transformaciones causadas por la tecno-

---

19. Cf. entre otros, F. Miroquesada C., “Condición Humana, realidad y utopía”, 1985, y C. Franco, “Izquierda Política e Identidad Nacional”, 1979, citados por J. Capella (Sección Educación) en este volumen.

logía moderna y su poder apocalíptico. La doctrina de Jonas es una ética secular informada por una reverencia a la vida humana frente a la cual él cree debe establecerse un “imperativo categórico de la responsabilidad”. Sostiene entonces que no podemos poner en riesgo la humanidad actual por una humanidad futura “beatíficamente realizada”. El riesgo de las utopías modernas, para él, estribaría históricamente en haber “sembrado de cadáveres” el camino hacia su “sueño , subjetivo e ideal”, defendido en muchos casos con fanática certeza. Para evitar la aniquilación del hombre por el hombre propone que en nuestros principios éticos primen las “prognosis malas” sobre las “buenas”. Así, la vida humana no se vería sacrificada por lo “desconocido”.

Nuestro examen tendrá como fin aportar elementos de dilucidación a la situación crítica del Perú actual y señalar un mínimo posible de principios éticos *incondicionales* que puedan ser adoptados por los peruanos, desde distintas tiendas ideológicas. Por ello queremos examinar críticamente las utopías, proyectos a futuro, y señalar lo que hay en ellas de necesario y rescatable. Esto debe hacerse con valentía, sin temor de ser acusados de “hacer el juego” a tal o cual posición. El día de hoy el futuro de nuestra nación es lo que “está en juego”. Y frente a ese futuro, *todos somos responsables*. Pero aquellos que tienen más “poder” (político, pero sobre todo, “poder de transmitir ideas”), son hoy día *incondicionalmente responsables*.

## 5. *Éticas de la Esperanza (Proyectos Utópicos)*

El primer tipo de “éticas de orientación futura” que examinaremos es aquel de las “utopías de la esperanza”. Como señala E. Bloch, el germen de estas éticas se halla desde muy antiguo, aunque recién en la época moderna aparecen como verdaderas “escatologías” dinámicas y secularizadas de la historia. En efecto, Bloch expone en *El Principio Esperanza* la historia de la gestación paulatina del pensamiento utópico-escatológico, que culmina con la utopía comunista de Marx y una cierta orientación del marxismo que él representa.

### a) *Recorrido Histórico*

Acudimos de modo frecuente, aunque no exclusivo, a E. Bloch durante este breve recorrido. La palabra “Utopía”, si bien tendrá en algún momento

para él un significado peyorativo (“El sueño no es más que una utopía”) (20). pronto la vinculará a “deseo”, “conciencia anticipativa”, “actividad transformadora” en vistas a “cumplir deseos” y “posibilidad”. La “fantasía” (en cuentos, viajes, filmes, teatros), ligada a categorías como “nuevo” (*novum*), “último” (*ultimun*) y “horizonte”, agregarían significado a las utopías. Pero sobre todo, según Bloch, ellas consistirán en “esbozos de un mundo mejor”. Esos esbozos habrían adoptado en la historia la forma de meros sueños, utopías médicas, sociales, técnicas, arquitectónicas, geográficas (“El Dorado”, “Edén”) y habrían hallado, con el transcurso del tiempo, diversos grados de cumplimiento o realización.

Sin embargo, nosotros no creemos, como Bloch, que a todos los sueños, figuraciones y proyectos deban llamárseles “utopías”. Nos parece urgente *precisar* el significado de esa palabra, especialmente en su expresión moderna, a fin de evitar en lo posible ambigüedades en las consecuencias que pensamos extraer de ella. Por eso sólo interrogamos lo que Bloch llama “utopías sociales” (además de la “utopía técnica” de F. Bacon) y el concepto blochiano del “sumo bien”, objeto del máximo deseo y meta final de la utopía.

No podemos repetir con Bloch todo su recorrido; acudiremos a lo que según nuestro parecer es lo más significativo. Por ejemplo, en las “visiones desiderativas sociales del pasado” (*P.E.*, T. II. IV. 36, II) incluye exámenes desde Solón, Diógenes, Aristipo, Platón, Jámblico, los estoicos, etc. El Antiguo Testamento merece su especial atención. Concretamente, el Dios de Moisés representaría la libertad de los sufrimientos de un pueblo esclavizado que habría conocido su “edad de oro” durante la existencia nómada del éxodo en el desierto. No se trataría propiamente de una “utopía”, pues la “luna de miel de Israel” (su “inocencia económica” sin “división del trabajo” ni “propiedad privada”) se situaba más en el pasado que en el futuro. Sostiene sin embargo que la “miseria” originada por el asentamiento y las consiguientes propiedad privada y explotación, creó el “mesianismo”. De allí que se levantaran contra ella los *profetas* (Elías, Sansón, Samuel, Amós e Isaías) enemigos del “becerro de oro”, quienes clamaron por un “reino futuro” de paz que no era “pura leyenda” (pues el “futuro” se concebía como una suerte de “retorno” a la “edad de oro”). El Yavé de Amós (el “más grande de los profetas” 750 AC) habría sido un incendiario, “enemigo de los capitalistas y opresores”, por lo que los profetas en general fueron denominados agitadores. Así interpreta Bloch a Juan el Bautista y al mismo Jesús de Nazareth.

---

20. BLOCH, E. “El hombre como posibilidad”, en *El futuro de la esperanza*, p. 60.

Jesús es visto igualmente bajo la perspectiva "exterior" y no "interior", su mensaje a los miserables no era la cruz, según Bloch, pues éstos ya la tenían. Su anuncio del "reino de Dios" sería terrenal, Dios vivo entre los hombres y "no un cobarde *pathos* del más allá"; la cruz, no pudiendo interpretarse sino como una "catástrofe", habría dado lugar a interpretaciones del "reino de Dios" como "más allá". El "reino de este mundo" sería el del demonio. El Jesús "revolucionario" —para Bloch— habría rechazado las armas pues propagaba que después de su muerte se desataría una "catástrofe cósmica" de grandes dimensiones que anunciaría el "eón futuro".

La Biblia no sería propiamente portavoz de una "utopía social" pero sí apuntaría, en su clamor contra la miseria, la muerte y el vacío, hacia el éxodo y el "reino".

Enseguida se ocupa Bloch de San Agustín (*De Civitate Dei*, hacia 425 DC). Aquí se daría un impulso vigoroso al anhelo utópico: anuncio de la "nueva tierra" como un "más allá". Surge la noción de "historia" (cuya introducción es atribuida a Ireneo de Lyon, 120-200 DC), como "escatología hacia el reino", proceso unitario y sin lagunas desde Adán y Jesús. Observamos un rasgo característico en la descripción de los procesos escatológicos: hablar de *períodos* en la historia *análogos a las épocas del individuo*. La "niñez" de la humanidad sería el período entre Adán y Noé; "adolescencia", desde Noé hasta Abraham; la "juventud", de Abraham a David, la "adulta" de David a la cautividad de Babilonia. Los dos últimos llegarían hasta el nacimiento de Cristo y el juicio final. Según Bloch, la "ciudad de Dios" (*Civitas dei*) sólo aparecerá "al fin de la historia actual" no coincidiendo la Iglesia con ella. ¿Cuál sería el "reino"? Aquel donde el hombre adquiere la imagen y semejanza de Dios, una "esperanza en el renacimiento espiritual de los hombres", que Bloch concibe como una auténtica política utópica. La "trascendencia" del "reino de Dios" donde "nadie nace ni muere" estaría "histórico-utópicamente" *en la tierra* (¿transmanencia?). En el fondo, para Agustín, el verdadero "fin" no sería la *civitas dei* sino "el *regnum Christi*, último *sabbat* celestial". Cree Bloch que desde entonces esta "utopía de la fraternidad duradera" queda como imagen "desiderativa", aún sin Dios.

Siguen en el medioevo los movimientos "quiliásticos" (milenarios) que desde el *Apocalipsis* anuncian una renovación radical del género humano y la instalación de un estado de perfección infinita. Estos movimientos siempre surgirían en épocas agitadas, protestando contra la corrupción de la sociedad. Pensaban que los "tiempos estaban maduros"; ya concebían claramente los

contenidos" del "reino de los cielos", su acción se volcó a "forjar el fin", a apurar la "llegada del reino o milenio mesiánico". Rol importante jugaron también las luchas por la igualdad social, la justicia, etc. Ésta fue la preparación del advenimiento de la "utopía moderna".

Entre los movimientos utópicos "adventista-revolucionarios", Joaquín de Fiore (hacia 1200 DC) sobresalió como padre de una "utopía social cristiano-revolucionaria", que seguramente repetiría las duras frases de Marx contra el Cristianismo oficial, aval de "todas las infamias de la tierra" y que inspiró a la posteridad. En efecto, Fiore habló de "estadios" en la historia: el del "Padre" o del "Temor a la Ley" (Antiguo Testamento); el del "Hijo" o del "Amor" (Nuevo Testamento), y el del "Espíritu Santo" ("Tercer Reino") que advendría *en la historia* (aunque en su final), aboliendo la Iglesia e instalándose como un reino monástico fraterno sin ricos ni pobres. La influencia de Fiore sería grande, llegando Bloch a afirmar incluso que "el tercer reino (de Fiore) . . . comienza sus inicios en la Unión Soviética y . . . que las tinieblas no comprenden . . . y calumnian" (21).

Las "utopías políticas modernas" se gestan desde el siglo XVI. Recién aquí la noción de "*futurum* . . . se ha enriquecido (sobre todo) . . . con el *novum* y se ha cargado de él". Sin embargo, las primeras formulaciones de las utopías en los albores de la Modernidad, se concentran en el *contenido* que describen con minuciosidad-- y silencian el modo de su "advenimiento".

En este acápite Bloch menciona a Tomás Moro, canciller inglés, que en 1516 publica su *Utopía*, y a Campanella que en 1623 produce su *Ciudad del Sol*. Francis Bacon es señalado como portavoz de una "utopía técnica" al presentar, en 1627 bajo la forma de una "fábula marinera", una verdadera "utopía del progreso científico", *La Nueva Atlántida*, dando un impulso decisivo a las utopías que siguen: la confianza en el progreso moderno como motor del dinamismo teleológico que conduce al estadio final: un verdadero "reino del cielo en la tierra" (*regnum humanum*) (22).

La *U-topía* de Moro ("en ningún-lugar" literalmente) es una isla donde —a diferencia de los "lugares" reales— los hombres viven "de acuerdo a la naturaleza", sin la "maldición del dinero, las leyes y los jueces injustos", sin propiedad privada ("Allí donde cada individuo es amo de su propiedad, no hay esperanza de una cura y de un regreso a una condición saludable"), sin ocio

21. BLOCH, E. *El Principio Esperanza*, T. II, pp. 69-77.

22. Cf. *Id.*, (*Das Prinzip Hoffnung*, II, p. 766).

(pero en jornadas de 6 horas de trabajo) donde reina una tolerancia religiosa (23). Interesa notar que “utopía” y su descripción —en el Libro II— se contraponen a lo “real”, Inglaterra socialmente corrupta —criticada en el Libro I—. Utopía así describe (Lib. II) una vida feliz, más allá del trabajo servil, dedicada al cultivo del espíritu. Bloch sostiene que “Utopía es el Dorado de la libertad religiosa, . . . el panteón de todos los buenos dioses”, donde incluso la doctrina de la “plusvalía” se hallaría anunciada (y denunciada). Un rasgo importante, muy moderno, se hallaría en *Utopía*, y es que en ella no rige más una certeza “quiliástica” o “milenaria”; más bien regiría “una construcción desiderativa, racional . . . que se postula a sí misma como producida por nuestra propia fuerza, sin . . . intervención trascendente . . .” (24).

En las antípodas de la *Utopía* de Moro, *El Estado del Sol* de Campanella se inspiraría en un Estado autoritario (*monarchia universalis*), en una isla, que se encargaría de administrar una sociedad sin ricos ni pobres, sin propiedad, explotación ni lucro; donde el trabajo obligatorio, reducido a jornadas de 4 horas, estaría “militarmente” controlado por el reloj. En esta obra, un siglo después de la anterior, casi contemporánea a la de Bacon, ya se aprecia una admiración a la técnica ingenieril, económica y administrativa (en el incipiente sistema manufacturero).

La *Nueva Atlántida* de Bacon es una isla imaginaria hallada por casualidad por navegantes que parten del Perú rumbo a China y Japón. La extraña organización social de la isla se explica gracias a su más importante institución: *La Casa de Salomón*, “dedicada al estudio de las obras y criaturas de Dios”, cuyo objeto era “el engrandecimiento de los límites de la mente humana para la realización de todas las cosas posibles”. Es asombrosa la enumeración de los distintos instrumentos para la ciencia y para el servicio del hombre que imagina Bacon, la lista de fábricas, fertilizantes, farmacias. Tampoco omite “sistemas o instrumentos de guerra y máquinas de todas clases”, “buques y barcos para ir debajo del agua”, etc. (25) Constituye pues una anticipación optimista del bienestar total que puede aportar al hombre la naciente tecnología, capaz de eliminar los males, físicos y morales, de la tierra.

Apartándonos un momento de Bloch, es J. Habermas quien sostiene que la unificación de la conciencia histórica y el proyecto utópico recién se da con

23. Cf. T. More, *Utopía*, Lib. I, p. 54 y Lib. II, pp. 70 y 130.

24. BLOCH, E. *Id.*, T. II, p. 86.

25. Cf. F. Bacon, *La Nueva Atlántida*, pp. 52, 80 y 94.

el dramaturgo L. S. Mercier (1740-1814) (*"Le singe de Jean-Jacques"*) en su novela *El año 2440* donde la esperanza escatológica aparece plenamente secularizada (cf. nota 56)

Hallamos así hacia fines de la Epoca Moderna, que el proceso histórico mismo se describe como "escatológico" más que utópico "a lo Moro". Surgen las filosofías políticas casi escatológicas de Kant y Hegel a las cuales sucederán luego Feuerbach y Marx. Ya mencionamos que los modelos de "progreso" moderno se fundan en una estructura horizontal donde el *summum bonum* se sitúa en un extremo (el "último") del eje temporal. Kant dice "adiós" a la metafísica (racionalista) en sus pretensiones de ser "ciencia". Sin embargo, sus "ideas" incondicionales ("alma", "mundo", "Dios") tienen un rol positivo ("regulativo") para la marcha de la ciencia: le sirven de "guía" pero, *per principio*, no son jamás alcanzables. Es más, están más allá del mundo "fenomenal", del "tiempo" (condición *a priori* de nuestra sensibilidad), en el reino *noumenal* (del "en sí", o "absoluto"). Forzando las cosas podría decirse que Hegel "inmanentiza" la "idea regulativa", o mejor aún, el "mundo fenomenal" no será para él otro que el "absoluto" (el "en sí", reino *noumenal*) en tanto que *deviene*, en tanto se *manifiesta*. La historia y el tiempo son constitutivos de dicha "idea regulativa", teleológica (que Hegel concibe como absoluto). Puesto de otro modo: el tiempo y la historia constituirían 'el medio' del proceso *de realización* de dicha Idea. Hay un paso hacia adelante. Sin embargo, ¿qué rol le cabe al individuo, "causalmente", si se puede decir, en el "advenimiento" de la "idea", o en su realización? Los textos parecen indicar que él no jugaría sino el rol de "momento" del proceso (de la Razón o Absoluto) que sigue su curso según una *dynamis* propia. Es Marx quien parece intentar insertar la *acción voluntaria y consciente* como motor de la historia (la "revolución", acción voluntaria colectiva, sería su "partera").

Más allá de la *mediación* de Feuerbach, Marx estaría influido por Hegel y por este ideal del "progreso" moderno, que se vivía en el espíritu de la época (positivismo de Comte, Darwin y la "evolución" de las especies, etc.) Sin embargo, las utopías socialistas francesas —que sí trata Bloch (*P.E.*, T. III)— al inicio del siglo XIX le dieron un impulso romántico y "moral" a su empresa. Se opuso a las "utopías federativas" de Owen y Fourier, a las "utopías centralistas" de Cabet y Saint-Simon, y a los "utopistas anárquico-individualistas" como Stirner, Proudhon y Bakunin, proponiendo la alternativa de un "socialismo científico". Pero, así como la influencia de Hegel fue más fuerte en la medida que más lo criticó (y estudió), su "socialismo científico" pudo desarrollarse en referencia dialéctica a dichas posiciones. Aquí queremos simple-

mente resaltar cómo los socialistas utópicos franceses retoman un rasgo antiguo: el de presentar el “devenir histórico” como el “devenir del hombre individual” (infancia histórica, etc.). Justamente Fourier presenta cuatro épocas, cada cual “tendiendo” a la posterior, “sin regreso”: La quinta sería la civilización capitalista, a ser superada. Asimismo Saint-Simon señala “épocas sucesivas” *en relación de progreso* (sin retroceso posible): la “teológica”, la “metafísica” y la “positiva” (o “moderna sociedad industrial”). Todas estas ideas reaparecieron poco después con A. Comte (el “padre del positivismo”).

La idea de los “anarquistas”, por su lado, fue la de una utopía (a obtener “de golpe”) donde el Estado y sus tutores tenderían a “marchitarse”. Sólo la eliminación de la autoridad daría *automáticamente* el lugar a un amor libre y fraternal entre los hombres; en suma, a la igualdad de clases.

Llegados a este punto nos encontramos con Marx. Es difícil separar el pensamiento de Marx de la historia concreta del marxismo. Es más, creemos que en la obra de Marx en lo “dicho” como en lo “no dicho” pero sugerido y latente en su discurso (en el hecho mismo de interrogarse sobre temas inéditos en la historia de la filosofía)— existe una riqueza que ha sido ocultada por el devenir mismo del marxismo. Eso “extra” en el texto de Marx difícilmente sale a la luz por distintas posiciones políticas de ortodoxia. Ahora bien, lo que sigue más abajo se basa en algunos textos de Marx que son justamente susceptibles de interpretarse — y de hecho lo han sido — en la línea de las “utopías dinámicas” de la modernidad. Queremos dejar constancia, empero, que esos mismos textos se hallan matizados por otros, en la trama de las obras mismas, que *impedirían* esta interpretación unilateral que presentamos aquí. Si lo hemos hecho, no es porque pensamos que la obra de Marx deba leerse así; lo hemos hecho más bien porque nos parece que es así como Bloch, y otros en la historia han querido leer a Marx llevando sus expresiones más lejos de sus propósitos visibles.

Marx ataca a todos los grandes utopistas, a los cuales se refiere despectivamente como “teóricos (que) sólo serán utopistas” mientras busquen “la ciencia en sus cabezas”, sosteniendo que sólo el desarrollo *real* de las “fuerzas productivas” propiciará la aparición de las condiciones “materiales . . . necesarias para la liberación del proletariado”, y *sólo en ese momento* “la ciencia dejará de ser . . . doctrinaria (proceso puramente “interior”); se ha convertido en revolucionaria” (26).

26. MARX, K. “Miseria de la Filosofía” (1847).- En *Werke*, II.- pp. 760-761; cf. también “La Sagrada Familia” (1845).

¿Qué “ciencia” tendría en mente Marx, cuyo carácter revolucionario permitiría la liberación del proletariado? ¿Cuál sería su visión “científico-escolástica” de la historia? De acuerdo a las *Tesis sobre Feuerbach*, el hombre “activo” inserto en la historia, pugnando por trascender su escisión con el mundo y por alcanzar la “identidad” con éste a través de su “transformación”, no es un “científico” observando la historia “desde fuera” y describiendo sus leyes “teleológicas” (27).

Es más, no parecen haber textos de Marx que hablen específicamente de un “sustrato histórico” avanzado dialécticamente, teleológicamente, hacia su “absolución”. Cabe sin embargo recordar, que esta “dualidad” entre un sujeto que “hace su historia” y un “observador imparcial” que capta “desde fuera” la “totalidad del proceso, su cohesión y necesidad” esta ya en Hegel (28). A pesar de ello, Marx presenta una teoría de la historia donde se “perfila” una meta (*telos*). Ésta no sería, empero, una “simple utopía” (como la de los socialistas franceses). Parecería más bien que se tratara de un proceso “científicamente” realizable. Pero, esta “ciencia”, a pesar de que Marx sostiene descansa sobre bases empíricas, no es una mera “ciencia positiva”. Prima una ciencia más bien “hegeliana”, de carácter filosófico y “moderno”. Para Hegel, ésta es la *Lógica* (1812-1816), (“saber absoluto” del “espíritu absoluto”). Marx, desde la *Ideología Alemana* (1845) pasando por “Introducción a una Crítica de la Economía Política” (1857) hasta la *Crítica a la Economía Política* (1859), explícitamente sostiene que él “pone el hegelianismo de ca-

---

27. Las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) (1, 2, 5) insistirían en el carácter “activo” del hombre, descubierto por el idealismo, pero concebido por éste en el seno de la conciencia y no en el seno de la materialidad humana (que es su inserción en el proceso de vida real, productivo). En los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* cf. “El trabajo enajenado”, 1, 4) el hombre (“activo”) se hallaría “escindido” (alienado) bajo cuatro aspectos: de su objeto de trabajo, de su trabajo mismo como actividad, de su propia esencia (vida natural) y de los otros hombres (división de clases). Estas alienaciones genéricamente explicarían según Marx el por qué de la “división del trabajo” y serían el fundamento de la “propiedad privada” y de la “lucha de clases”. Esa “alienación” sería suprimida y superada (*aufgehoben*) en vistas a la “adecuación” (“identidad”) con lo real y consigo mismo a través de la “praxis revolucionaria”, actividad “práctico-crítica”, o “práctica humana sensible” (Tesis 1, 2, 3, 5). Feuerbach, si bien habría señalado la “materialidad”, la habría concebido de modo “contemplativo”, “pasivo” (tesis 1). Pero para Marx no basta “interpretar” el mundo (como los “filósofos”) sino “transformarlo” y así lograr la identidad (Tesis 11), la cual —cabe señalar— es modelo y meta de la concepción tradicional de la “verdad filosófica” (Tesis 2).

28. HEGEL, G.W.F. *La Fenomenología del Espíritu*.- La Habana, Ed. CCSS Sociales, 1972.- Cf. “Introducción”, pp. 51-60.

beza", es decir, que él asume el "método" dialéctico hegeliano, pero ya no en la conciencia entendida como "reflejo invertido" sino en el "proceso de vida real". Esto aparenta un abandono total de Hegel y él lo cree así: la conciencia hegeliana sería el dominio de las "representaciones" (conceptos "abstractos" y "especulativos", dice Marx); sería necesario a la inversa realizar la "presentación" del proceso de vida real (concreto).

Para quienes conocen algo de Hegel, todo esto suena familiar: Hegel también rechaza las "representaciones" de los filósofos modernos (que levantan una barrera entre su saber y lo real), también sostiene que es necesario la "presentación" de lo real (el "absoluto") y que de lo que se trata es llegar a la "identidad" (sujeto-objeto). Es más, para Hegel, dicha "identidad" (con el absoluto) *no se da en el inicio del proceso sino en el fin*, estando las distintas "figuras del espíritu" escindidas al inicio del proceso (su "saber" siendo inadecuado a su "objeto"). Pero si al inicio ellas son limitadas, poco desarrolladas, imperfectas, "naturales", "abstractas" (pues no son universales, es decir, "concretas") cada "figura" es una "pre-figuración" imperfecta del fin, y *por tanto*, recorriendo la totalidad de las figuras, (con la meta en la mira), observando la cohesión y la necesidad del proceso, se llegará al fin. Correcto, pero entonces aquí vemos algo: la dialéctica es "especulativa". *no* porque se halle en la conciencia, sino porque en su "proceso", el *telos* está pre-figurado; él opera como *modelo*: él es la *identidad* final que permite señalar como escindido o limitado lo que tiende a él *desde el inicio*. Así las "figuras del espíritu" hegelianas son desplazadas por Marx a lo "real", convirtiéndolas en "modos de producción". Cada uno de éstos, a lo largo de la historia es un reflejo (*speculum*) imperfecto del *telos*; el proceso es necesario: tiende de lo "menos desarrollado" a lo "más desarrollado". Para Marx, esto ya es sabido, el estadio final de esta "prehistoria" "natural" presenta el máximo desarrollo de las fuerzas productivas (con el apoyo de la ciencia y de la técnica) y el máximo desarrollo (y unión) del proletariado (en el capitalismo). Ambos se enfrentarían aquí "escindidos" pero "desarrollados universalmente". Así, el *telos* (como la identidad sujeto-objeto en la "Idea absoluta" de Hegel) será para Marx la *identidad* (apropiación) universal entre el "hombre universal" y la realidad total en la sociedad comunista (29).

Concluimos pues que el proceso "escatológico" de la historia es para Marx *dialéctico* y *especulativo*; que sería "científico" puesto que habría "necesidad" y "cohesión" en el proceso. Que es así como lo quiere Marx no ca-

---

29. MARX, K. *Werke*, VI.- "El Capital", 2º Postfacio a la 2da. ed.- pp. 798, 838-839 y 840.

bría dudar; él relee atentamente la *Lógica* de Hegel alrededor de 1857, cuando preparaba *El Capital* (30).

Para entender el contenido del "fin" tenemos pocos elementos. Contrariamente a las "utopías" más tempranas éste último no es objeto de descripción; lo que parece interesar es el "modo de llegar a él". Parece que en Marx primara la cautela al respecto. Algo nos dice empero: "pre-historia" es todo el proceso anterior mientras que "el reino de la libertad empieza de hecho recién allí, donde el trabajo, que está determinado por la necesidad, y por objetivos externos, termina". Además, "con (el) desarrollo (de todas las formas sociales y bajo todas las formas posibles de producción) se amplía el reino de la necesidad natural. La libertad en este terreno . . . permanece siempre un reino de la necesidad. Más allá del mismo comienza el desarrollo de las fuerzas humanas, que valen como su *propio fin*, el verdadero reino de la libertad, pero ello sólo puede florecer *sobre la base* del reino de la necesidad. La reducción de la jornada laboral es su condición fundamental (*Grundbedingung*) (31)".

Fuera del "ideal" de la "identidad" que Marx obtiene de la filosofía y de Hegel, nos preguntamos de dónde obtiene dicha previsión del "fin" y del "nuevo inicio". No de la *empirie*, pues ésta sólo ofrece una *praxis* alienada, y pertenece a la "necesidad". Aquí estaría posiblemente el impulso "romántico" que le viene a Marx de los socialistas utópicos franceses entre otros, los cuales se pueden rastrear hasta Joaquín de Fiore o incluso más atrás, a la "escatología" cristiana, su verdadero origen. Es aquí donde entra Bloch, quien se arriesga a describir esta *terra incognita*, que para él se origina en un "sueño", un anhelo o *esperanza*.

Por un lado, comenta el texto antes citado de Marx sobre la libertad y la necesidad (32). El *regnum humanum* que se vislumbra para el *telos* debe ser una "utopía de la libertad". Desde ese punto de vista, la "libertad" capitalista será en el fondo una "tiranía opresiva" (pues se oprime a aquellos que no poseen propiedad). El "orden burgués" se llamará "reino de la necesidad", también "desorden regulado". Por el contrario, el orden socialista sería "reino de la libertad", surgido de la comunidad. Aquí "*nadie tiene ya la posibilidad de*

30. Cf. TAMINIAUX, J. "Empirisme et Spéculation chez Marx", en *Récoupements*, p. 72.

31. Cf. MARX, K. *Werke*, VI.- pp. 840, 671-672 (nuestro subrayado).

32. Bloch cita en realidad un texto del *Anti-Duehring* de Engels similar al de Marx. Cf. *El Principio Esperanza II*, p. 93.

ser un monstruo". Desaparecida la opresión, la "sociedad sin clases" será una "estructura . . . no antagonica". Su organización, "disciplina, autoridad, planificación central, línea general, ortodoxia", expresarán el "reino catedralicio" de la libertad. Además, esta utopía es la "carencia de acaso" (¿ausencia de azar?) y "ausencia de situación". Aquí, y sólo aquí, *in concreto*, se daría la "identidad (dialéctica) de la libertad y la ley moral". En este contexto, la cultura "pierde el carácter de lo caprichoso . . . y adquiere el trasfondo muy orientador de un para qué, "porque" la libertad total . . . triunfa exclusivamente en la voluntad de ortodoxia". Por último, el "orden concreto no se contraponen a la libertad concreta . . . (porque ésta) es la voluntad revelada comunitariamente y lograda socialmente" (33). Así, según Bloch, Marx defendería un "centralismo 'a lo Campanella'" "unido dialécticamente" a una "libertad confederativa 'a lo Moro'".

En el último capítulo ("El último contenido desiderativo y el Bien Supremo") por lo menos aclara sobre *qué fundamento descansa* su visión del *telos*: no sobre una certeza empírica, no sobre una certeza racional "científica". Si sobre un *sentimiento*, "el deseo de los deseos" por el "bien supremo". El "acto fundamental" que impulsa este "deseo" es "la necesidad de una vida mejor". De este fundamento surgen los "modelos", "paradigmas". Ahora bien, para Bloch es muy importante señalar que *no basta tender*, aspirar, al "bien . . . perfecto . . . acabado", sino que hay que *alcanzarlo*. A este paradigma absoluto, lo llama "ideal", y respecto a él busca "el objetivo final de una *satisfacción* pretendida en su totalidad". De lo que se trata es *poseer* el *summum bonum*. A éste lo interpreta Bloch también como "identidad" (como lo hace la tradición filosófica), "unidad indistinguible de la moral y la verdad supremas" (34), sólo que para nuestro autor no son "alcanzables" en la trascendencia (como para Platón, Agustín, Tomás de Aquino, etc.) sino *en la historia*. Bloch parece no reparar —a diferencia de Ludwig Feuerbach— que eso significaría traer "el infinito" a "lo finito" ("*homo homini Deus*") y por tanto postular una "historia sin final" (35). Lo extraordinario de la presentación de Bloch es que la "identidad" del "bien supremo", "el no estar vincula-

---

33. Cf. *Id.*, pp. 95-98 (nosotros subrayamos). Recordemos que para Marx "Lo concreto es concreto puesto que es la síntesis (resumen) de muchas determinaciones, por tanto unidad de la multiplicidad" (*Werke* VI, p. 819).

34. BLOCH, E. *El Principio Esperanza*, III, 435-437, 440 y 455.

35. Cf. al respecto la Memoria de Bachiller en Humanidades, Mención Filosofía (PUC, 1986), del Sr. F. Cebrecos.

do a ninguna situación, el no llevar en sí ninguna *alteritas* . . . la perfecta coincidencia del hombre consigo mismo”, es decir, esta auténtica “utopía” (ninguna situación, ninguna historia, a-historia), él piensa debe darse *en la historia*. Su objeto de deseo es “él mismo utópicamente . . . el ‘para qué absoluto’ . . . ‘sentido de la vida’ . . . un *unum*, . . . *bonum*, (y) sobre todo, un *verum*”.

Nos parece que Bloch tiene la suficiente honestidad como para señalar que en esta “estrella polar de toda utopía” (“una existencia que se ha hecho *adecuada* hasta la *identidad* al ser hermético de la esencia, es decir, que puede ser *sin otredad ni alienación*”), “constituye él mismo un *problema* . . . *objetivo-real* . . .”, precisamente porque para él no se trata *solamente* de una “estrella polar”, “guía”, “modelo”, sino algo que *de facto* puede ser *alcanzable*. Y tiene toda la razón cuando afirma que “el reino de la libertad constituye . . . el *problema* metafísico de la *latencia* de la naturaleza”, puesto que ese “reino” debe ser vivido por hombres de carne y hueso, y no por “espíritus puros”. Para resolver esto menciona una “gradación axiológica” que tiene como valor final el “bien supremo”, pero, al modo de las “utopías modernas”, en una “perspectiva final temporal”, cuya “teleología tiene que ser objetivamente inmanente”, según la línea del “progreso” (del menos al más) y cuyo *telos* es el “*momento supremo del bien supremo*”. Nos sorprende Bloch más adelante afirmando que habrían en la naturaleza y en el hombre “*mensajes cifrados*” que apuntarían hacia ese “*Summum bonum*”, “símbolos reales supremos, tal como *la figura del reino*” (36).

El “ideal deseado” pasaría a ser —según Bloch— una esperanza posible con el humanismo de Marx: “La crítica de la religión termina con la doctrina de que el hombre es la más alta esencia para el hombre, es decir, con el imperativo categórico de derrocar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciable”. El hombre “debe ponerse de pie”; la “secularización” habría que entenderla “positivamente” como la “*realización* de las ideas del pasado” (37) (ideas religiosas, se entiende). Claro está, para Bloch el *telos* ya está en parte realizado: “en los países en los que el marxismo se ha hecho con el poder: aquí el futuro se ha aposentado.

---

36. BLOCH, E. *P.E.*, III, pp. 442, 445, 449 y 468-473. Se inspira en el clima renacentista de la “interpretación de signos de lo misterioso”, y cita a Paracelso, J. Boehme (*De signatura rerum*), etc.

37. Cf. *Id.*, p. 482 (Cita de *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Int.) y p. 487.

Ni tampoco el sueño soñado despierto del *regnum humanum* se encuentra simplemente en el aire o en el cielo" (38). Por ello, el "entusiasmo" deberá asistir a la "sobriedad", aportando "el entendimiento confortador del mundo que se llama marxismo... una instrucción para la acción". Es más, "el marxismo, el más frío detective en todos sus análisis se toma, sin embargo, en serio la *fábula*, y hace suyo prácticamente el *sueño de la Edad de Oro*... esperanza real".

La "certeza" de Bloch es "esperanza" como "deseo (que) edifica y crea cosas reales", es decir, el *regnum humanum* cuya "*verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final*" cuando surja "en el mundo algo que a todos nos ha brillado ante los ojos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: patria" (39).

#### b) Presupuestos de la "esperanza utópica" y su ingrediente moderno

Llegados a este punto queremos presentar esquemáticamente, a modo de resumen, las características y presupuestos comunes de las utopías modernas:

1. Una primera característica es la concepción del devenir histórico al modo del desarrollo *orgánico* del individuo; cada etapa sería "más desarrollada" y "mejor" que la anterior, sucediéndose al modo de la "infancia", "juventud", "adulthood", etc. Esto implica que la "meta" estaría prefigurada en el "inicio"; también implica que el "desarrollo" de una etapa a otra procedería de acuerdo a una "necesidad" (¿ley?) interna de la historia misma. La metáfora del "niño" frente al "adulto" contrapone algo "imperfecto", en el sentido de lo "no-acabado" a lo "perfecto" o plenamente realizado.

2. Una segunda meta, *moral*, se añade a la metáfora del desarrollo orgánico. Se parte de la percepción de un estado de "crisis", por tanto moralmente intolerable, de ultraje a la humanidad. Es más, las circunstancias malas ocasionarían un estado "pre-moral" en grandes sectores humanos, en los estadios pasado y actual, que les eximiría de mayores excusas para exigírseles más (cf. "la Opera de los tres centavos" de B. Brecht). Por el contrario, el futuro se presentaría como "perfección moral". Si el pasado y el presente significa-

38. Cf. *Id.*, 492. Bloch evidentemente escribió esto antes de conocer la "obra" de Stalin.

39. Cf. *Id.*, pp. 495-501.

ron el "pecado" y el "mal", el futuro sólo podría significar liberación, salvación o redención (el "reino de la necesidad", reemplazado por el "reino de la libertad"). Pero, no solamente el pasado sería absolutamente pecaminoso, sino que exigiría *fe* en un futuro (no conocido) *regnum humanum* absoluto. Incluso, sería un *deber moral* participar en el tránsito de este estado actual "pre-moral" al estado futuro de "perfección moral". Es importante señalar que las utopías tienden a colorear los estados de cosas a sus extremos: lo *absolutamente negativo* deberá reemplazarse por lo *absolutamente positivo*. Por tanto, las utopías ofrecen un "supremo bien" (*bonum*) futuro, reclamando para sí un "interés moral absoluto".

3. A las metáforas anteriores se añade otra que expresaría una nota *ontológica* del proceso: el estado actual todavía "no es" totalmente "real" o "verdadero" (la "pre-historia" de Marx); por el contrario, el "reino futuro" será "real" y "verdadero" (40) (el inicio de la "historia" *sensu stricto*). Lo que ofrece aquí la utopía sería entonces el "supremo *ser*" futuro, reclamando para sí un "interés ontológico absoluto" (ejemplos ontológicos absolutos: la "sociedad sin clases" de Marx y el "Superhombre" de Nietzsche).

4. El "ideal baconiano" moderno introduce una nota determinante en las "utopías": la "ciencia" y la "técnica" incrementan el "poder" del hombre sobre la naturaleza y sobre la sociedad; no sólo se les podrá "doblegar" a los mejores intereses del hombre, sino precisamente "transformar" en virtud de esos intereses. El máximo interés es el advenimiento del "hombre nuevo, definitivo". Se aporta el elemento "científico" de la "predicción" (por ejemplo, el "análisis científico" de la "crisis del capitalismo" y de la "pauperización del proletariado" sirve de base segura para la mencionada "predicción"). De allí que el elemento "ciencia" se traduzca en una verdadera *ética que dirige la acción en vistas a un futuro previsto, imponiendo normas al presente*. Es cierto que en ciertos casos, las utopías han servido para "desacreditar" ciencias cuyas "prognosis" eran "indeseadas" (por servir a los enemigos del "Estado" o de la "clase").

5. Las "ciencias modernas" se conciben como volcadas a la "acción". Las utopías modernas, por consiguiente, dan una gran importancia a la acción

---

40. Cf. BLOCH, E. "Ontología del Todavía-No-Ser" en *Philosophische Grundfrage I* (Frankfurt, Suhrkamp, 1961). Presenta aquí la fórmula "S todavía no es P", donde S es el hombre actual, todavía no real, no desarrollado, y P es aquello que debe llegar a ser, su condición absoluta, universal, objeto de nuestra tarea.

*voluntaria*. La *voluntad* se añade a la "predicción" en vistas a realizar la "esperanza". El proceso histórico no será, pues, solamente "necesario"; nuestra "pre-historia", "reino de la necesidad", tendrá en su seno un elemento voluntario, "libre", que permitirá justamente trascenderlo. La "voluntad" halla su impulso para el cambio en un sentimiento de compasión por el estado actual de cosas, y un amor por un estado más justo e igualitario. Por otro lado, en general basta que la voluntad se vuelque a transformar las "circunstancias" externas (sociales, políticas, económicas, etc.), conforme al dictado de la ciencia reinante, puesto que —paradojalmente a pesar de la acción "libre" mencionada— el hombre "no es sino sus circunstancias"; es decir, el hombre o "es bueno por naturaleza" y las "circunstancias lo han hecho malo", o bien "no tiene naturaleza propia" y él simplemente sería lo que las circunstancias prescribieran. El hombre "verdadero, real y bueno" surgirá de una "transformación" controlada, manipulante, histórica, sobre las "condiciones" que lo circundan. Las utopías ofrecen, pues, un verdadero milagro pentecostal.

6. Ciertas utopías —la de Bloch por ejemplo— matizan la "necesidad histórica" con un concepto más flexible, de "posibilidades" históricas. Vemos aquí un ingrediente teleológico "potencial" tipo aristotélico. De allí los tipos de utopías: (a) la primera no se preocupa por sus "posibilidades de realización". Esta utopía es "el mejor de los mundos imaginables". Es una pura idea desiderativa de la máxima felicidad (¿Fiore?); y (b) la segunda quiere tomar en cuenta ciertas condiciones reales humanas, es decir, el hecho que el hombre no es ni un puro "demonio" ni tampoco un puro "ángel". Si bien esta modalidad no es, como la primera, una pura fábula, su "afán" de realizar a cómo dé lugar "el mejor de los mundos posibles", tiende a transformar su meta, originalmente "libre", en una autoritaria y paternalista (para evitar "desviaciones" de la "imagen desiderativa" del *telos*). Este es el concepto de Bloch; por ello quiere interpretar a Marx como conjugando una "utopía libertaria a lo Moro" con una "utopía autoritaria a lo Campanella". Es decir, cabría la posibilidad que el *telos* no llegara; habrá por tanto que "forzar" científicamente y voluntariamente la posibilidad de su llegada (pues es el más deseable). Cabría también la posibilidad de que una vez llegados al *telos*, el "reino de la libertad" se torne en un caos imperfecto, solo solucionable con la fuerza de la autoridad. Por eso las utopías generalmente presentan la paradoja de reclamar la supresión del ejercicio de la fuerza del estado (incluso de las leyes, de este estado de cosas imperfecto), bajo el nombre del ejercicio de otro tipo de fuerza y control (cuyas leyes serían perfectas, puesto que estarían realizadas dentro del "mejor de los mundos posibles").

7. Otra característica, que se desprende a veces de las anteriores (no siempre) es el rasgo de la *apuesta total*. Se parte del concepto de una *magna crisis*, como dijimos. Este mundo, por tanto, es *absolutamente negativo*, no tiene ningún valor. La apuesta juega a lo siguiente: luego de la transformación histórica habrá, o el “mejor de los mundos posibles” anunciado; o simplemente la “aniquilación” del primero. Pues bien, la apuesta es total porque las ganancias “sólo pueden ser para lo mejor”. Si sólo se “aniquila” el estado actual de cosas, no será tan grave, porque el estado actual de cosas no vale la pena. Se ha interpretado en este sentido del “todo o nada”, por ejemplo, la frase de Marx del *Manifiesto*: “Que las clases dominantes tiemblen ante una revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen en cambio un mundo que ganar”. (41)

8. El último rasgo que quiero señalar y que inevitablemente se plantea tarde o temprano a este tipo de utopías, es el de los “medios” concebidos para hacer llegar el “reino humano”. Si bien el concepto de “revolución *per se*” no necesariamente implica las matanzas y asesinatos (i.e. nos imaginamos la Revolución Francesa sin el “reino del terror”, nos imaginamos la “Revolución de Octubre”, sin el asesinato de la familia del Zar), ocurre que *de facto*, en su realización, frecuentemente se levantan todas las “barreras” morales. El “fin” se presenta como “demasiado obligatorio” (demasiado bueno y moral); su fuerza moral es tal, que cualquier medio es justificado (recibe del “fin” una suerte de “bendición”). De allí que aparecen como “necesarias”, aunque “dolorosas”, incluso extinciones en masa (cual “beneficiosas operaciones quirúrgicas”). Llamamos la atención sobre este rasgo, que aparece no solamente en las utopías, sino que se repite desde posiciones de poder establecido. Hemos escuchado con frecuencia en nuestro tiempo, que ejecuciones extra-judiciales masivas (tanto en el campo como en las cárceles) de elementos subversivos, constituye un “medio justificable” por su “fin bueno”; “extirpar el cáncer del terrorismo”. Ahora bien, normalmente las utopías tienen un fondo doctrinario para ello: la “ley” actual es “burguesa”, “apaña” un ‘estado lamentable’ de cosas; se “transforma” (o “destruye”) con la esperanza del surgimiento de una “nueva ley”, “más moral”. En el otro caso tenemos la paradoja de un “ir contra la ley” en una aparente “defensa” de la misma.

---

41. MARX, K. *Manifiesto del Partido Comunista* (1847).- Cali, Ed. Andreus, 1979.- p. 165.

### c) Utopía y Escatología

En los acápites anteriores sugerimos la necesidad de precisar el concepto moderno de "utopía". Es nuestra convicción que al presentársele como sinónimo de términos cuales "proyecto", "mirada anticipativa", "sueño" u otros, se disfraza u oculta (conscientemente o no) su contenido nuclear o propio, aquel que hemos intentado resumir más arriba, y aquel que es justamente objeto de nuestro examen.

Llegados a este punto nos parece por ello pertinente introducir también una distinción entre "utopía" y "escatología". E. Bloch había dicho — y no le falta razón — que la "conciencia escatológica le viene al mundo a través de la Biblia". Es decir, el elemento "escatológico" bíblico se habría introducido como un ingrediente en las "utopías modernas" dinámicas de la historia. Pero por otro lado llama la atención hoy en día ver el uso frecuente del término "utopía" en referencias a la escatología religiosa misma, especialmente la cristiana.

No pretendemos (y no es de nuestra competencia) realizar una reflexión de carácter teológico al respecto. Nos interesa solamente deslindar ambos términos desde un punto de vista filosófico, aunque para ello recurramos — siempre dentro de nuestro propósito — tanto a San Pablo como a Juergen Moltmann, importante teólogo protestante, quien dialogó sobre este problema con Ernst Bloch.

Vayamos por partes:

1. Se aprecia un discurso "escatológico" ya en el "Apocalipsis", es decir en la "revelación" que Jesucristo concede a su discípulo Juan, acerca del "tiempo" de su "segunda venida" o de su "retorno"; *eschaton* (o *esjatos*) se refiere a lo "último" o al "extremo"; así, luego de un primer "combate escatológico" al cual sucederá el "reino milenarío" (el de la Iglesia), se nos relata que sobrevendrá al fin de los tiempos un "segundo combate escatológico" donde la Iglesia, enfrentada a "Gog" y a "Magog" (naciones paganas coligadas contra ella), triunfará a través de una directa intervención divina, dando lugar al retorno de Cristo, al juicio universal, a la resurrección de los justos y al cumplimiento del reino bajo una "nueva creación" (19, 11-22, 2-21). "Escatología" será pues para el Cristianismo esta "doctrina" de las "cosas últimas", del "fin del mundo", del "tiempo y de la Historia" (42).

Sin embargo, Moltmann sostiene que si la teología cristiana es "escatológica" no es porque esté preocupada solamente por el "fin de los tiempos", sino fundamentalmente porque es "esperanza" fundada en una promesa de que Cristo redimirá a los hombres del pecado, triunfará sobre la muerte y, en su propia resurrección, asumirá la resurrección de los justos. "Escatología" será entonces "esperanza" en aquello que aún estaría *delante* de nosotros.

Ahora bien, Moltmann se pregunta, ¿por qué cesó de movilizar esta orientación "a futuro" del cristianismo? Y él responde proponiendo que, quizás, el carácter de "último" de esta doctrina la alejó mucho de la praxis cristiana cotidiana. Nosotros sugerimos otra posibilidad. Tomando como ejemplo la Primera Epístola de Pablo a los Tesalonicenses (43), observamos que allí él habla de la "esperanza" en el retorno de Cristo sobre el cual descansa la vida cristiana; aquí, ese "retorno" es descrito como "inesperado"; se sitúa *en el futuro*, pero nadie sabe ni el día ni la hora ("vendrá como un ladrón en la noche"). La caracterización del tiempo será "cairológica" (de un momento que aparecerá sin anunciarse, "de repente") y no "cronológica" ("quiliástica" o "milenaria") (44). El horizonte fundamental del tiempo aparece como el "futuro", pero un futuro "indisponible", es decir no sujeto ni a la "manipulación" ni al "cálculo". No se habla sobre acción humana alguna que pudiera "acelerar" su venida. Pero sí leemos que es necesario "estar preparados" para el cumplimiento de una vida (cuyo contenido preciso también desconocemos). También leemos que está "en peligro" y "en riesgo" aquel que se solaza en la "paz y seguridad" (¿del presente?). Nuestro interés es contraponer el discurso de Pablo —en este texto— a la visión cristiana del mundo en el medioevo; la influencia de la metafísica platónico-aristotélica en el pensamiento medieval podría haber sido decisiva en su orientación hacia lo "pre-

43. "En lo que se refiere al *tiempo* y al *momento*, hermanos, no tenéis necesidad de que os escriba. Vosotros mismos sabéis perfectamente que el *Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche*. Cuando digan: "Paz y seguridad", entonces mismo, *de repente*, vendrá sobre ellos la *ruina*, como los dolores del parto a la que está encinta; y no escapan. Pero vosotros, hermanos, no vivís en la *oscuridad*, para que ese día os sorprenda como ladrón, pues todos vosotros sois *hijos de la luz e hijos del día*. Nosotros no somos de la noche ni de las tinieblas. Así, pues, no *durmamos* como los demás, sino *velemos* . . . *seamos sobrios; revistamos la coraza (\*) de la fe y de la caridad, con el yelmo (\*) de la esperanza de la salvación (\*)* . . ." (5,1-12) (Nosotros subrayamos —salvo donde hemos señalado con asterisco).

44. Cf. HEIDEGGER, Martin, "Introducción a la fenomenología de la religión" (Curso en Friburgo 1920-21) citado por O. Poeggeler, en *La pensée de Martin Heidegger*. Paris, Aubier, 1967, p. 48.

sente" (y hacia lo "eterno" entendido *desde* el presente), en oposición a la experiencia cristiana primitiva. Es nuestra opinión que el abandono de la dirección escatológica, el hecho de que ésta "cesara de movilizar", se debió más a esa presencia "filosófica" foránea, que a una supuesta "lejanía" del fin, pues originalmente, como se ve en la carta de Pablo, no hay "cálculo cronológico" posible, de lo "cercano" o "lejano". Pues bien, la "escatología" de la esperanza" en el Cristianismo primitivo coloca el núcleo "adelante", no "arriba" ni tampoco "adentro" (en el refugio de una vida íntima).

2. Si bien la "escatología secularizada" "a lo Bloch" hereda una serie de rasgos de la original, cristiana, habrían varios elementos no heredados. En efecto, Bloch no solamente toma el impulso "quiliástico" cristiano, sino que le añade la tesis feuerbachiana por la cual el hombre se convierte en la *deidad de sí mismo*. El ateísmo crítico-religioso de Feuerbach pretende regresar al hombre todos los atributos divinos (supuestamente "lupostasiados"), es decir introducir "el infinito" en lo "finito". Todo este aspecto se halla en las antípodas del cristianismo, pues implica en el fondo la posibilidad de eliminar en el hombre, sea presente o futuro, aquello que pertenece a su propia humanidad para convertirlo en un "Dios de sí mismo". Para el cristiano, por el contrario, el justo "resucitado", viviendo en la "nueva creación", ni se convertirá en un "dios", ni "se confundirá" (identificará) con El (eliminando su infinita trascendencia, o "anulando" la creación).

3. Observamos otros rasgos distintivos, concretamente en las concepciones de la historia "pasada" y "presente". Para las utopías, su signo es negativo y su "supresión" permitirá el advenimiento de algo absolutamente nuevo y *positivo*. La escatología cristiana en cambio no ve en dicha historia pura negatividad: ni ontológica ni moral. Solamente los hechos de la encarnación y la resurrección ya serían un cierto "sí" dado a la historia. Ésta no sería un puro "todavía-no", sino una "dialéctica" entre un "ya" y un "todavía-no". La "esperanza" escatológica *asumiría* pues la *finitud* humana, llamando por ello "bienaventurados" a los pobres, miserables, oprimidos, humillados, ofendidos, hambrientos y moribundos, manifestándose justamente el reino de Dios en ellos. Esto permitiría que la esperanza "atravesase" el dolor.

Suponemos sin embargo que lo difícil aquí es comprender que, el *no satanizar* absolutamente al presente no quiere decir al mismo tiempo "conformismo", "tolerancia", "resignación" o "justificación" del mal con la "paz y seguridad" de una "redención" en el "más allá". El discurso de la esperanza estaría en "contradicción" con el discurso "real" del sufrimiento, del mal o

de la muerte, en el sentido en que "estar preparados" o "en vigilia" significa "disconformidad" con el estado donde reina la "muerte del pecado" (este aspecto sería puntualizado por la "teología de la liberación"). No es conformista un discurso que advierte que sobrevendrá la "ruina" a aquel que "duerma" o "viva en la oscuridad" o viva en la "paz" del *statu quo*. Pero el "prepararse" en ninguna parte significa un fanático "apresuramiento" del final (con la "seguridad" de conocerlo) ni una "aniquilación" de la historia pasada y presente; en lugar de esto vemos infinito "perdón", "redención". Al estado actual, oscuro y pecador, se opone la "resurrección" de la "muerte" (sinónimo de mal y pecado). En lugar de "destrucción" habría una "conversión" en el presente para "preparar" el fin.

4. A diferencia de las "utopías", la "escatología" *no* es "predictiva", según el ingrediente "científico" (y "progresista") de las utopías; la carta de Pablo menciona un rasgo fundamental, distintivo de la escatología. El carácter "repentino" e "indisponible" del advenimiento obliga al hombre a un compromiso *incesante, infatigable y cotidiano*, a una lucha *permanente* consigo mismo y con sus circunstancias, para *vencer el pecado* y el mal. No hay "paz ni seguridad" posible (y menos aquella del instrumento "científico" que permite "calcular" y "disponer" del "fin"). El cristianismo primitivo, repetimos, no se vivía como un conformismo presente ni "escapismo" cómodo al más allá.

5. En cuanto al *eschaton* mismo, a "lo último" o al "final", también vemos diferencias. Aparentemente sería similar, en utopías y escatología, la "fe" en dicha "venida". Pero la fe cristiana se funda en la "encarnación de Cristo", en un hecho por tanto "histórico", en una "irrupción" del más allá en el más acá. No es pues una fe en un "futuro" absolutamente mérito (como el futuro "hombre escondido" de Bloch, que *no* tiene precedente alguno en la historia). La "encarnación" y la "resurrección" *ya dadas* serían la fuente de una "promesa": del retorno de Cristo, de la redención de la historia humana del pecado y de la "resurrección de los justos".

Por otro lado, las utopías señalan el *eschaton* como el "reino de la identidad" absoluta (y de la "libertad" absoluta). Si esta identidad es todavía "terrenal" (asumamos la hipótesis que fuera ello posible), cabrían dos posibilidades, como le señala Moltmann a Bloch: o esa "identidad" es un *proceso* (y si hay movimiento, transcurso, entonces no habría "identidad"), o bien esa "identidad" es un *estado* de "absoluta satisfacción", y entonces cesaría la esperanza, cesaría la tendencia hacia un "más allá", etc. Moltmann señala tam-

bién la posibilidad —en las utopías— de la “identidad frustrada”, o que el ansiado final histórico no se dé (45), y esto seguirá ocurriendo mientras el hombre sea hombre (“perfectible”). El “dios escondido” de la escatología cristiana es algo “oculto”, “inobjetivable” (y no como lo pretende el discurso de la “identidad”), sin ser “pura expresión vacía” (porque habría *ya* una promesa histórica concreta).

Pero quizás lo más grave para la “doctrina de la identidad” utópica sea algo que el mismo Bloch concibió como el elemento “anti-utópico” por excelencia, absolutamente insuperable en toda historia terrenal: *la muerte* (46), pero no —y esto es importante— la muerte “abstracta” de un “fugaz momento del todo” sino la muerte *concreta* de un hombre de carne y hueso, consciente, *para el cual* —de no haber más allá— todo, su irrepetible existencia, en efecto *terminaría* (sin tomar en cuenta si su “recuerdo” permanece, en la historia, en sus hijos). El horizonte futuro de la escatología cristiana promete “traspasar” las “fronteras de la muerte” y “vencerla”; por ello su futuro prometido es un auténtico *novum*. Para que pudiera existir el “reino de la identidad” terrenal, no bastaría eliminar ciertas contradicciones concretas sino la no-identidad por excelencia: la muerte; eso, según Moltmann, “revela la diferencia que existe entre utopía del reino y escatología de la resurrección”. En otras palabras, toda pretendida “identidad se corroe con la experiencia de la caducidad de todas las cosas”; por ello “la escatología de la resurrección de los muertos no habla de una “Patria de la identidad”, en una mediación dialéctica, sino de una “patria de la reconciliación” en una nueva “creación de la nada”.

Así, “utopía” y “escatología” se opondrían, según Moltmann: “... la escatología cristiana ... no puede ser reducida, mediante un ‘trascender sin trascendencia’, ni a las utopías, ni tampoco al principio esperanza” de una consumación inmanente del mundo, sino que, bien entendida, “hace saltar” también al “principio esperanza”: “la confianza cristiana tiene que encontrar la fuerza para realizar una inconoclasia de las imágenes utópicas de la esperanza y ello no por causa de la resignación, sino por causa de la verdadera miseria del mundo y del futuro de Dios” (47). Y si el “principio esperanza” es retomado, sostiene Moltmann, éste sólo puede adquirir un sentido alimentado por

45. Cf. para esto y lo anterior MOLTSMANN, *J. op. cit.*, pp. 21, 23, 26-27, 38, 40, 442 y 445.

46. BLOCH, E. *P.E. I*, p. 1298.

47. Cf. MOLTSMANN, *J. op. cit.*, pp. 453-454, 449-450 y 466.

un amor al hombre que sufre, bajo la esperanza escatológica.

d) Argumentos tradicionales "anti-utópicos"

El pensamiento "utópico" ha despertado sospechas desde antaño, por distintas razones, y desde distintos "intereses". Pero los argumentos "anti-utópicos" siempre han hallado respuestas contundentes, morales y ontológicas que reducían dichos argumentos a supuestos "intereses" mezquinos. Examinemos unos cuantos argumentos y sus respuestas.

I. E. Bloch, por ejemplo, en *El Principio Esperanza*, sostiene que el ataque al pensamiento "utópico" (proyectivo, anticipativo, de "ensueño") sólo puede venir de espíritus "mezquinos", "obstinados", justificadores de un *statu quo* inaceptable, en suma, de "burgueses". El opositor de la "esperanza utópica" es por eso mismo "reaccionario", "quietista", defensor de una "filosofía de la desesperación", de la "cavilosidad", del "temor". Todos estarían dirigidos a frenar el "progreso social", desde el punto de vista de un "escepticismo nietzscheano", o de un "clericalismo huidizo" del mundo, o por último de inconfesables intenciones de conservación de privilegios económico-sociales.

El argumento de Bloch es doble: primero, de carácter *moral*, sosteniendo que habría una "responsabilidad" ética en asumir la "utopía"; segundo, de carácter *ontológico*, consistiendo en "lo objetivamente posible" del sueño "racionalmente" esclarecido ("La razón no puede florecer sin esperanza ni la esperanza sin la razón") (48). El "Sueño aclarado por la "razón" comprobaría la existencia de una "tendencia" histórico-teleológica, de un "progreso"; pero, para evitar "amargas desviaciones" en la "historia abierta", por el peligro de una "falta de garantía objetiva", el "optimismo" del "sueño" deberá ser un "optimismo militante". Las concepciones "retardatarias" escamotean "el salto dialéctico hacia lo nuevo", que se halla de *facto* en la "tendencia-latencia del proceso material"; y aún cuando el "proceso teleológico" no tiene ninguna "finalidad conclusa *preordenada*" (y por tanto cabría la posibilidad del desengaño), Bloch —en una sorprendente frase que para nosotros contradice lo anterior—, afirma: "Esta verdad, entendida como adecuación de las cosas consigo mismas, ésta su esencia exhaustiva, su esencia fundamental, es tenida aquí como conclusa en y para sí" (—como la "Idea (lógica) absoluta"

---

48. BLOCH, E. *P.E.* III, pp. 488-492.

hegeliana “en y para sí”—), clara, manifiesta, y *solo occulta todavía a la débil inteligencia humana*” (49) (por tanto *sí* es una “finalidad concluida *preordenada*”). Si observamos los argumentos y sus respuestas, todo aquel que busca el cambio o la transformación, entretiene sueños anticipativos, elabora proyectos y los racionaliza, sería *eo ipso* utópico y aparentemente debería adoptar los argumentos expuestos por Bloch arriba.

2. Con respecto al “verdadero hombre” futuro, algunos argumentos anti-utópicos se dirigirían contra la pretendida “identidad”; ¿cómo saber si el “nuevo Adán” ya no tendrá tendencia al mal, a la mentira, a la injusticia, a la envidia, etc.? O bien, si él será verdaderamente un *novum*, ¿qué bases empíricas asegurarían su “perfección”? Bloch responde diciendo que las “condiciones materiales” que actualmente prevalecen y que hacen al hombre tal como lo conocemos (con sus imperfecciones) desaparecerán, dando lugar a “condiciones materiales” inéditas. Estas objeciones por tanto, ya no valdrán “bajo las nuevas condiciones”. Acá observamos que el argumento no es puramente racional, pues la *empirie* también muestra casos sorprendentes de superación moral en la miseria (pura fuerza subjetiva “libre”) que podría hallar su contraparte en actos de mezquindad moral bajo condiciones exteriores de perfección (también fruto de una pura fuerza subjetiva “libre”). La respuesta al argumento descansa más en una “fe” en el hombre nuevo que en otra cosa.

3. Moltmann tiene una curiosa teoría respecto de aquellos que niegan la “esperanza escatológica”. Sostiene que habrían dos tipos de “utopías”, ambas en contradicción con la “esperanza cristiana”: la primera sería la “utopía del statu quo”, cuyo pecado sería el de la “desesperación”, inspirados en el mito de Sísifo (como Camus y el “absurdo” de la existencia). Sostiene Moltmann que esta actitud corresponde a la “peligrosa” “utopía del realismo”, que se solaza en la “felicidad” del presente, se “resigna” a él o es “de cínicos”. No entendemos por qué Moltmann utiliza “utopía” para tipificar una actitud a todas luces anti-utópica! Es más, piensa que este tipo de utopía es mucho más peligroso que el segundo. La segunda utopía sería la de la “presunción”, “orgullo” (*hybris*). Se inspiraría en el mito de Prometeo. Se trataría del “quiliasmo filosófico revolucionario” hallable en Goethe, Schiller, Rauke, Marx, etc. Considera que aquí hay “más verdad” que en la otra “utopía”, en el sentido de haber “más esperanza verdadera”; y lo que aquí deberá destruirse son los “gérmenes de resignación”, elemento que llevaría a un “terrorismo

---

49. Cf. *Id.*, III, pp. 498-499. Nosotros su brayamos.

ideológico”, en el sentido de querer la “reconciliación lograda a la fuerza” (50). Tampoco entendemos por qué Moltmann tipifica al “terrorismo ideológico”, como fruto de una “resignación”, cuando también a todas luces estas posturas derivan más bien de un tipo de *no-resignación* irresponsable! Otra pregunta que cabría plantearle a Moltmann es ¿qué constituye “mayor pecado” en nuestra época? ¿Hacia qué mal tiende con más facilidad el hombre actual? ¿La cobarde resignación? ¿O el “orgullo” (*hybris*) desmedido?

Llegados aquí nos parece pertinente confrontar el “proyecto utópico” en general con el paso concreto, peruano, de la acción desatada desde 1980 por el Partido Comunista del Perú “Sendero Luminoso”. Es nuestra convicción que la puesta en ejecución radical del “advenimiento del fin” por este grupo plantea a los peruanos hoy problemas e interrogantes graves que merecen reflexión.

e) *¿Es el “senderismo” una utopía?*

El presente punto enfrenta dos posibles —y antitéticas— incomprendiciones: la primera podría venir de aquellos que, inspirados por un ideal de “esperanza utópica”, juzguen negativamente la pregunta de si “Sendero Luminoso” es portador de una “utopía” por esconder una velada intención de querer empañar todo utopismo con los excesos de la tristemente célebre agrupación peruana. La segunda incompreensión podría venir de grupos que, en el otro extremo del espectro ideológico, acusaran nuestra intención de querer “adornar” el terrorismo con algún tipo de “ideal heroico”, “místico” o “sentido”, cuando de lo que se trata es simplemente de un grupo de “delinquentes subversivos” o “criminales comunes”.

Creemos sin embargo urgente deshacernos de dichos prejuicios con el objeto de comprender a cabalidad lo que está realmente ocurriendo en el Perú, y lo que podría ocurrir (independientemente de nuestras intenciones) si no hacemos hoy un esclarecimiento “de principios” al respecto.

Tenemos muy pocos elementos para juzgar el pensamiento de esta agrupación. Es conocido por todos —y reconocido más que en otro momento— el “hermetismo” en el que se encierra. Aquí nos pretendo presentar una “historia”

---

50. MOLTSMANN, J. *op. cit.*, cf. especialmente las pp. 28-30, 32-33 y 42.

de esta agrupación. Sobre ello ya hay varias cosas escritas, y serias (51). Nuestro interés no estriba tanto en todo aquello que constituye la “puesta en ejecución” de su “máquina de guerra”, o los “cinco puntos para ganar el Poder” ya suficientemente documentados (52), sino en su concepción de la historia (si la hay) y en su concepción del *telos* (su proyecto a futuro o ideal “utópico”, que “debe” tener).

Tenemos razones para sostener que este grupo con su actividad retoma de una manera *sui generis* ciertos rasgos de las “utopías escatológicas dinámicas” de la historia moderna. Para esta afirmación y las que siguen nos hemos apoyado en un documento que se nos ha hecho llegar, transcripción de una entrevista grabada a un miembro de IU inculcado por terrorismo y recluso durante aproximadamente un año y medio (desde junio 1983) tanto en El Frontón como en Lurigancho (con los presos de Sendero, antes de la separación de los mismos). El documento, revelador en muchos sentidos, es particularmente interesante por aportar elementos de clarificación a la relación “doctrinaria” de esta agrupación con lo “andino”. Señalaremos entre comillas las expresiones de nuestro “testigo” de excepción.

Según el documento mencionado, hemos podido apreciar que la estructura conceptual de su “doctrina” responde a características netamente occidentales, aún cuando finalmente se presenta “sintetizada” y “reducida”. La “síntesis” en cuestión es la de Abimael Guzmán R. (alias “Presidente Gonzalo”) quien —tal como sostienen los senderistas según nuestro testigo— partiendo de las “cinco tesis filosóficas del Presidente Mao”, “interpreta correctamente la unidad de la lucha de contrarios”, las “retoma y *desarrolla* cuando *reduce* (*sic*) magistralmente la ‘contradicción’ a la ‘ley de la contradicción absoluta’”, tesis que “algunos miserables ‘revisionistas’ intentan deformar (*sic*)”. La “reducción” en cuestión llega a tal punto que la estructura conceptual deja de ser “lógica” o incluso “dialéctica” para convertirse en “analógica” (no-racional). En efecto, “hay un basamento previo... filosófico de una interpretación del mundo, fanática, dogmática... donde pierden identidad... racionalidad, objetividad”. Al mismo tiempo, su interpretación de la “histo-

51. Cf. i.e. D. Scott Palmer, “Rebellion in Rural Peru: The origins and evolution of Sendero Luminoso”, doc. de Oct. 1983 (46 pp.); C. McClintock, “The Case of Peru’s Sendero Luminoso”, en *World Politics*, XXXVII Oct. 84, No. 1, pp. 48-84. Esclarecimientos sobre el problema aporta el texto de Flores Galindo, A. (Sección Historia) en este volumen.
52. Cf. *Caretas*, 20/9/82, pp. 20-23 y ss., y *Latin America Regional Report* (Andean Group), 8/10/82, p. 2, citados por Scott Palmer, a.c., p. 40.

ria" inicialmente aparenta ser moderna, una supuesta "síntesis" del "marxismo-leninismo-maoísmo" aplicada al Perú, reflejando una estructura "metafísica" hegeliana, por tanto recogiendo un esquema "clásico" con pretensiones pretéritas de "cientificidad". Este pretendido carácter "científico" aparece en sus referencias a una "*ley universal*" (¿la de la "contradicción absoluta"?) expresada en la "lucha de clases", en la economía, en el desarrollo peruano de un "capitalismo *burocrático* sobre bases feudales" y en la "guerra misma" y sus fases.

Sin embargo, la aparente "cientificidad" se esfuma pronto en una cruda "mitología mesiánica" híbrida, con nociones y simbología próximas a los aforismos del griego Heráclito (llamado "El Oscuro", siglo VI-V A.C.). ¿Por qué? Pues porque la naturaleza (*physis*) heracliteana es una "unidad" sujeta a un eterno devenir cuya forma de mostración es la "lucha de los contrarios", hija de *Pólemos* (la Guerra). El devenir, cíclico, tiene una ley interna, un "*logos*" que impulsa a la *physis* a periódicas conflagraciones. De allí la simbología en Heráclito del "fuego" purificador. En el senderismo, la "correcta" concepción del mundo es la de la larga "evolución de la materia" ("desde la nebulosa") hasta el comunismo, donde todo "individualismo" desaparece (los hombres no son sino "insignificantes partículas") y donde "la materia triunfa sobre la idea" (no queda claro qué entienden por "idea"). La simbología del "fuego" está también presente, como "llama roja que quema al viejo mundo, *lo negro*... fuego que purifica". Y sin embargo, el elemento propiamente escatológico-moderno y su noción de "progreso" estaría distante de la concepción cíclica heracliteana ("tienen una obsesión por ... una revolución que reuna *todo*... y que no retroceda un solo paso...").

Hay otros aspectos a señalar. Entre ellos, el rasgo "colectivo" versus "individualista" en relación al concepto de "materia". Según E. Bloch, por ejemplo, la "materia" es una suerte de "fondo primordial indiferenciado pero latente", es decir, preñado de potencialidades capaces de "desarrollar" un "fin" (al modo aristotélico-teleológico). Sendero también presenta una "historia de la Materia", donde lo que interesa es ella como un *todo* y no los "saltos cualitativos" individuales, hombres individuales o acciones individuales. Se tratará, por tanto, de "aplastar" toda muestra de "individualismo" en las "piezas" de la "máquina de guerra", con la amenaza de su cambio o simple liquidación. En efecto, los senderistas habrían expresado que "hay que eliminar la tendencia a trabajar por nuestro individuo y tenemos que repudiar, aplastar y barrer a todos aquellos que ponen en primer lugar su cochino y sucio pellejo" (*sic*) y "no hay tiempo libre que perder"; el "individualismo pequeño

burgués debilita la organización”.

Sin embargo, esta tesis convive paradójicamente con otra antitética: la del culto al líder mesiánico. No sólo Mao, “Gonzalo”, sino los “líderes ideológicos” “interpretan” aquello que las bases simplemente deben “encarnar” (es decir, “aprender de memoria” o asumir incondicionalmente el “pensamiento guía”) y luego “llevar a la práctica”. El “jefe viene y ... *santifica* todo...”. La explicación acude a una supuesta “síntesis superior de la materia” encarnada en los líderes. Es decir, la “materia” auto-interpretándose en su devenir daría lugar a determinadas “síntesis” superiores (¿los líderes?).

Esto tiene consecuencias en la interpretación de su gesta o lucha, y de la “cuota” de sacrificio “que les toca ofrecer” (“como la sangre que abona la tierra”). El “no temerle a la muerte” es una actitud cuyo mecanismo saben crear y transmitir. En efecto, de acuerdo a nuestra fuente indirecta, cuanto más utópica, escatológica (por ende “idealista”), evangélica, religiosa, triunfalista y positiva es su perspectiva, tanto más disciplina y endurecimiento genera. Por ejemplo, un discurso del líder Zorrilla en Lurigancho causó esta impresión en el “testigo”: “una intervención que hubiera querido grabar, escatológica, idealista, hace una interpretación de la nebulosa de ese comunismo y la feudalidad que cae hecha añicos y el Estado *que florece* y un rollo... *evangélico* y positivo, triunfalista, que *les inyecta fuerza, les inyecta fe*”.

El tipo de violencia que ejercen también se explica por allí. En las cárceles, por ejemplo, el preso común desarrolla primero un comportamiento “agresivo” y luego uno “violento” en circunstancias determinadas. El preso senderista añade a ese cuadro común carcelario una “violencia disciplinada”. Es decir, si la primera es “defensiva”, la segunda es “ofensiva”. Este sería el modo de superar el miedo a la muerte. Pero, ¿lo superan? La muerte es entendida a su vez como un “momento del desarrollo de la materia”; toda “partícula” de materia es “prescindible”; por eso matar a “individuos” (y uno morir) no es para ellos grave. Pero, ¿su muerte individual significa algo? La respuesta se daría en la dirección de un fanatismo religioso-escatológico, donde ellos se convencen que no interesa ver los “resultados positivos de su obra”, pues hay en ellos “una vocación que los emparenta mucho con... las ideologías fundamentalistas... los mártires, de estos asiáticos, los bonzos, ... que lo hacen por un espíritu *religioso* (pues) este gesto *los salva... no mueren en realidad sino que pasan a otra vida mejor...* (que significa) entrar en la historia y transformar la materia”. Las máximas también tienen aire familiar: “a Gonzalo por tu imagen y semejanza” o “por tus hechos te conocerán”. En cuanto a

la supervivencia individual, el paralelo con el fundamentalismo religioso asiático parece correcto: en el “nirvana” no hay supervivencia individual, sino la vida de un “todo” (“nada”) indiferenciada.

Su “visión del mundo” es, al modo de las utopías modernas, “arqueológica” (del *arjé* o “principio”) y teleológica (del *telos* o “fin”). Pero su noción de “verdad” es menos occidental “moderna” que primitiva, y ningún cuestionamiento o reflexión puede siquiera “arañar” las bases de su muro” (del “pensamiento guía”, se entiende, cuya solidez sería “catedralicia”). En efecto, para ellos “el planteamiento de Gonzalo no es sólo un pensamiento más, es la verdad... infinita, ... que jamás va a desaparecer ... porque la verdad se reproduce en sí misma... (por eso) no importa que en eso tu mueres (*sic*)”. Su *telos* aparece sin embargo solo en frases sueltas como “el Estado que florece” o “una nueva democracia que florece en el campo”.

El último elemento es el de la “apuesta total”, que adquiere rasgos patológicos de extrema violencia. Su “apuesta” es teñir el mundo según su pequeño mundo, “volverlo rojo”, cosa que les es posible asumir porque “viven en otro mundo, con sus propios códigos, sus leyes...”. Según nuestra fuente la dura disciplina doctrinaria del grupo además de las difíciles condiciones de combate o carcelarias— terminan por disociarlos de la realidad (padecerían de “algún tipo de psicosis”).

Llegados aquí queremos puntualizar en Sendero la ausencia “conceptual” de arraigo andino. Es cierto, como han señalado los citados estudiosos de este movimiento que, a diferencia de otros grupos de izquierda, Sendero ha realizado una labor de proselitismo en el campo y en las comunidades de Ayacucho desde hace más de veinte años. Es cierto que esta actividad y “penetración”—de grupos de profesores y estudiantes originalmente “mistis”—fue eficaz, al haber comprendido la necesidad de aprender el quechua, propiciar matrimonios mixtos con campesinos y fundar sus bases de acción allí. Y sin embargo, a diferencia del desarrollo de la “idea crítica” (de amplio espectro en el sector popular educativo del país, como ya mencionamos), *no ha integrado* Sendero en su esquema conceptual elemento alguno del Ande. Los símbolos por ejemplo son occidentales (Bandera roja, hoz y martillo y “fuego”—de aparente origen chino—). Sus canciones son comunes a otros grupos (“La Internacional”, “Bandera Roja”, “La cuota”, etc.) no habiendo por ejemplo huaynos. Además atacan la “comunidad campesina”, según ellos “feudal”, contraponiéndole “comités populares”, “nuevo embrión del Estado”. Así, el testigo confiesa con franqueza: “Entonces yo no sé dónde está el Pachacuti”.

¿Qué puede entonces haber “seducido” —relativamente— a la mentalidad andina? Aquí entramos nuevamente en una *terra incognita*, donde muchas interpretaciones son posibles. Atraviéndonos a lanzar una hipótesis pensamos que quizás la interpretación de la historia senderista puede haber sido “traducida” por el hombre del Ande en sus esquemas tradicionales: el *cosmos* (“Estado que florece” como fruto de una instauración violenta de su “máquina” de guerra) versus el *caos* (sociedad “feudal capitalista burocrático-burguesa”). Por otro lado, su “materia” puede haber sido vista como *pacha*, que para el andino significa tanto “tierra”, como “tiempo” o simple “ser” (además una “materia” que se mueve puede ser vista como “vida”). El estado actual de “caos” desde la llegada española deberá ser revertido: ésta podría ser una explicación de la mezcla híbrida entre un “mesianismo” andino (¿cíclico?) con un proyecto histórico occidental (“marxista-leninista-maoísta” más el “pensamiento guía”), pero suponemos que su penetración no ha sido sino relativamente limitada (o, ¿no estaríamos ya viviendo una “conflagración”?).

Para concluir, Sendero podrá responder a las características de las utopías escatológico-dinámicas de corte occidental, pero en una versión particularmente extrema y patológica de las mismas.

Nuestra duda respecto a la alternativa “utópica” son numerosas y empezamos a señalarlas en el acápite siguiente:

f) *Sospechas en torno a la “verdad” del “ideal utópico”*

“El hombre ha de actuar con miedo o con esperanza” (53)

Las reflexiones que siguen toman en cuenta la cita bajo el subtítulo, la cual hallamos muy significativa, excepto que para nosotros la disyunción “o” debe cambiarse por la conjunción “y”. Consideramos que es bajo el miedo y la esperanza *a la vez* que debemos hoy *actuar*.

En este acápite examinamos ciertas premisas que sustentan las “éticas de la esperanza”. Algunas resisten el análisis, otras aparecen insostenibles. Se analizan tanto a la luz de lo que “sabe” el ser humano hoy, a fines del siglo XX, sobre las posibilidades de su conocimiento científico, cuanto a la luz de las *consecuencias* que se desprenden de ellas. El “ideal” o la “meta utópica”

53. BLOCH, E. “El hombre como posibilidad”, p. 76.

también es examinado en su posibilidad.

1. La primera premisa que examinamos es una que ha permitido a las "utopías" históricas gozar de gran aceptación y apariencia de solidez; la noción del "progreso" ilimitado, que del campo de las ciencias naturales tecnológicas se extendió al campo histórico y moral. La noción de progreso a su turno se fundó en una concepción determinista de la naturaleza, que también se extendió a esos mismos campos. Así, las "utopías" modernas pretendieron fundar sus conocimientos en una perspectiva "positivista" de las cosas.

Pero el concepto de "ciencia" mismo no es un concepto homogéneo. Significa muchas cosas. Observamos que si su alcance es concreto, empírico, y resiste "falsificaciones", es porque su aparato "teórico" no pretende ser "totalizante". Será una ciencia específica pero no una "teoría total" de la historia, del proceso económico, etc. con pretensiones de incluir toda perspectiva. Por el contrario, si la ciencia se presenta como una "teoría total", resulta en una desproporción entre un "modelo teórico" muy fuerte (y atractivo en sus explicaciones globales) y una "verificación empírica" muy débil y pobre (54). A este problema se añade el de la aplicación de métodos empírico-deductivos (y tecnológicos) a las "ciencias sociales" y "humanas". Cuanto más se estudie lo humano bajo una lupa puramente empírica, susceptible de "leyes deterministas", más resistencias a "verificaciones" hallaremos. Nuestra inapresable "subjetividad" seguirá suscitando sorpresas y causando lagunas en nuestro saber. Y si nos proponemos tomar las "variables" "subjetividad" o "libertad" en consideración, manipulándolas cual variables empíricas cualesquiera, siempre nos hallaremos con el mismo resultado: hipótesis interesantes, pero *limitadas*, nunca de certeza totalizante.

La "indeterminación" tampoco es novedad hoy día en el campo puramente empírico. Este siglo ha conocido sucesivas crisis de "fundamentaciones" al interior de muchas ciencias, incluso las matemáticas (55). Hoy por hoy, pocos sostienen los ingenuos conceptos pretéritos de la "infallibilidad" de la ciencia positiva. Fuera de ello, hemos visto que las "utopías secularizadas dinámicas" tampoco ofrecen una "ciencia" de corte "positivo" ("empírico"). La "ciencia" que manejan en sus "teorías totales" las más de las veces son especulativas, dialécticas y finalmente idealistas, pero no positivas. Obser-

---

54. LADRIERE, J. *L'Articulation du Sens.*- Cf. "Signos y Conceptos en las Ciencias". pp. 40-50.

55. LADRIERE, J. "L'Abîme", en *Savoir, faire, espérer.*

vamos pues dos conceptos de “ciencia” muy distintos extrapolándose en las utopías “científicas”: uno positivista, con aportes teóricos limitados y con un fuerte aparato de “falsificaciones”; otro, especulativo, con un fuerte aparato teórico totalizante, pero con un débil instrumento de verificación.

Esto afecta la pretensión de “predicción”: el salto del pasado y presente al futuro, un salto *ilegítimo*, al vacío, si se pretende adjudicarle el carácter de “ley universal”. A lo más, volvemos a repetir, puede servir como hipótesis. Pero una “mera” hipótesis no basta para avalar acciones riesgosas con posibles desenlaces apocalípticos. Las “utopías” tampoco se conforman con “hipótesis”; ellas apuntan a una pretendida “verdad” de realizaciones escatológicas.

A diferencia de Bloch, otros neo-marxistas contemporáneos han comprendido esta limitación de los ideales científico-tecnológicos; tal es el caso de Jürgen Habermas (1929- ), actual representante de la antigua “Escuela de Frankfurt”. Crítico por igual de modelos político-sociales “occidentales” y “orientales”, —a pesar de sostener la necesidad política y movilizadora de algún tipo de ideal utópico— reconoce en una obra reciente (56) tanto el agotamiento de las energías utópicas cuanto las consecuencias nefastas de las orgullosas utopías nacidas del ideal moderno científico y tecnológico. Pero hagamos justicia a Bloch: tiempo después de *El Principio Esperanza*, ya escribió que “la intuición marxista degenera nuevamente en el fetiche rígido; a causa de su excesiva depreciación del hombre individual, y segundo, por su noción de que el proceso del mundo casi puede seguir adelante sin nosotros”, asimismo dedica páginas a la posibilidad de la indeterminación, del azar y de la contingencia. “La posibilidad, nos dice, no es un disparate; ... El mundo no está completamente determinado; en cierto grado está abierto” (57). Pero entonces seamos *coherentes* hasta el final! Si el mundo está “abierto” y existen posibilidades “abiertas” —cosa que sí creemos con Bloch— a este “proyecto utópico” no tiene por qué atribuírsele características mágico-científicas de exactitud y predicción.

2. Ahora sometemos a examen el “principio esperanza” “mismo” y la “fe secular” que lo acompaña. Ambos esperanza y fe, nos ponen frente al “territorio desconocido” (*terra incognita*) del futuro, donde el ideal de la “iden-

56. Cf. HABERMAS, J. *La Nueva Falta de Visibilidad* (Die neue Unübersichtlichkeit), pp. 141-166.

57. BLOCH, E. “El hombre como posibilidad”, pp. 71-72.

tividad" total del hombre con el mundo y con otros hombres supuestamente se dará. Este "ideal" no existe en el presente ni existió en el pasado; no lo hemos conocido por medios "empíricos" ni por "leyes universales". A pesar de ello, se ha pensado que será fruto de un proceso histórico *necesario*, o bien se le ha considerado como una posibilidad —entre otras— *real* que será *necesario* "efectuar" históricamente. En estas dos alternativas, sea que la historia se encargue sola, sea que nosotros nos concibamos como "ejecutores voluntarios", el "ideal" y la posibilidad de su realización (que "un día se haga realidad") no se pone en duda.

No perdamos de vista que "utopía" no alimenta una mera "esperanza" de "superación", poniendo como "modelo" (paradigma), como "guía" o "estrella polar" al "ideal"; esta última noción *sobria*, kantiana, del "ideal" es enfáticamente rechazada por las utopías escatológicas "científicas". Bloch mismo sostiene: "... el reino de la libertad y esperanza humanas no son reales ni cognoscibles en el sentido empírico", son sólo "conceptualizables" (58). Pero "sólo conceptualizables" quiere decir también —y esto debería reconocer Bloch— que "sólo sirven de modelos". Sin embargo, la esperanza utópica no se solaza con "estar en camino" del continuo perfeccionamiento; su meta "entusiasta" es *poseer* el ideal, realizar la "identidad" (¿al modo del "Motor Inmóvil" o "Dios" aristotélico, "perfecta adecuación" o "identidad" de sujeto y objeto?). Pero entonces las "utopías" se encuegen frente al hecho de que la meta propuesta *sólo puede ser real* si el hombre se constituye en su propio dios; si se concibe que el "nuevo Adán" prometido es un ser que, habiendo hallado la "identidad total", no solamente no puede tener ya ninguna imperfección sino que tampoco es "perfectible", pues habrá llegado a un estado de "satisfacción total".

Las utopías olvidan asimismo que su pretendida "meta", no obtenida de la observación empírica, tiene su origen en una vieja filosofía de larga data. Con la salvedad de que en la antigüedad ciertos filósofos concebían el "ideal" ("identidad") como mero "modelo", y sólo en ciertos casos extremos, objeto de "posesión" intelectual o espiritual. Las orgullosas utopías modernas, marcando sus distancias con estadios "infantiles" y "adolescentes" de la humanidad, plantearon el ideal como objeto de "posesión *materal*". Nosotros queremos aquí contestar enfáticamente esta arrogante pretensión de la posesión o "realización" de la identidad. Consideramos que se trata de un *falso dios* y un

---

58. Cf. *Id.*, p. 67.

*falso objeto de esperanza*, aval de todas las tiranías. Con respecto a la “identidad” sostuvo Adorno que “los sistemas totalitarios no lo han tramado a partir del ninguna-parte histórico, sino que han ejecutado brutalmente lo que la ideología fue preparando espiritualmente, a través de milenios, como dominio del espíritu... Como programa político, la identidad absoluta pasa a convertirse en la ideología absoluta, en la que nadie cree ya”. En sentido similar, Max Horkheimer afirmó que en todo intento de hacer del hombre —ser finito (así como la humanidad es finita)— un Dios, se termina por cambiar su identidad en la de un “ídolo” con propiedades demoníacas y destrucción del sujeto al que se quería salvar: el hombre (59).

El ideal de la “absoluta identidad” no significa lo mismo que “reconciliación” —que habría que distinguir con decisión—. En efecto, contradice esencialmente la naturaleza humana. Pretender dar una respuesta a esta objeción con el supuesto de un “nuevo Adán” no nacido, pero de llegada inminente, constituye un *mito* irresponsable de consecuencias imprevisibles. Es esta naturaleza humana, histórica, profundamente imperfecta —pero *perfectible*— con lo que tenemos que lidiar. Ya mencionaremos la tendencia de las “éticas utópicas” a signar como absolutamente negativo —moral y ontológicamente— al hombre actual y a todo lo que lo rodea. Si tal fuese la realidad, no habría pues sino la alternativa de “liquidarlo” —“jugando a los dados” con el destino de la humanidad, “apostando” que luego de la aniquilación, *Pòlemos* habrá alumbrado al hombre nuevo.

Pero en vez de “jugar a las adivinanzas” veamos lo que nos rodea: ni el hombre actual —en medio de toda su miseria ontológica y moral en esta época nihilista— es absolutamente un “demonio” que habría que aplastar, ni el “hombre futuro” en condiciones sociales, económicas y políticas más justas constituirá un ángel a adorar. Ayer y hoy (por tanto presumimos mañana) la naturaleza humana se expresó, se expresa y expresará —*no en la identidad*— sino en la *alteridad*, en el *diálogo*, en el *respeto* al otro, en el “dejar-ser” al otro (sin pretender reducirlo a nuestro dominio, físico o conceptual). El reino de la “alteridad”, derrumbe de las tiranías, permite ver en el “rostro” del prójimo lo inapresable, inobjetivable de la Trascendencia. La historia humana individual y colectiva tampoco es un progreso lineal ni dialéctico; pero sí *marcha dialéctica* en tanto marcha que incluye siempre la negatividad, la diferencia, la

59. ADORNO, T. *Sobre la Metacrítica de la Teoría del Conocimiento*. Caracas, Monte Avila, 1970, pp. 31-32; y HORKHEIMER, M. *El anhelo hacia lo totalmente otro (Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen)*, Hamburgo, 1970, p. 7.

contradicción: el propio fondo de la "libertad". La aniquilación de la contradicción sería la aniquilación de la historia humana creadora. Esta es justamente un "contingente" pero "perenne" ir y venir, avanzar y retroceder, caer y esfuerzo por levantarse, asumir el pasado y distanciamiento de él, anclarse en el presente y abrirse al futuro, un hacer daño y un padecer, pero también la capacidad de perdonar y ser perdonado, rebelarse y luchar por la perfección.

El "nuevo Adán", en cambio, tiene su imagen "utópico-negativa" en el aplastado, uniforme e inhumano espécimen de *Un mundo feliz* de A. Huxley. Su "utopía negativa" es la "otra cara" del "reino de la identidad", "científicamente" condicionada. El nuevo Adán y la posibilidad de la reconciliación nos esperarán en el futuro sólo en la medida que los *hallemos hoy, ya, entre nosotros*: en el terrorista, en el burócrata "dorado", en el narcotraficante, en el político, funcionario o policía corrupto, en nosotros mismos y nuestras pequeñas "injusticias" diarias, perpetradas en nuestras vidas, hogar o trabajo. Si la "muerte" destruye toda posibilidad de regeneración, sólo con la vida subsistirá la posibilidad de su transformación. La "muerte" violenta, esta alienación absoluta, debe rechazarse sin vacilación, pues destruye la posibilidad de "utopía". Entonces, el "nuevo Adán" sólo saldrá a luz si lo reconocemos sin deformaciones: en su insuperable *finitud*. Este es nuestro "ideal", más *concreto*, más *terrenal*, más *humano*.

3. Un tercer rasgo de las "utopías escatológicas" que han adquirido rango "sacrosanto", es la del determinismo absoluto que ejercen las *circunstancias* externas (económicas, sociales y políticas) sobre la "humanidad", ontológica y moral. Si esta premisa fuera "absoluta", el levantamiento y la protesta no serían posibles en circunstancias de explotación, extrema miseria y persecución injustas. Tiene pues un carácter "relativo" que es necesario examinar.

Se parte de la noción que la bondad del sistema (condiciones externas justas) coincidirá *eo ipso* con la bondad de los individuos. Esta noción tampoco tiene un origen empírico, sin embargo, la *fe* en esta premisa pretende estar anclada en la *historia* concreta. Aquí es donde tenemos que interrogarla (y no en el terreno de los "deseos" o "sueños" donde todos —teóricamente— podemos estar de acuerdo). La *fe* en cuestión no solo versa sobre el "poder de las circunstancias", también hay *fe* en su "univocidad", es decir que las circunstancias no serán *sino* buenas y actuarán sobre los individuos en el mismo sentido o de igual manera; enseguida hay *fe* que los hombres, rodeados de tales circunstancias, no serán *sino* buenos y en el mismo grado. Pero estos as-

pectos presuponen *otro*: que ese hombre *todavía no existe*; y por tanto que cualquier cosa argüible en contra no valdrá bajo las “nuevas circunstancias”.

Aceptamos como un hecho que condiciones de extrema miseria y necesidad constituyen *incentivos* a la violencia y a la degradación moral de toda índole. Si eliminamos esas condiciones degradantes e injustas, los *incentivos* de dichos crímenes necesariamente *disminuirán*. Pero sería ceguera o ingenuidad no aceptar que *no desaparecerán* ni estos crímenes ni otros que pudiesen surgir bajo las “condiciones externas morales” (como lucha por el poder, deslealtad, envidia, mentiras, u otras formas de injusticias). Aquí queremos sostener que, *desde el punto de vista ético*, la existencia de condiciones materiales favorables, es *muy* ventajosa: no pudiendo utilizarse más como excusas a la asunción de responsabilidades.

El “poder de las circunstancias” tiene distintos grados: así, bajo sistemas despóticos, por ejemplo, la degradación y corrupción de víctimas y victimarios (hipocresía, soplonería, cobardía, arbitrariedad, insensibilidad... etc.), se hallan casos excepcionales de extraordinaria fortaleza moral y resistencia; igualmente bajo sistemas de explotación económica se pueden hallar ejemplos admirables de superación moral en la adversidad (caso que se observa en “Villa El Salvador” en el cono sur de Lima). Y sin embargo, hay grados tan bajos y de tal magnitud (por ejemplo de “extrema miseria”, frecuente en el Perú) donde salta a la vista que la *libertad interna* de la vida, la capacidad de decir “no” a sus circunstancias negativas, se halla *severamente afectada imposibilitando una vida moral* medianamente tolerable. Es un hecho que la extrema pobreza conlleva toda suerte de degradaciones externas e internas que alcanzan la posibilidad de la vida ética misma. Pero aquí la percepción de lo “malo” en circunstancias extremas, *no* nos autoriza a inferir “leyes” universales sobre la noción misma de lo “bueno” y de sus “causas”! Nuestro punto aquí *no es* el de minimizar la fuerza de las circunstancias, sino sólo su pretendido carácter de “ley determinista causal”. Esto sí lo contestamos pues —a pesar de ir en contra de los signos “nihilistas” de nuestro tiempo— todavía no hemos perdido la capacidad de reconocer —aquí y allá— la fuerza moral de la subjetividad.

4. La cuarta premisa de las utopías es la más importante, según nuestro concepto, no queriendo ni pudiendo negarla en su contenido rescatable: se trata de su origen auténticamente moral. Su fuente es la profunda indignación, sublevación y repugnancia frente a los ultrajes cometidos por hombres contra sus semejantes, expresada en un clamor contra la “opresión”, la “in-

justicia" y la "corrupción". Desde el Antiguo Testamento se eleva este clamor de los profetas contra los "opresores" (que ejercen violencia) y a favor de los "oprimidos" (los que la sufren). El Dios de Israel es un "Dios de justicia" que juzga severamente y *acusa*, a aquellos que "no actúan *contra la* injusticia social... que no ayudan a los impotentes y desprotegidos a obtener justicia frente... al detentor del poder" (60). El recorrido histórico más arriba nos ha permitido apreciar que esta premisa ha sido recogida por las "utopías modernas" y "contemporáneas", siendo su elemento nuclear. La inspiración que nace de la "rabia" e indignación ante la injusticia, traducidas en un enfático moralismo, disciplina, frugalidad y privaciones por el "bien común", adquiere nuevo impulso con la *esperanza* en una vida mejor y más digna donde los abismos económicos entre los hombres se acorten.

Este modelo de ética no tiene rival alguno que le dispute el puesto, capaz de sacrificios personales de gran magnitud. Su "meta" moral es una exigencia extrema. Aquí en Perú esa exigencia extrema no es, además, tanto por un "nuevo Adán" cuanto por la "liberación" pura y simple de condiciones intolerables de sufrimiento. Hagamos el esfuerzo de "abstraer" las coloraciones conceptuales e ideológicas de los movimientos de protesta en el Perú: ¿qué hallamos? ¿"Entusiasmo" por la "tierra prometida"? ¿"Rabia" o "desesperación" por abolir las causas materiales de sufrimiento extremo e intentar por todos los medios de transgredirlas y asegurar condiciones de una vida materialmente digna (requisito importante de la vida moral) a sectores de nuestra población ampliamente mayoritarios? Nos inclinamos por esto último. Lo que ocurre es que bajo nuestras circunstancias, la sola "liberación" de dichas miserias "puede aparecer" como la más audaz de las utopías. Y es aquí donde surge el peligro, es en este punto crucial donde se "levantan" todas las "barreras morales" con respecto al valor de la vida, el destino de los individuos, y los medios cruentos. Es aquí donde la meta e impulso auténticamente *ontológico* (por el "sí" al ser, a la vida) y *moral* (por el "sí" a la dignidad), se autoaniquila o destruye con acciones (o actitudes) *antiontológicas* (contra la vida) y *anti-morales* (contra la dignidad).

Cortando el diálogo, instalándose la incomunicación, surge la violencia con la cual *eo ipso* los reclamos morales y sufrimientos a la base pasan a un segundo plano. La violencia indirecta, atentados a bienes económicos, tampoco son moralmente "menos" negativos: en un país donde no hay sino pobreza

---

60. BUBER, M. *Bien y Mal*.- Cf. comentarios a los Salmos 12 y 82, entre otros.

que repartir, todo atentado es un atentado contra la “dignidad de la vida”, no la del privilegiado ni la del pagante de impuestos, sino la “dignidad” del pueblo, cuya creciente *miseria* termina siendo el *verdadero pagante*.

Usar el “poder del terror ideológico” y el “terror de las armas”, allí donde se levanta el clamor contra la arbitrariedad desde las víctimas del poder, es una *contradicción y anulación* de la premisa. Atentar contra la vida y la dignidad humanas en nombre del reclamo ético de la liberación y la justicia, es una *contradicción y anulación* del ideal ético mismo, es crear la *imposibilidad* de su *realización* dentro de perspectivas éticas y es destruir lo ético en el combatiente mismo.

Sin embargo, la no-resignación *es un deber*; un *imperativo moral de responsabilidad*. Nada —y menos ahora— nos exime del imperativo ético de tratar por todos los medios de transformar las condiciones negativas que nos rodean por otras mejores. El escándalo moral que significan debe convertirse en un deber y en una tarea a asumir, pero *en el realismo* y en la *responsabilidad*. En efecto: “La experiencia universal que la violencia genera violencia, *que la violencia contra la injusticia* conduce al final no a una victoria de una justicia más alta sino, a una mayor fuerza y astucia... *promueve la experiencia siempre radical de una ética de la hermandad, jamás* enfrentando el mal con la violencia” (61)

#### 6. *Ética de la Responsabilidad (Proyecto Anti-Utópico)*

Tal como lo adelantáramos (cf. par. 4), examinaremos ahora el esquema de otra “ética de orientación futura”, alternativa a la anterior, que por un lado pretende ofrecer “principios” de acción colectiva —con mayores posibilidades para superar la crisis de valores— y, por otro, desea evitar las pretensiones “científico-predictivas” (así como las contradicciones internas entre principios y resultados) de las “éticas utópicas” de corte “moderno”.

El libro de Hans Jonas, “El Imperativo de la Responsabilidad” (62) nos

61. WEBER, M. *Economía y Sociedad* (Tubinga, 1956), citado por COTTA, Serge *Why Violence? A Philosophical Interpretation*, Gainesville, Univ. Florida Press, 1985.
62. JONAS, H. *op cit.* La obra que examinamos aquí conoció una versión original en alemán (*Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik fuer die Technologische Zivilisation*, 1979). La versión que nosotros utilizamos se halla corregida y aumentada, habiendo Jonas mismo realizado la traducción al inglés con la colaboración de D. Herr.

ha servido de inspiración en el desarrollo de todo el trabajo. En este punto, empero, nuestras argumentaciones estarán en referencia constante y directa a dicha obra; teniendo ello en cuenta —así como nuestro intento de adaptar sus postulados a nuestra realidad— en este párrafo simplemente suspendemos el uso de citas.

a) *¿Por qué una “ética de la responsabilidad”?*

La obra de Jonas está orientada fundamentalmente a sentar las bases de una “ética” en la era tecnológica y en el medio de los países industrializados, tanto del este como del oeste, y a ser una voz de alarma sobre las posibilidades “prometéicas” de la ciencia y tecnología modernas que están transformándose a pasos agigantados en “posibilidades anti-utópicas y apocalípticas. Además, Jonas conmina críticamente a los países industrializados, especialmente de “occidente”, para que asuman una responsabilidad incondicional con respecto a las zonas de la tierra en veloz des-desarrollo y creciente pauperización, instando al abandono de tendencias de extremo individualismo, consumismo y desperdicio. Señala el nuevo desplazamiento de fuerzas (antes expresada en la “división de clases” al interior de las sociedades) a un plano mundial, donde la nueva división no tendería a levantarse más entre “occidente” y “oriente” sino entre los países del hemisferio norte (“los que tienen”) y los del hemisferio sur (“los que no tienen”). La existencia de pueblos enteros pauperizados y en extrema miseria frente a países desarrollados, abocados en una irresponsable y egoísta explotación desenfrenada de la naturaleza, coloca a la humanidad actual en un peligro extremo de auto-aniquilamiento (este peligro inminente ya se visualiza en el posible agotamiento de los recursos de la tierra; la lucha por la supervivencia de los pueblos en tales circunstancias podría desembocar en un *Armagedon*).

En este contexto de amenaza nace el concepto de esta ética. Por otro lado, en una era donde lo “humano” en general (la vida y la dignidad) está en peligro extremo, pues ha perdido todo valor intrínseco, nace un *nuevo deber*. Este, antes de ser “progreso” o “perfección”, será el de la “preservación” de la vida humana y de su dignidad, y de la “prevención” de todo aquello que pueda amenazarlas. Este presupuesto de la “ética de la responsabilidad” de Jonas nos pareció adecuado para el caso peruano actual, cuya crisis parece justamente reflejar una “irresponsabilidad” estructural por lo menos de toda la vida republicana.

Otro punto a favor de esta ética es que busca acuerdo entre diversos

“intereses” en la medida que es más fácil señalar al unísono el “mal” a evitar que el “bien” a realizar. Por ello, no se trata primeramente de elaborar teorías sobre el “hombre verdadero” o “nuevo” o lo que “debe ser” el hombre (según diversas imágenes desiderativas), sino más bien que el “hombre sea”, que “exista”, que la vida de los hombres “esté garantizada”; pero no cualquier vida, sino una vida “como ser humano”. No se trataría pues de garantizar la supervivencia de seres humanos a como dé lugar (en extrema miseria, física, y moral; o “científicamente condicionados” con “acciones previsibles”, cual androides huxleyanos). El imperativo por la “vida” querrá decir, claro está, “no matarás”; pero también “nos comprometeremos a posibilitar la vida según la dignidad”, de todos nuestros congéneres, y *no* de ciertos sectores en desmedro de otros.

Los “axiomas” fundamentales de esta ética no descansan en “sentimientos” nobles —pero arbitrarios— sino en el “imperativo de la responsabilidad”. Considera que el alcance de nuestras acciones, al ser mucho más extenso que en el pasado, exige “sobriedad” y “cautela”. En efecto, Jonas argumenta sólidamente que “no es posible al hombre ‘predecir’ a largo plazo los resultados de sus acciones colectivas”, y esto vale tanto para la tecnología como para la política. En efecto, si el conocimiento “técnico” que alimenta y “dirige nuestra acción” es hoy un día inmenso, por el contrario, nuestro “conocimiento predictivo” es muy inferior. Es más, se ha vivido durante siglos del equivocado prejuicio que cuanto “mayor alcance” tuviera nuestra acción sobre la naturaleza (“técnica”) mayor “poder predictivo” tendríamos entre manos. Pero entre ambos existe en realidad un profundo “desfase”. De este modo, nuestro “primer imperativo ético” es el de asumir una responsabilidad con respecto a un futuro que *no* podemos predecir, pero cuya existencia debemos hacer posible.

Además, la *responsabilidad* será *co-extensiva con el poder*. A mayor poder, mayor responsabilidad. ¿Frente a qué? Frente al futuro, a los no-nacidos, frente a aquellos que “hoy” no tienen “ni voz ni voto”, ni “tribuna”, frente a aquellos que serán afectados mañana por nuestras acciones irresponsables hoy. Esta “responsabilidad” se sabe pues “humilde”, conoce sus limitaciones predictivas; de allí que en su “visión a distancia” y el lapso de tiempo sobre el que se extiende, ella se funde en una “heurística del temor”.

b) *En torno a los "principios" y las acciones*

Adelantamos más arriba que los "principios" que darán fundamento a esta ética no pueden ser meros "sentimientos", "sueños" o "deseos". Se trata de hallar fundamentos sólidos, teóricamente consistentes. Ésta es labor de una "teoría ética". Posteriormente, la labor de la "teoría política" consistirá en ver las condiciones concretas de su aplicación.

Para "ubicar", nuestros principios hubiésemos requerido —en una situación "ideal"— contar con una ciencia "predictiva" (una "futurología" científica, por decir). Observamos empero que las "predicciones" de las ciencias tecnológicas son efectivas *sólo a corto plazo* y con hipótesis limitadas. La predicción científica, siendo así, no nos bastaría tampoco. El "espectro" de nuestra acción es muy vasto, ilimitado tanto en el tiempo (futuro) como en su complejidad. Tratamos con la naturaleza "imprevista" del ser humano; por ello, *aún* si usáramos supercomputadoras para nuestro fin, introduciéndoles el mayor número de variables imaginable, *jamás* alcanzaríamos el tipo de predicción absolutamente cierta, de ley inamovible, que "idealmente" requeriríamos.

Ante este estado de cosas, actuar éticamente significará actuar con "responsabilidad" guiados por una "heurística del temor". Lo hacemos porque tanto respecto al futuro como respecto a otras cosas, podemos imaginarnos el posible "peligro" resultante de nuestras acciones, y ese "mal" anticipado puede ser el sentimiento que nos incline a sentirnos más obligados, más responsables, frente a sus posibles efectos. Es más, en cuanto al "bien", el ser humano llega a comprenderlo mejor a partir de su contrario, el "mal". De este modo, debemos inducir intencionalmente —imaginariamente— los efectos a largo plazo (sobre todo los negativos) de nuestras acciones. El "temor" que debemos inducir no es aquel "hobbesiano" de rasgos patológicos ("temor a la muerte violenta"), sino es el temor de lo "posible", con el *único* objeto de poder ubicar nuestros principios éticos. La metodología que "induce" el "temor" no es especulativa (teórica u abstracta), sino concreta, de "ensayo y error" (heurística). Es necesario reiterar que esta "heurística del temor" *no sirve* para la acción política, pero *sí* es adecuada para nuestra *cuestión de principios*. La regla práctica de esta "heurística" consiste en dar —tratándose de asuntos graves o críticos— mayor peso a las "prognosis malas" que a las "prognosis buenas". Y aquí entra el elemento "apuesta". Pues bien, tratándose del destino, de la vida de los hombres, no tenemos derecho a "ponerlos en juego". Los intereses de los demás están justamente "en juego" en cada acto de corrupción

e inmoralidad así como en la continuidad de injusticias estructurales (señaladas en el par. 2), puesto que todo mal perpetrado o permitido hoy afecta al Perú en las futuras generaciones. El alcance de la acción humana hoy —de cualesquiera— es impredecible y sin parangón en el pasado.

Con esta “heurística del temor” en mente, se perfilan los principios que buscábamos. La ética, disciplina que se ocupa del “ordenamiento de las acciones humanas” o de su “regulación”, es una disciplina que descansa en otra: la metafísica (u “ontología”) que es la disciplina que se ocupa de “aquello que es”. Los principios éticos descansarán por tanto en “principios” ontológicos. Los principios éticos *no tienen una fuente puramente subjetiva*. Estos principios descansan en una fuente *objetiva*: del ser mismo, de las cosas mismas. El “ser”, tanto naturaleza como hombres, *existe*, y por el hecho de existir comporta el *derecho ontológico* de existir. Si existen —en nosotros— “deberes” frente a las cosas y a los hombres, ellos *emanan* de esos seres, no de nuestro capricho o subjetividad. De ese modo, nuestra “ética para el futuro” yace en la metafísica, como doctrina del ser —a la cual pertenece el ser humano—.

Frente a esta postura se levantan diversas objeciones. Jonas se preocupa de dar respuesta a aquellas de naturaleza “positivista”, según las cuales las cosas, los seres, no comportan ningún “derecho” intrínseco, y por tanto no exigen de nosotros ningún “deber”. Pero ya sabemos que el positivismo oculta en verdad una suerte de “metafísica” que propone un concepto de conocimiento muy restrictivo y que se auto-impide tocar los entes metafísicos. Pero hay otras objeciones, de origen “filosófico” —quizás lejanamente inspiradas en una mala lectura de Kant (la de Schopenhauer por ejemplo) y de Nietzsche— según la cual todo fondo metafísico de la ética debe rechazarse porque según su opinión —errada— aquella sería fuente histórica de tiranías. Recordemos que Kant “destrona” la pretendida dignidad “racional-teórica” (“científica”) de la metafísica *para restablecerla en su dimensión futura (racional) de la praxis y de los fines*. Más allá de la estructura y pretensiones “científicas” tradicionales de esta disciplina (63) es necesario defenderla (contra la reducción “positivista” de todo saber) en el sentido amplio de una concepción *esencial* (no “científica”) de la realidad como un todo. Así,

---

63. ... que, en tanto *onto-teo-logía* (parafraseando a Heidegger) desde Platón y Aristóteles, habría pretendido descansar sobre el *fundamentum inconcussum* de la *cognitio humana* a partir de Descartes, e identificarse por obra de Hegel a la *Lógica y Teología*, definiéndose así “Ciencia de la Idea *absoluta* en sí y para sí”.

no sólo la ciencia positiva sino la filosofía “individualista” más “escéptica” ocultan una concepción de lo que es o no es real, verdadero y bueno (“lo ente”), como el “anti-metafísico” de Nietzsche quien, bajo la máscara de una lucha contra las tiranías propuso lo que constituye la más dudosa de las *metafísicas* fundada en una concepción de “lo ente” como *Voluntad de poder*. Y es que diversas máscaras ocultan a los filósofos “individualistas” su filiación ontológica: modelada según su cómodo rehuso *al compromiso que emana de la alteridad* y su defensa latente de un egoísmo escapista éticamente inaceptable hoy día. El “positivismo” y el “individualismo” esconden su metafísica reduccionista; nosotros la sacamos a la luz. Acudimos a la metafísica, y no a la religión, pues aquella siempre ha pretendido ser un asunto de la “razón”, en cambio la última requiere de una fe que —en esta época de la “muerte de Dios”— no podemos exigir de nuestros lectores. Es a la metafísica que se interroga, entonces, por el “sentido” del ser, de la existencia, de la vida.

Si contraponemos el ser al no-ser, la existencia a la inexistencia, la vida a la muerte, la pre-eminencia ontológica absoluta la tiene el “ser”. Esto vale en todo orden de cosa; incluso si nos imaginamos un caso de sacrificio personal de la vida por una causa, etc., ese sacrificio debe entenderse como un “sí” a la vida (y un “no” a la muerte). La pregunta no es ¿“quién creó o por qué creó?” etc. sino más bien, si la existencia, el ser, la vida *tienen o no un propósito*, un *fin* o un “sentido”. Ese “sentido” o “propósito” no necesita demostración: se “exhibe” o “manifiesta” allí adelante de nosotros con su mera presencia, con su mera *existencia*. Ese “existir”, propósito de cada cosa, es pues su “valor”. El “valor” último (o fundamental) de todo “ser” (más allá de tal o cual “valor” que querramos subrayar) es el “de ser” o “existir”. El valor fundamental ontológico es pues *objetivo*. Este valor no nos lo enseña la ciencia positiva. Es más, ésta *no puede* —desde sus premisas mismas— decirnos todo acerca de la realidad. No puede, por ejemplo, explicar el *por qué* de la conciencia, ni tampoco un “hecho” muy simple y muy evidente en la naturaleza, cual es el “sentimiento”. La incapacidad que tiene la ciencia positiva de darnos explicación sobre esto no es casual, fortuita, ni pasajera. Es una incapacidad *esencial*. ¡Ella tampoco puede explicar su propio quehacer! No puede explicar por qué la naturaleza ha mostrado una continuidad interna, teleológica, desde las formas más elementales de la materia hasta la “emergencia” de la vida. No puede explicar el “propósito” o “fin” que parece dibujado en el curso de la naturaleza. No puede explicar cómo la emergencia de la “vida” en su seno constituye *ya* una manifestación de “fines”. La “vida” humana, con su “libertad” (capacidad de decir “no” al impulso natural) es el fin supremo de la naturaleza, tampoco explicable por las ciencias positivas, que la niegan,

pues ella causa “desorden” en el mecanismo de las leyes.

Tener inscrito en su ser, su propio propósito que es el de *ser* o *existir*, revela un “bien”. Ser capaz de “fines” es un “bien-en-sí” mismo. Así, la “ontología” (doctrina del “ser”) está a la base de la “ética” (doctrina de la acción o el “deber”). Por ello es que todo ser, pero sobre todo el ser humano, por el hecho de ser y vivir exhibe un valor absoluto que “reclama” de nuestro lado un “deber”, una “responsabilidad”; pero ¿responsabilidad *de qué?* Justamente responsabilidad *sobre su ser*, sobre su *existencia*.

Así ya hemos llegado, por el desvío de una “heurística del temor”, de una “metafísica” y “axiología” a los principios que deben fundar la “ética”; el *primero* (principio ontológico) es el “derecho a ser, a existir, a vivir” que se enfrenta a nuestra voluntad y *demand*a ser escuchado y atendido; el *segundo* comanda que esa existencia, “bien en-sí”, pueda desplegarse, desarrollarse, maximizarse, realizarse en la plenitud de su ser.

No basta la mera voluntad frente a estos principios; ellos exigen una “fuerza obligatoria” añadida a la voluntad. Así, el “valor de los valores” se expresa en el “derecho incondicional a la vida”, “humanamente digna”, que exige una responsabilidad a su medida.

### c) *Los Imperativos y las Leyes Morales*

Hemos ya señalado que si hay “ética” es porque la voluntad humana responde a un llamado de orden “ontológico” u “objetivo”. El “derecho a la vida” “humanamente digna” no es fruto de una percepción subjetiva histórica, contingente, que puede “pasar” con las épocas (como otros “valores” variables). El “imperativo de la responsabilidad” es la respuesta a esa exigencia *absoluta, ineludible* de la naturaleza y de los hombres (si la naturaleza tiene valor es porque la condición de la existencia del hombre *es* la existencia de la naturaleza).

En ética pasadas también se proponían “sentimientos privilegiados”. Así, se habló de “eros”, “eudemonía”, “benevolencia”, “reverencia”, “*amor dei intellectualis*”, o incluso “esperanza”. Pero nadie casi tocó el sentimiento de “responsabilidad”. Dichos sentimientos tenían su polo “objetivo” en un *summum bonum*, ideal de absoluta identidad y perfección.

En la ética de la responsabilidad el “polo objetivo” no solamente no es ninguna “perfección” o “sumo bien”, sino por el contrario lo “absolutamente contingente” (no necesario), “perecedero” (no inmortal) e “imperfecto”: es “el otro en tanto otro” (no alguien supeditado a mi identidad), aquél “fáctico”, “débil”, “frágil”, “indigente”, “inseguro” que me “mueve” por el “hecho de su mera existencia”, cuya mera “presencia” exige que me coloque a su servicio, libre de todo apetito de apropiación. Dicha exigencia objetiva reclama un “imperativo de responsabilidad”.

Para que se dé este imperativo es necesario que nuestras acciones respondan a las siguientes características: 1. que tengan poder causal, impacto efectivo; 2. que permanezcan bajo nuestro control; y, 3. que sus efectos puedan preverse hasta cierto punto.

De allí derivan dos conceptos de “responsabilidad”: 1. la “formal”: que significa responder “por nuestros actos”, o en el caso de los padres, responder “por los hijos”, por sus acciones. Habría aquí mayor o menor grado de responsabilidad si se ha actuado “a sabiendas” o con intención, etc. Este tipo de responsabilidad, empero, no es el que nos ocupa aquí; 2. la “material”; este concepto de “responsabilidad” sí es el que nos interesa; quiere decir *responder* por seres cuya presencia o existencia *comprometen nuestra acción*. Sin embargo, en una “ética para el futuro”, el problema está en la “existencia” que reclama ser reconocida: si todavía “no es”, ella reclama “poder ser”; si ella ya “es”, entonces reclama “seguir siendo”.

El *primer imperativo* de la responsabilidad: es comprometerse a defender el “derecho a la vida”; y el *segundo imperativo* es comprometerse a asegurar una vida “humanamente digna” (para ello es necesario que la vida “continúe”).

#### d) *Características de una “ética de la responsabilidad”*

A continuación enumeramos los rasgos fundamentales de la “acción responsable” de acuerdo a la definición “material” de responsabilidad:

1. La primera característica es *poder*; tiene mayor responsabilidad aquel que *detenta mayor poder*. A la inversa, sólo puede actuar “irresponsablemente” aquel que detenta una responsabilidad. Por ejemplo, el chofer de

microbús es responsable tanto de los pasajeros como de los transeúntes a su paso y de los otros vehículos, en la medida que pueden ser afectados por su "radio" de acción. Actúa "irresponsablemente" —porque pone "en juego" la vida, seguridad y destino de terceros— si conduce inescrupulosamente o mantiene en mal estado su vehículo. Los "objetos" de su responsabilidad reclaman y exigen de él una actitud correlativa al "poder" que detenta sobre sus vidas. Por ello, allí donde seres humanos ejerzan algún control sobre otros, ello no significa "poder-de-disponer" de ellos o de manipularlos, sino más bien significa mayor obligación para con los mismos. Desatendernos de esta obligación, constituye una irresponsabilidad moral.

2. El segundo rasgo es el de la *unilateralidad*: La responsabilidad se dirige uni-direccionalmente desde aquel que detenta mayor poder hacia aquel que es su correlato. Se trata de una relación "desigual", no en dignidad aunque sí de situación.

3. El "imperativo de la responsabilidad" es además *incondicional*: no está sujeto a retribución alguna y descansa en el absoluto reclamo que proviene del ser objetivo que nos lo exige (a partir de su precariedad), y en la absoluta entrega desde nuestra situación de poder.

4. El siguiente rasgo constituye la *totalidad*: la responsabilidad no es específica, limitándose a un aspecto en desmedro de otros, ni ocasional, en ciertos momentos sí y en otros no. Este rasgo ya se vislumbra en la relación que debe entretener el Gobierno con los ciudadanos (en materias de salud, educación, socialización, etc.). La "precariedad" tanto de los infantes como de la "vida pública" en general exige responsabilidad *total* por parte de padres y gobernantes.

5. La *continuidad* es otro rasgo fundamental del ejercicio de la responsabilidad. No debe en ningún momento interrumpirse, en el caso de los padres, hasta que el individuo llegue a su edad adulta; y en el caso de los gobiernos, no debe suspenderse ni en la transición de un gobierno a otro. La *continuidad* se expresa además en la transición de la vida privada a la vida social, por lo que el Estado juega aquí el rol fundamental en la educación.

6. El *futuro* es el sexto rasgo de esta ética de la responsabilidad. En efecto ella no puede agotarse en el presente. La meta de la crianza es permitir el desarrollo orgánico y total del individuo. El "futuro" además es el "objeto de la responsabilidad" del presente; y es el objeto "más precario", más inde-

fenso, puesto que —en la actualidad— no tiene “presencia” que nos pueda exigir aquí y ahora. Nuestra relación con el *futuro* es absolutamente unilateral, de nosotros hacia el futuro, puesto que él carece de presencia tangible. Nuestras acciones hoy —respecto al futuro— tampoco son inmediatamente eficaces. En cuanto a la “fragilidad” del futuro, éste tampoco puede reclamarnos nuestros errores, pues ya no estaremos aquí cuando sufra las consecuencias de nuestros actos.

Otro aspecto de la relación a *futuro* del “imperativo de la responsabilidad” es el hecho que el devenir histórico hacia él no es como el devenir o desarrollo orgánico. Es decir, el futuro *no es* intrínsecamente “mejor” que el presente. No es necesariamente un “sumo bien”; al contrario, su rasgo —respecto a nosotros— es el de la contingencia y fragilidad. Nuestra obligación respecto del futuro es que “llegue a ser”, es una obligación nuestra, pero no es fruto de una necesidad histórica. La fragilidad del futuro se muestra en aquellas regresiones de la historia que significan las barbaries humanas en el siglo XX (los genocidios de Hitler, Stalin, Pol Pot . . .).

Otra pregunta que puede surgir es la de la extensión de nuestra responsabilidad en el futuro. Aquí hay un problema serio. La razón estriba en la *mayor* imprevisibilidad de nuestras acciones a futuro —respecto de tiempos pretéritos—. Parece que afirmamos algo erróneo puesto que el conocimiento “analítico-causal” presente en las ciencias es mucho más preciso que antaño. La paradoja se comprende, sin embargo, si observamos los cambios veloces, cotidianos, que ha introducido nuestra “civilización tecnológica” sobre la faz de la tierra. Signo de nuestra civilización es el *dinamismo* permanente, inédito. Este dinamismo nos *impide* predecir, ni siquiera las invenciones que aparecerán mañana. Este hecho desafía todo cálculo, toda ecuación cibernética.

De allí que nuestra previsión —para ser *responsable*— necesariamente tiene que ser *preventiva*, y preocuparse por evitar desastres que puedan ser desatados por nuestras acciones. De allí que esta “ética de la responsabilidad” dé preferencia al “rol heurístico” de una “profecía del desengaño” sobre una profecía de la “salvación escatológica” terrenal. El alcance de nuestras acciones en el futuro es inimaginable, inédito. Por ello no se puede señalar. Los países en desarrollo como el nuestro, en numerosas oportunidades se han fijado planes de una o dos generaciones para ponerse “al día” con las naciones desarrolladas, tomando para ello modelos preestablecidos. Pero ya conocemos el desenlace: abundan las sorpresas, no los resultados esperados y sorpresas desagradables. Esto, pues, debe llamar a reflexión.

Lo que no podemos ocultarnos es que la responsabilidad que todos llevamos hoy sobre nuestras espaldas, a todo nivel, es abrumadora.

e) *Modelo paradigmático (concreto) del Imperativo de la Responsabilidad (sub specie temporis)*

Uno de los problemas graves de la “ética de la esperanza utópica” fue la falta de modelo concreto del “nuevo Adán” y del “reino de la libertad”. Señalamos cómo dichos “modelos” eran fruto de un “sueño” y de un “deseo” de superación por parte del hombre; y cómo se planteaban esos objetos de deseo en un “futuro todavía escondido”. Todo el esquema resultaba ser “ideal” no solamente en cuanto a *telos*, sino también en cuanto al “modo de llegar” a él; puesto que se usaban modelos teóricos y estructuras conceptuales que, aunque quizás se infirieron inductivamente de casos concretos individuales históricos, fueron erigidos en “teorías totalizantes” de aplicación al movimiento complejo de la historia humana —escapando a la posibilidad de verificación o cayendo, las más de las veces, en “infirmaciones”.

Esta “ética de la responsabilidad”, de orientación futura, *sin límites*, no queriendo caer en la nebulosa de sentimientos arbitrarios, ha tomado su punto de partida en un caso *ya dado*, concreto y que está enraizado en lo más profundo de la naturaleza humana. El esquema es muy simple y, sin embargo, para evitar malentendidos y distorsiones, es necesario describirlo con cuidado.

El “arquetipo” de responsabilidad natural, aquella exigida de modo *unilateral, incondicional, total, continuo e indefinido* por parte del objeto a su agente, es la responsabilidad *paterna*. Esta responsabilidad, *natural*, es la *más fuerte*, y si no existiese, no habría tampoco responsabilidad “artificial” o “contractual” (aún cuando ésta sea a la larga más “definida”). Este modelo nos puede enseñar mucho sobre la *naturaleza del imperativo de la responsabilidad*.

¿Quiénes son los *objetos* de la responsabilidad paterna? Son unos cuantos individuos, fruto de la propia procreación. Dichos individuos importan, cada cual, en su irreplicable, irrevocable, individualidad (*aún* cuando la “identidad” de los mismos en el *inicio* esté absolutamente inacabada).

Tenemos entonces desde ya una aclaración importante: que los “objetos primarios de nuestra responsabilidad son *otros seres humanos*”.

El otro ser humano, el infante recién nacido, es un *ser* que, por el “hecho de ser”, tiene inscrito en el “fondo” de su naturaleza el “propósito” o “fin” de “existir”. En tanto “fin-en-sí-mismo”, es un “bien”, *no* como instrumento para “otra” cosa, sino un “bien-en-sí-mismo”, por tanto es un “valor”. Todo infante, todo ser humano desde que existe: es un “valor”, el “valor de los valores”, que es el de ser “vida”.

Ahora bien, este “ser”, por el “hecho de ser” tiene el “derecho” absoluto a “conservar su vida”, a “seguir existiendo”. Pero tiene además el derecho de “acrecentar” su vida, “desarrollarse humanamente”. El “fundamento ontológico” de la responsabilidad es justamente “que haya ser”, “que haya vida” y que ésta tenga la posibilidad de ser “digna”.

La responsabilidad paterna es *unilateral*: el “derecho” del recién nacido es previo a nuestro “deber”. El “deber ser” del infante reclama nuestro “deber hacer” (nuestra acción ética, responsable). Desde este punto de vista podemos decir que la naturaleza antes que un “paraíso” a realizarse es un “bien” a preservarse y a desarrollarse.

Es *unilateral* pues la fragilidad, contingencia, precariedad de este infante, su constante peligro de perecer (su suspensión en el no-ser), su radical insuficiencia, su máxima *facticidad* (su “esto-aquí” total) son una exigencia absoluta a una acción *unilateral* de nuestra parte (de los padres que nace por instinto, y de todo adulto en la sociedad).

Es *incondicional*; no hay retribución posible que se pueda exigir en este reclamo absoluto. La actual y habitual “mercantilización” de las relaciones humanas se ve aquí contradicha patentizando su “no naturalidad”. El “infanticidio” no es solamente un crimen “activo”; es también, y las más de las veces, un crimen “pasivo”, de *omisión*. No nos referimos solamente a los padres, sino a todo adulto en toda sociedad: el que mueran niños por *hambre* y *abandono* constituye el *más grande pecado en el cual pueda incurrir la responsabilidad humana*.

La responsabilidad paterna hacia los infantes es *total*: no solamente alcanza su cuidado material mínimo, (el “mantenerlos con vida”) sino la “calidad” de su vida, en cuanto a la salud y en cuanto al desarrollo total de sus facultades, sentimientos, carácter, etc. Debe ser *continua* y no ocasional, ocupándose de la conservación de la existencia y del desarrollo de su historia individual humanamente plena.

La responsabilidad paterna se extiende en el *futuro* por lo menos hasta la “adultez”, hasta cuando el nuevo individuo sea a su turno *capaz* de responsabilidades respecto a otros seres humanos.

La *evidencia* privilegiada, la *certeza racional* de este “imperativo de la responsabilidad” se manifiesta pues en lo *concreto*, en lo urgente del “devenir”, de la “temporalidad”, de aquello que, —en el tiempo y en la historia— está justamente amenazado por la “corrupción” o es mortal. Esta ética de la responsabilidad mira al hombre y al futuro *bajo la especie de la temporalidad* y no bajo la especie de la “eternidad”.

Por eso, sostiene Jonas que el “primer paradigma de la ética de la responsabilidad” también es el germen inicial de toda condición humana.

Este paradigma natural debe servir de basamento concreto de la responsabilidad política y educativa del país. Señalamos más arriba que podía prestarse a malentendidos. Y en efecto, esto es así, si pensamos la connotación negativa de actitudes “paternalistas”. Una actitud “paternalista” es en efecto negativa, si tomamos en cuenta que esta actitud tiene su origen en una época donde la relación de los padres a los hijos es una relación de carácter “autoritario”, “vertical”; hasta llegar a extremos del “poder sobre la vida y la muerte” de la familia como en el Derecho Romano. Este paradigma fue llevado a la concepción del Estado, y las peores tiranías se han justamente constituido bajo su aprobación. En el Perú, incluso, hasta no hace mucho tiempo, se disimulaban en ciertos fundos u hogares formas de “esclavitud” de niños bajo la figura de “hijos” o “hijas” a los que se dedicaba a las tareas domésticas (u otras más abyectas).

No es esto en absoluto lo que se tiene aquí en mente. La actitud de la responsabilidad introduce por el contrario un cambio *cualitativo* en la noción de poder. Dijimos más arriba que “cuando más poder se detenta”, “mucho mayor responsabilidad” se carga. El “poder” es aquel que hombres tienen respecto a hombres. El “poder” que tiene el *padre* en el hogar es —visto a la inversa— su absoluto e incondicional *deber* de dedicación al infante, a costa de todo tipo de sacrificios personales. El “poder” de los *educadores* en las aulas, no es el de “manipular” ni ideológica ni personalmente a los educandos, sino el del *deber* incondicional de contribuir a su desarrollo responsable; que no son deberes de “transmitir” un grupo de contenidos, ni de “manipular” con técnicas dichos contenidos y hacer de los educandos “robots” repetitivos; si es responsabilidad absoluta de contribuir a que ellos —antes de “repetir”—

aprendan a “reflexionar”, a “discernir”, a desarrollar “espíritus críticos” y a adquirir actitudes de “entrega”, de “disponibilidad”, de “responsabilidad” frente al *prójimo*. El *político y gobernante* no tiene el “poder” para disponer de la “vida” o la “muerte” de sus ciudadanos, ni el “poder” para explotar a su pueblo en su beneficio personal. “Poder” es sinónimo de “responsabilidad” incondicional, total, continua, futura, unilateral, de entrega, disposición y sacrificio.

Tiene “poder” aquel del cual dependen otros hombres. Visto así, todo ser humano ejerce un cierto “poder”, aunque mínimo, sobre otros seres humanos . . . salvo quizás los niños, los más indefensos en la escala de la humanidad. El “imperativo de la responsabilidad” ético quiere introducir un cambio profundo, cualitativo, en la noción de “poder”. Ese cambio exige “incondicionalmente” de los gobernantes y de todo aquel que detenta cualquier tipo de poder, *responsabilidad absoluta* por asegurar el “derecho a la vida” de los ciudadanos: desde su nacimiento en las “maternidades” hasta su vejez. El deber absoluto de los gobernantes de actuar “a favor de la vida” debe expresarse en asegurar Maternidades, Hospitales, Orfanatos, Hospicios de toda índole para *evitar la existencia precaria y en peligro de muerte* de ciudadanos desvalidos (niños, enajenados y ancianos). Debe expresarse igualmente en el tratamiento de la subversión, *jamás* poniendo la vida de nadie “en juego”, ni en las ciudades, ni en el campo ni en las cárceles.

El “derecho a la vida”, imperativo ético *natural*, es también un derecho que reclama una *responsabilidad política* (y de ningún modo acaba con los padres, en el hogar). La importancia de los educadores es la de *asegurar* que el *sentimiento de la responsabilidad* “por la vida”, sea despertado desde la más tierna infancia en las escuelas.

En cuanto al “derecho a una vida humanamente digna”, éste es un *valor objetivo* que reclama también una *incondicional y unilateral* responsabilidad *política*, cuya omisión constituye un crimen de lesa humanidad. La responsabilidad política debe expresarse en esfuerzos sin tregua por transformar las estructuras inoperantes de la sociedad que avalan profundas injusticias, desigualdades económicas e impedimentos para la producción y la obtención de trabajo. El pasaje de la “vida individual” a la “vida social”, así como la transición del dominio de lo “privado” al dominio de lo “público”, también es responsabilidad del poder político. La posibilidad de una formación educativa sólida es un deber absoluto político frente a los ciudadanos, siendo la responsabilidad “política” continuación de la responsabilidad “paterna”. La responsabi-

lidad política incluye además, en la tarea formativa, el permitir el desarrollo “en responsabilidad” de ciudadanos que en el futuro desempeñen el cargo político, de entrega. Por eso es que la “dimensión a futuro” de los detentores de la responsabilidad “política” es mucho mayor que la “paterna”, puesto que se extiende a la *posibilidad de la nación de seguir subsistiendo y creciendo* en la posteridad. Todo error u equivocación política no es un “mero” traspás en la praxis gubernamental; son actos cuya responsabilidad es absoluta y unilateral, pues afectan a la nación entera (su vida o dignidad) y a su futuro. Por ser la responsabilidad política mayor, la sanción respectiva de los actos públicos deberá ser “mayor”, implacable y ejemplar.

El “imperativo de la responsabilidad”, tomando su modelo en el caso concreto, natural de la “responsabilidad paterna” está, por tanto, en las antípodas del “paternalismo” autoritario, tutelar, que genera *abuso* —del lado del poder— y absoluta “irresponsabilidad” —del lado de los gobernantes—. Este “imperativo categórico” incondicional de eticidad, nos parece que, en la situación crítica extrema en la que se encuentra nuestra nación, de ser asumido reflexivamente por los detentores de mayor “poder” (político y de “ideas”, educadores, periodistas, etc.), puede abrir justamente un “horizonte de esperanza” y una “vía concreta” para superar la “crisis de valores” que no solamente ha amenazado nuestra dignidad sino que amenaza nuestra existencia como nación.

### III. *EL PERU EN SU HORA CRITICA: ENTRE LA ESPERANZA Y LA RESPONSABILIDAD*

#### 7. *Por una utopía responsable*

Rebasa los límites de este artículo (ya demasiado extenso por lo demás) tocar el problema de la viabilidad política de los *principios* de la “ética de la responsabilidad”. Nuestro fin fue proponer una reflexión en torno a los “principios ontológicos” de dicha ética bajo perspectivas novedosas y con mayores posibilidades humanas de ejecutarse.

Muchos puntos han quedado en el aire. Para concluir quería mencionar simplemente que —a pesar de varios argumentos esgrimidos a lo largo de estas páginas— la “ética de la responsabilidad por el futuro” tiene que relacionarse con el ideal “progresista”, pero despojado éste de mitos irresponsables.

Señalamos este tema pues nos parece *vital* en relación al “ideal educativo” y los “contenidos” que se transmiten hoy como “conocimientos”. A nuestro entender, uno de los conceptos falsos que hoy se entregan con la educación es aquel del “progreso”.

Signo de los tiempos, en occidente, es la noción de “progreso” (así como “desarrollo”, “evolución”) que, habiendo tenido originalmente una connotación “individual” (orgánica o moral) se ha extendido a todo campo (intelectual, moral-social, técnico). Se refiere a una *tendencia* observable en los cambios actuales; pero también se refiere a un compromiso *voluntario* personal (llamarse “progresista” comporta fe, juicio y compromiso con la historia global). No se tiene en cuenta solo el bienestar material (una “mejor vida”) aportado por la técnica, sino también una “mejor humanidad”.

Una opinión extendida afirma que las ciencias —pero sobre todo las naturales— han progresado. En cambio, según la misma opinión común, las “ciencias” históricas, sociales y humanas parecerían haberse quedado atrás.

He aquí nuestro llamado a los educadores: el hecho que “todavía no” tenemos un “conocimiento” del hombre, de la sociedad y de la historia *comparable* al de las ciencias naturales, se debe justamente a que esos objetos “no son cognoscibles” en el mismo sentido que las ciencias naturales. Todo lo “natural” en el hombre y en las sociedades históricas que puede ser conocido “al modo” de las ciencias naturales es justamente “lo periférico” en ellos, pero de *ningún modo* lo esencial. Para comenzar, el conocimiento científico-natural es “axiológicamente neutro”, no así el de lo humano. El conocimiento de lo humano, histórico-social, es de *otra índole*: no cumulativo. Cierta aspecto de datos factuales sí puede incrementarse, pero la “verdad” acerca del hombre sólo puede ser *planteada y respondida* de una manera *única* por cada época histórica. El ser humano, y su dimensión histórico-social, no es algo “permanente”, “perenne”, que le permita ser “predecible”. La “verdad” del hombre en el siglo pasado por ejemplo, revela sobre todo “cómo el hombre se miraba a sí mismo y se autocomprendía” entonces.

Así pues, para el hombre, lo que “él es” *depende en una gran medida* de “cómo él se mira”. Por ello, en lo humano e histórico-social, hablar de “progreso” o de una “mejor manera” de mirarse por parte del hombre *no tiene sentido*. Cada sujeto histórico u época histórica tiene un *modo distinto, cambiante* de auto-interpretarse. La pretensión de desarrollar conocimientos fijos, deterministas, por leyes que permitan “predecir” el comportamiento de los

seres humanos es un error en los principios mismos y persistir en ello hoy a fines del siglo XX es persistir en la "historia de un error".

No es pues posible "transmitir" educativamente "técnicas" del "progreso" de los pueblos. Lo que sí hay, innegablemente, es progreso, desarrollo y evolución *individual* para alcanzar excelencia moral, virtud, a través de la interacción *social*. Esto lo comprendieron los griegos mejor que nosotros. La educación es perfeccionamiento, que puede seguir durante toda la madurez y mientras el hombre viva. Este podría ser el sentido de una "utopía" personal. Pero que la lucha por el perfeccionamiento pueda detenerse en algún momento, hallar plena satisfacción, es algo que *no se puede* afirmar.

También hay progreso de la civilización, en cuanto a progresos en el orden social, económico y político; en la seguridad y comodidad de vida, en medicina, en recreación, transportes, calidad de leyes, comunicaciones, "procesamiento de datos", en la dignidad pública reconocida, en mejores instituciones, etc. Pero que la "humanidad" sea hoy *mejor* que hace quince siglos, eso sí es una falsedad. El "progreso" mencionado —por otro lado— no ha sido *lineal*; ha sufrido más bien profundas regresiones a la más abyecta barbarie. El progreso "científico" y "tecnológico" nos ha enceguecido: se trata de una procesión triunfal brillante. Pero *no nos* equivoquemos. El desarrollo profundo que necesita nuestro país en todos esos campos mencionados, absolutamente necesarios, *no traen por añadidura* al hombre "bueno" del futuro. Es más, la situación peruana es tan crítica hoy, que pensamos que sólo con una transformación *profunda* y ética, con la asunción de una *responsabilidad incondicional* desinteresada, podrá también lograrse el "progreso" deseado en los campos social, económico, cultural, científico y tecnológico. No sólo "progreso", claro está, sino la "transformación" profunda que se requiere en dichos cambios.

El "imperativo de la responsabilidad" debe guiar a los peruanos hoy, desde el político de mayor poder hasta el último ciudadano, a "transformar" y "revertir" un orden de cosas intolerable, donde la "vida y la dignidad" ocupen el primer sitio.

#### 8. *Por una esperanza responsable*

Para terminar quería dedicar unas reflexiones al problema de la "esperanza". El discurso anterior pareciera inclinarse igualmente por un "pesimis-

mo” en cuanto a las posibilidades humanas de superación. Nada más alejado de nuestra intención. En estas cuestiones, los sentimientos inmaduros del “optimismo” o “pesimismo” no juegan ningún rol. Por otro lado hemos señalado constantemente nuestra creencia en el poder insondable del hombre para superar la negatividad.

Queremos rescatar la “visión” de inteligencias superiores y profundamente compasivas por la miseria humana, que no vieron los lados negativos de su inalcanzable ideal utópico. Esa “visión” y “esperanza” hay que rescatarla en la “humildad” de su contenido humano positivo.

Rescatar el principio “esperanza” es introducirle *sobriedad* (olvidándonos por el momento del “entusiasmo”), es introducirle una pequeña —pero necesaria— dosis de *miedo* (sobre las posibles consecuencias apocalípticas de nuestras ideas y acciones). No abandonamos la “esperanza”, pero sí la matizamos con el “miedo”. O a la inversa, si el “miedo” nos ahoga hoy en el Perú (pues ya estamos percibiendo las consecuencias apocalípticas de nuestras ideas y acciones) es necesario añadirle “esperanza”: en la capacidad que tiene todo ser humano —mientras hay vida— de levantarse de su miseria y abandono, de construir una patria mejor. Ambos, “miedo” y “esperanza” ciegos, son dos extremos, que deben buscar equilibrio hoy en el “justo medio” (virtuoso) de la responsabilidad.

Por eso aquí queríamos tocar el tema de la “libertad”. ¿Qué “libertad” nos es permitido esperar? Nuestra radical finitud nos impide caer en el mito de una “libertad” según la condición de un “espíritu puro”. El “reino de la libertad” no puede querer decir *dejar atrás* para siempre el “reino de la necesidad”. ¿Cómo —pregunta Jonas a Bloch— puede ser “superior” y “más digno” el navegar un yate “por placer”, que conducir —por ejemplo— una bolichera por “necesidad” (y con *dignidad*) del trabajo de la pesca? Las preocupaciones por la existencia material *no son* un insulto a la “dignidad humana” como parece sostener Bloch. Es más, no nos parece que Marx quiso decir que habría “ruptura” entre el “reino de la libertad” y el “reino de la necesidad”. Sostuvo que el reino de la libertad se levantaría “sobre la base de la necesidad”, no dejando ésta atrás. Lo que *atenta* más bien contra la dignidad humana es la carencia de posibilidades de trabajo, o la imposibilidad por parte del hombre de ejercer la actividad que le permita sustentar su “vida física” y su “desarrollo humanamente digno”.

Y es que la “libertad” correctamente entendida quiere decir justamente

*lidiar continuamente con la necesidad.* La “libertad” conlleva sus peligros: por el caos que trae, por el “individualismo” excesivo que puede acarrear; pero querer anularla en su “imperfección” no es sentar las condiciones de la “liberación” del hombre, sino de su muerte “como hombre”. Nuestra imperfecta libertad es pues, continuo e inacabable compromiso con la necesidad; ésta es la condición de nuestra insuperable finitud.

La perfección del “ideal” (el “sumo bien”) perseguido desde antaño por los hombres, siempre deberá servir de guía, de modelo y de estrella polar, para nuestro continuo perfeccionamiento. Hacia él deberemos *tender* con “esperanza”, y según él deberán modelarse (y respetarse) las leyes.

“Quizás la esperanza que cabe después de Auschwitz e Hiroshima (es decir, después de todo genocidio) es sólo ésta: no dejemos el futuro al infierno porque el infierno siempre está con nosotros. *Sobrevivir como ser humano* es ya un acto de esperanza . . . Actuar con realismo en el mundo de hoy es actuar con moralidad” (64).

(Nuestro agradecimiento a la Dra. P. Patrón y al Dr. S. Lerner por sus valiosas sugerencias en la corrección del texto).

---

64. MOLTSMANN, J. et. al., “Esperanza, ¿después de Auschwitz e Hiroshima?”, en *El futuro de la esperanza*, p. 130.

## BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor . . . *Sobre la Metacrítica de la Teoría del Conocimiento*. — Caracas, Monte Avila, 1970.
- ARENDT, Hannah . . . *The Human Condition*. — Chicago, Univ. of Chicago Press, 1958.
- BACON, Francis . . . *La Nueva Atlántida*. — La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 1974.
- BLOCH, Ernst . . . *Das Prinzip Hoffnung* (3 Bde.). — Frankfurt, Suhrkamp., 1959. — *El Principio Esperanza* (3 tomos). — Madrid, Ed. Aguilar, 1979 (trad. por Felipe González Vicen) (P.E.).
- BUBER, Martín . . . *Eclipse of God*. — N.Y., Harper, 1952.
- BUBER, Martín . . . *Good and Evil*. — N.Y., Scribner's, 1952.
- GRENIER, Jean . . . *Sobre el Espíritu de la Ortodoxia*. — Caracas, Ed. Monte Avila, 1969.

- HABERMAS, Jürgen . . . "Konservative Politik, Arbeit, Sozialismus und Utopie heute" y "Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien", en *Die neue Unübersichtlichkeit*, Kleine Politische Schriften V.— Frankfurt, Suhrkamp, 1985.
- HEGEL, G.W.F. . . . *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*.— Hamburg, Felix Meiner, 1969.
- HEGEL, G.W.F. . . . *Phänomenologie des Geistes*.— Frankfurt, Suhrkamp, 1973.
- JONAS, Hans . . . *The Imperative of Responsibility-In Search of an Ethics for the Technological Age*.— Chicago, Univ. of Chicago Press, 1984.
- LADRIERE, Jean . . . *L'Articulation du Sens*.— Paris, Aubier, 1970.
- LADRIERE, Jean . . . "L'Âme", en *Savoir, faire, espérer*.— Bruxelles, Publ. Univ. St. Louis, 1976.
- MARX, Karl . . . *Werke* (obras en 6 tomos).— Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- MOLTMANN, Jürgen . . . *Teología de la Esperanza*.— Salamanca, Ed. Sígueme, 1969.
- MOLTMANN, Jürgen et al . . . *El futuro de la esperanza*.— Salamanca, Sígueme, 1973.
- MORE, Thomas . . . *Utopia*.— New Haven, Yale Univ. Press., 1977.
- TAMINIAUX, Jacques . . . *Dialectic and Difference-Finitude in Modern Thought*.— New Jersey, Humanities Press, 1985 (Trad. y edit. J. Decker y R. Crease).
- TAMINIAUX, Jacques . . . *Récoupements*.— Bruxelles, Ed. Ousia, 1982.
- Documento testimonio de experiencias en Lurigancho y El Frontón (1983-1984).

1884 - ...

1885 - ...

1886 - ...

1887 - ...

1888 - ...

1889 - ...

1890 - ...

1891 - ...

1892 - ...

1893 - ...

1894 - ...

1895 - ...

1896 - ...

1897 - ...

1898 - ...

1899 - ...

1900 - ...

1901 - ...

1902 - ...

1903 - ...

1904 - ...

1905 - ...

1906 - ...

1907 - ...

## CAPITULO II

### VIOLENCIA E IDEOLOGIAS EN LA VIDA PERUANA

#### 1. REALIDAD DE LA VIOLENCIA

*Carlos Beas*

"Actos siempre de tal manera que traxen a la honrabilidad, tanto en la persona como en la persona de cualquier otro, como un fin, y nunca como un medio". Este axioma de Kant, que en la época de la Ilustración, es como un ser lúcido de la doctrina evangélica ("Así, pues, lo es lo que ustedes quisieran que los hombres hagan por ustedes, haganlo ustedes por ellos. Tal es el contenido de la ley y de los profetas", Marco IV, 12), parecería deber proporcionar a un hombre de nuestra sociedad y de nuestro tiempo el criterio para discernir toda forma de violencia.

Según ella, hay violencia siempre que exista una injusticia contra una persona o contra la persona de cualquier otro ser humano. Lo que para él es válido lo es también para todo hombre y para todos los hogares; es decir, para todos los pueblos humanos, presentes o posibles, en sus relaciones recíprocas. El valor inalienable de la persona humana es el postulado fundamental y la meta de la moral que debería regir en los pueblos y las naciones de la tierra.

No obstante, reina la violencia. Su aparición cotidiana es una dolorosa realidad de la vida contemporánea. Ningún ser humano puede sustraerse a su amenaza. Nos invaden gradualmente, la desconfianza y el miedo. La desconfian-

СМРЪТЪ 1960г

ΛΙΟΓΕΝΕΙΑ Ε ΙΔΕΟΛΟΓΙΑΣ ΕΙΣ ΤΑ ΛΙΔΑ ΒΕΚΟΥΑΝΑ

ΣΥΡΙΤΟΥ Π

## 1. REALIDAD DE LA VIOLENCIA

“Actúa siempre de tal manera que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, como un fin, y nunca como un medio”. Esta máxima de Kant, que, en la época de la Ilustración, es como un eco lejano de la doctrina evangélica (“Así, pues, todo lo que ustedes quisieran que los hombres hagan por ustedes, háganlo ustedes por ellos. Tal es el contenido de la ley y de los profetas” *Mateo VII*, 12), parecería deber proporcionar a un hombre de nuestra sociedad y de nuestro tiempo el criterio para discernir toda forma de violencia.

Según ella, hay violencia siempre que cometo una injusticia contra mi persona o contra la persona de cualquier otro ser humano. Lo que para mí es válido lo es también para todo hombre y para todos los hombres; es decir, para todos los grupos humanos, pequeños o grandes, en sus relaciones recíprocas. El valor inalienable de la persona humana es el postulado fundamental y la meta de la moral que debería regir en los pueblos y las naciones de la tierra.

No obstante, reina la violencia. Su aparición cotidiana es una dolorosa realidad de la vida contemporánea. Ningún ser humano puede sustraerse a su amenaza. Nos invaden gradualmente, la desconfianza y el miedo. La desorien-

tación y el desánimo se apoderan de nosotros obscureciendo nuestro pensamiento y paralizándolo nuestra voluntad.

Ahora bien, si queremos arrojar alguna luz que nos permita comprender las causas y las consecuencias de esta dolorosa realidad omnipresente, debemos examinar los dos ámbitos del mundo humano en que aparece: el ámbito social y el ámbito individual. Para ello, estamos obligados a tomar en consideración teorías políticas y concepciones del hombre cuya clave de bóveda es, precisamente, la idea de la violencia.

A modo de ejemplo, citemos las siguientes palabras de Max Weber: “‘Todo Estado descansa sobre la fuerza’ decía una vez Trotsky. En efecto, ésta es la verdad. Si sólo existieran estructuras sociales de las que toda violencia estuviera ausente, el concepto de Estado habría desaparecido y subsistiría únicamente aquello que con toda propiedad se denomina la anarquía. Sin duda, la violencia no es el único medio normal del Estado; no obstante, es su medio de acción específico. En la época actual, la relación existente entre Estado y violencia es particularmente estrecha . . .” (*El político y el científico*). La idea de violencia, pues, sería suficiente para entender aspectos esenciales del comportamiento humano en sociedad.

Del mismo modo, aquella idea nos ayudaría a entender la naturaleza humana considerada individualmente. Leamos a Freud: “Esta tendencia a la agresión, que podemos descubrir en nosotros mismos y suponer justificadamente en los demás, constituye el principal factor de perturbación en nuestras relaciones con los demás, y es, también, la que impone a la civilización tantos esfuerzos. A consecuencia de esta hostilidad primaria que arroja a los hombres unos contra otros, la sociedad civilizada está constantemente amenazada por la ruina . . .” (*El malestar en la civilización*).

Y puesto que estas hipótesis sobre la naturaleza humana gozan, en la actualidad, del prestigio de la ciencia, nos hemos propuesto echar alguna luz sobre sus fundamentos filosóficos y sus antecedentes históricos. Quisiéramos, además, que se advierta, al hilo de nuestra exposición, el modo en que influyen eficazmente en nuestras actitudes y formas de conducta.

## 2. ¿ES LA VIOLENCIA INHERENTE A LA NATURALEZA HUMANA?

Calicles es una figura de los Diálogos de Platón en la que están reunidos todos los rasgos de la violencia. Según Calicles, cuya doctrina es la inversión completa de la doctrina socrática, sufrir la injusticia es contrario a la naturaleza y no es lo propio de un hombre sino de un esclavo. La justicia real es la victoria del más fuerte, cosa que se verifica tanto en la naturaleza, como entre los animales y los hombres.

La ley está hecha, en compensación, para los débiles y para la mayoría: es decir, contra la naturaleza y contra los fuertes. Puesto que la ley es contraria a la naturaleza, un hombre fuerte debe rebelarse contra ella e imponer el verdadero derecho: el derecho de la naturaleza sobre la ley.

Vivir según la naturaleza significa entregarse a las pasiones. Si la masa no puede hacer lo mismo, es porque se lo impide su indolencia; es por eso que predica temperancia y justicia. Un hombre bien nacido o bien dotado no debe vacilar en apoderarse del poder estatal rechazando las leyes de la multitud y gozando de todos los bienes posibles. La libertad de las pasiones constituye, pues, la virtud y la felicidad (*Gorgias*).

Hegel, en un célebre análisis, intenta demostrar que el encuentro primordial del hombre con el hombre debe conducir naturalmente a la lucha para que uno de los dos sea reconocido finalmente como amo y la lucha concluya con la dominación del uno y la servidumbre del otro (*Fenomenología del Espíritu*). Ya hemos visto que Freud afirma sin reservas que la agresividad es instintiva en el hombre y que éste permanece siendo, en el seno de la civilización, una bestia salvaje.

## 3. ¿ES LA SOCIEDAD RESPONSABLE DE LA VIOLENCIA?

Según Rousseau, la sociedad es la fuente del bien y del mal, ya que, al permitir que se instauren la propiedad y los privilegios, ha creado "la desigualdad moral o política" (*Discurso sobre la desigualdad*).

Es también en el régimen social en donde Marx ha visto la causa de la violencia y el origen de la lucha de clases. La lucha de clases, mediante una última violencia, habría de conducir a la apropiación colectiva de los medios de producción y a la abolición de las clases sociales (*Trabajo asalariado y capital*).

Sea cualquiera el ámbito de la vida humana en el que tiene su origen la violencia, consta en la *Declaración Universal de los derechos humanos* de 1948 que “el desconocimiento y el desprecio de los derechos del hombre han llevado a actos de barbarie que repugnan a la conciencia de la humanidad” y que “el advenimiento de un mundo en el que los seres humanos puedan creer y hablar libremente, liberados del terror y de la miseria, ha sido proclamado como la aspiración más alta del hombre”.

Si queremos realmente el advenimiento de un mundo justo y libre, es evidente que debemos cambiar de mentalidad para no hacer a otros lo que no deseamos que nos hagan a nosotros mismos.

#### 4. *DOS IDEAS MODERNAS DEL ESTADO*

No se debe confundir las nociones de Estado y Sociedad. En un Estado constituido, hay diferencia entre gobernantes y gobernados; por esta razón, la noción del Estado designa un poder político distinto. Este poder realiza la unidad de diversas estructuras de gobierno: políticas, administrativas, judiciales.

Además, toda Sociedad no es un Estado. Como lo confirman los recientes trabajos en Antropología, hay sociedades indiferenciadas en las que el poder político carece de órganos propios y en las que la soberanía permanece difusa en el conjunto del cuerpo social. Es necesario, pues, considerar sociedades tribales de jefatura organizada para que sea posible hablar de Estado.

En consecuencia, el Estado es el producto de una racionalización de la vida política. Varios rasgos lo caracterizan: la ocupación permanente de un territorio, el monopolio de la legislación sobre el espacio y la concentración del poder de decisión en las manos de una minoría. El Estado resulta de una institucionalización y de una centralización de la soberanía que le garantizan un poder compulsivo.

Así definido, el Estado es objeto de la reflexión política moderna. Cuando se intenta explicar su naturaleza, se oponen dos perspectivas radicalmente distintas.

Según la primera perspectiva, el Estado es un hecho histórico, resultado de la historia real. Es posible sorprender su origen, puesto que es la consecuencia de una profunda separación entre individuos que se organizan, por una parte, como clase dominante, y, por otra parte, como un grupo de individuos subordinados, cuyo trabajo hace posible la supervivencia de la totalidad del cuerpo social.

El Estado es, entonces, el producto de una relación de fuerzas, un instrumento de explotación que está al servicio de las desigualdades que le dieron origen.

Es fácil reconocer en esta perspectiva la tesis marxista que hizo descender al dominio de la realidad histórica y social la teoría del Estado concebida por Hegel. A la absolutización hegeliana del Estado, opuso Marx una idea del Estado que se deriva de esta primera perspectiva. Consideremos sus propias palabras: "El Estado burgués no es más que un acto de seguridad mutua de la clase burguesa contra sus miembros concebidos individualmente, así como contra la clase explotada" (*Nueva Gaceta Renana*, 1850).

Para los teóricos de la segunda perspectiva, cuya expresión más pura se encuentra representada en la obra política de Rousseau, no se trata de referirse a la historia, la cual es recusada expresamente, sino, más bien, a la lógica.

Estos pensadores construyen una teoría del Estado que es la del Estado de Derecho. Sin duda, este Estado no tiene una existencia efectiva; no obstante, su concepción debe servir de norma para juzgar los Estados existentes y, sobre todo, para juzgar los que aún han de existir.

Esta perspectiva se basa en la distinción establecida entre el Derecho y el Hecho, y se rehusa a fundamentar el primero sobre el segundo. Aquí, el Estado no es concebido como resultado de la historia real, sino sencillamente, afirmando como ideal moral.

Según Rousseau, la libertad es preservada por el "contrato social" que obliga al ciudadano a sustituir su libertad natural, cuyas condiciones no son posibles en la sociedad organizada, por su libertad civil. "Se debe unir a la adquisición del estado civil, la libertad moral, que es la única que hace al hombre dueño de sí mismo; la obediencia al apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito, libertad" (*Del Contrato Social*. 1762).

## 5. ABSOLUTISMO Y VIOLENCIA

Puesto que la soberanía es el rasgo del Estado Moderno que se distingue más claramente de las anteriores concepciones de la sociedad política, no debería sorprender que la teoría política moderna subrayase, precisamente, desde sus comienzos, la importancia del poder absoluto.

Jean Bodin (1530-1596) y Thomas Hobbes (1588-1679) fueron los primeros que hicieron explícita la noción de la soberanía del Estado. El famoso Maquiavelo (1469-1527), se limitó a asumirla como una evidencia.

Los pensadores medievales habían concebido la autoridad política de un príncipe o de un rey como limitada necesariamente por la autoridad del emperador, por la autoridad de la Iglesia en asuntos espirituales y por la autoridad de la ley natural (es decir, por principios morales de validez universal). Todas estas instancias delimitaban el dominio de la justicia. Maquiavelo no se opuso a esta posición teórica: la ignoró, simplemente, afirmando que un Estado posee autoridad absoluta. Sobre esta base, abundó en descripciones sobre el modo cómo un gobernante debe mantenerse en el poder o adquirirlo, cómo puede perderlo y cuáles son las cualidades necesarias de un gobernante para que una república permanezca siendo fuerte. Pensaba que el valor de la Religión reside en su contribución al orden social y que las normas de moralidad eran de incumbencia del Consejo de la República, si la seguridad así lo requería. Maquiavelo se separó, igualmente, de los pensadores medievales, al concebir el poder del Estado como una totalidad indivisa, controlada por un órgano central.

Bodin aisló la noción de soberanía, considerándola como el rasgo o carácter que distingue al Estado de las otras organizaciones humanas. Definió la soberanía como el poder absoluto y perpetuo para hacer y deshacer leyes. "Absoluto", es decir, ilimitado. "Perpetuo", es decir, no confinado por un período de tiempo.

Si el derecho de legislar tuviera una duración limitada, quien lo ejercita sólo sería un representante del soberano, que es el verdadero poseedor del poder. Puesto que la soberanía es, además, indivisible, la autoridad del soberano no puede estar dividida entre los diferentes ministerios. El soberano debe actuar por medio de agentes; sin embargo, estos no comparten, por ello, la soberanía.

A pesar de sus diferencias, Bodin no rompió tan enteramente con el pensamiento medieval como Maquiavelo.

En cierto sentido, para él, la soberanía no es absoluta pues está limitada por la ley natural, por la ley constitucional y por los derechos de propiedad. Bodin pretendió, de esta manera, que no se pudiera confundir un poder arbitrario con la autoridad política. Su intención fue atribuir todo derecho de jurisdicción a la autoridad real (*Sobre la República*).

Curiosamente, bajo la teoría política de estos dos pensadores del absolutismo, hay, a pesar de sus diferencias, una concepción pesimista del ser humano.

## 6. UNA IDEOLOGIA DE LA VIOLENCIA

La justificación de un Estado absoluto alcanzó su punto culminante en la teoría política de Thomas Hobbes (1588-1679), que describió de un modo siniestro lo que sería la vida humana si no hubiese un orden político.

Ya que, en su opinión, los hombres son, por su naturaleza, egoístas, dotados de una fuerza aproximadamente igual e inclinados a competir entre sí para satisfacer sus necesidades, la "condición natural" de la humanidad es la de una guerra de todos contra todos, en la que impera un miedo constante y acecha el peligro de una muerte violenta. Bajo estas condiciones, la vida humana es "solitaria, miserable, odiosa, bestial y breve".

El único modo de impedir esta situación es, según Hobbes, erigir un Estado gobernado por un soberano (que podría ser un hombre o una asamblea) que goce de una autoridad absoluta. La autoridad suprema debe ser absoluta e indivisa, ya que, de otro modo, las diferentes funciones de gobierno se encontrarían continuamente en conflicto, y esto significaría retornar a la "condición natural" de guerra o pugna indiscriminada. El gobierno absoluto debe ser opresivo para estar en condiciones de poder proteger eficazmente a los hombres de males mayores como el estado de guerra constante.

En la hipotética "condición natural" todo hombre tiene el derecho de hacer lo que crea conveniente. Por eso, debe asumirse que, cuando los hombres forman o aceptan el orden político de un Estado, renuncian a la mayor parte de su "derecho natural", autorizan al poder soberano a dar leyes y se comprometen a obedecer sus leyes. En consecuencia, al renunciar a su "dere-

cho natural" anterior, los ciudadanos se obligan a obedecer al soberano.

Por su lado, el soberano conserva la totalidad de su "derecho natural"; a diferencia de los ciudadanos, él no hace ninguna promesa, y, de esta manera, no limita su libertad de acción, ya que no se somete a obligaciones de obediencia. Por lo demás, puesto que los ciudadanos se han obligado a obedecer sus órdenes, éstos deben prestarle su apoyo cuando él lo ordene.

Según la teoría de Hobbes, no obstante, aún cuando el soberano tiene el derecho absoluto de ordenar lo que considere conveniente, los gobernados no tienen una obligación absoluta equivalente para obedecer todas sus órdenes, sin ningún discernimiento. El impulso fundamental de los hombres, piensa Hobbes, obedece al deseo de autoconservación. Y éste es el que induce a los hombres a aceptar la sociedad política y a abandonar la "condición natural". Es por esto que no se puede suponer que un hombre, que ha prometido la obediencia política a cambio de garantizársele su autoconservación, tenga la intención de obedecer cualquier orden, incluyendo la de quitarse la vida o la de no resistirse cuando se atenta contra ella.

Hay, pues, ciertas cosas que un soberano no puede exigir ni esperar de sus gobernados. La promesa implícita de obediencia dada por los ciudadanos depende íntimamente de su necesidad de protección; si el soberano no puede protegerlos, cesa, entonces, aquella obligación.

Sin embargo, esto no implica que haya un contrato de obligaciones mutuamente dependientes entre el soberano y los gobernados. El soberano no ha prometido dar protección a cambio de ser obedecido por los ciudadanos. No obstante, es prudente hacerlo. Un soberano "prudente" sabe que su poder ha de durar mientras pueda mantener el orden y dar protección. Ya que no quiere retornar al "estado natural", seguirá los principios morales que reciben el curioso nombre de "leyes de la naturaleza" y que son, de acuerdo a Hobbes, "máximas de prudencia". Un soberano que quiera mantenerse en el poder, se sentirá inclinado a observarlas (*El Leviatán*.1650).

## 7. JUSTICIA Y VIOLENCIA

A la brutalidad espontánea, la justicia opone instituciones y contratos susceptibles de arreglar pacíficamente las relaciones entre las personas.

Aceptar tal cosa implica, evidentemente, conceder que el Derecho, po-

der moral, se diferencia del poder físico, de la fuerza.

Ahora bien, en la historia del pensamiento moderno encontramos teóricos eminentes que, desde Hobbes hasta Marx, se oponen a esta distinción y, de diferentes maneras, identifican el poder físico y el poder moral, concibiendo al Derecho como una mera expresión de la fuerza.

Thomas Hobbes desarrolla esta tesis en su libro *El Leviatán*. Para él, el Derecho se reduce a la fuerza; sin embargo, como ya indicamos antes, distingue dos momentos en la historia de la humanidad: el "estado de naturaleza" y el "estado político o civil". Tanto para Hobbes como para Benito Spinoza (1632-1677), en el "estado de naturaleza" el derecho de cada uno equivale exactamente a su poder real. Por ello, dirá Spinoza que los peces gozan del derecho de nadar, y los peces grandes gozan del derecho de devorar a los pequeños. "Todo lo que es posible está permitido". El derecho se extiende tan lejos como el poder y tal afirmación se justifica, según Spinoza, dentro de un contexto teológico en el que Dios es identificado a la naturaleza: toda fuerza natural es una parcela del mismo poder de Dios. Por su lado, Hobbes, se limita a describir la naturaleza humana: el hombre, por naturaleza egoísta, trata de superar a todos sus semejantes. En el "estado o condición natural", goza del derecho si tiene el poder necesario para imponerlo.

Lo que el hombre busca, en realidad, según Hobbes, no es tanto la satisfacción de las necesidades materiales sino el halago de su propia vanidad. El placer más grande que pueda experimentar el hombre es la opinión favorable acerca de su propio poder. Por este motivo, el ofendido que quiere vengarse no desea la muerte de su adversario sino su cautividad para poder sorprender en su mirada temerosa y sumisa el reconocimiento de su propia superioridad.

En Hegel (1770-1831) volvemos a encontrar una concepción en la que el Derecho es confundido con la fuerza. Para él, el Espíritu o la Idea es aquello que se realiza en el curso de la Historia. Decía que la lectura de los diarios era su plegaria matinal de cada día. Cada pueblo, cada civilización que triunfa en la arena de la historia representa una etapa en el progreso del Espíritu. "La historia del mundo es el juicio final del mundo". Y el poder real es la única medida del Derecho.

Es así como Hegel creyó poder saludar en el victorioso Napoleón al "Espíritu Universal montado a caballo" y, después de su derrota, creyó poder leer, en el Estado prusiano de su época, la expresión del "Espíritu Absoluto".

Para Marx (1818-1883), el Derecho expresa la fuerza en cuanto expresión del poder de la clase social dominante, cuyas voluntades traduce. Los derechos del hombre proclamados en 1789 expresarían nada más que las necesidades de la clase burguesa en plena ascensión. La idea de "igualdad" expresaría meramente la ambición de la burguesía, la cual, habiendo tomado conciencia de su creciente poder económico, aspira a los mismos privilegios de la nobleza. La idea de "libertad", igualmente, está ligada a los intereses de la burguesía. Es así como, en 1791, cuando en nombre de la "libertad" la ley Le Chapelier suprime las corporaciones, esto quiere decir, simplemente, que el empresario quiere contar con empleados "liberados" de aquellos sindicatos organizados que representaban las corporaciones, quiere disponer de obreros aislados, incapaces de defenderse ante sus amos burgueses.

Marx no se indigna, ciertamente, por esta situación. El no es ni se considera el apóstol de una justicia absoluta, que sea independiente de las potencias de la Historia. Los burgueses de 1789 tenía razón, puesto que eran las fuerzas ascendentes de la historia. No deja Marx de rendir homenaje al gran capitalismo que ha modernizado las viejas sociedades agrícolas. Si para él, el Derecho burgués ya nada vale, es porque expresa el egoísmo de una clase social decadente, que en el futuro no ha de tener ninguna fuerza. El Derecho auténtico se confunde con los intereses de la clase obrera porque ésta es la clase social que se identifica con la marcha de la Historia. En consecuencia, será la clase que, de acuerdo a la evolución del mundo, ha de tomar el poder en el futuro próximo.

Advirtamos que tales teorías no son expuestas de esta manera por los políticos o por los periodistas. Ellos saben instintivamente que el hombre común no desea la Revolución porque ésta siga "la marcha de la Historia", sino, más bien, porque la cree justa. Este hecho nos indica, en toda su simplicidad, que la conciencia humana distingue espontáneamente aquello que todas las teorías anteriores intentan identificar o confundir, a saber, el orden del Hecho y el orden del Derecho.

En efecto, ya se trate de Hobbes, de Hegel o de Marx, el Derecho es confundido con la fuerza, el valor con el ser, el orden de lo que debe ser con el orden de lo que es. Ahora bien, la conciencia humana se niega a admitir esta confusión. Si, por un momento, prescindimos de las teorías, todos convendremos en que puedo tener razón y, sin embargo, puedo ser vencido. La distinción de lo que es más valioso y de lo que es menos valioso es de un orden muy diferente al de la distinción de lo que es más fuerte y lo que es menos

fuerte. ¿Para qué hablaríamos de Derecho si éste se confundiera con la fuerza?

Podemos constatar que el vencedor injusto y brutal también se siente obligado a hablar de Derecho. Hitler y los verdugos de los campos de concentración pretendían ser “los defensores del Derecho y de la Civilización”. Su propaganda hipócrita es, no obstante, reveladora. Indica que la fuerza bruta busca enmascararse con pretextos honorables, ya que sola, no tendría poder sobre las conciencias.

## 8. POLITICA Y VIOLENCIA

En su famoso libro *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Federico Engels (1820-1895) estudia la constitución histórica del Estado y describe sus diferentes formas.

El problema de determinar la naturaleza del Estado no es, para el pensamiento marxista, un problema meramente teórico. Es, sobre todo, un problema político, ya que dependen de su solución las modalidades de la acción revolucionaria, cuyo objetivo es destruir definitivamente el Estado, desmantelarlo por completo para hacer lugar a una nueva forma de organización política y social.

Saber, pues, cuál es la naturaleza del Estado es, al mismo tiempo, determinar los medios de conquistarlo y hacerlo desaparecer.

Engels muestra, apoyándose en una enorme documentación histórica, que el Estado es un hecho que no está ligado inevitablemente a la agrupación de hombres en sociedades. Hay sociedades sin Estados, en las cuales no se da la apropiación del poder político por obra de un grupo social, ni hay utilización de aparatos o mecanismos coercitivos para gobernar y obligar a los otros a la obediencia. Todo esto parece constituir, para él, la misma esencia del Estado.

“Hay Estado cuando se ve surgir un aparato desligado de la sociedad, constituido por un grupo de hombres que se ocupan exclusivamente o casi exclusivamente de gobernar. Así, los hombres se distinguen en gobernados y en especialistas del arte de gobernar, poniéndose, estos últimos, por encima de la sociedad” observará Lenin (1870-1924) el 11 de julio de 1919 en una Conferencia dada en la Universidad Sverdlov.

El Estado es concebido, de este modo, como el producto o resultado de una sociedad dividida. Es como el síntoma de las contradicciones sociales; para su constitución, es especialmente significativo que, en la sociedad, una clase se haya organizado como clase dominante.

No es, pues, el Estado una idea moral; es meramente el producto de la historia real y funciona, en la historia, como el medio utilizado por la clase dominante para mantenerse en el poder y asegurar su dominio.

En consecuencia, el Estado es solamente un aparato al servicio de la clase que detenta el poder político y económico, a la que entrega formidables medios de coerción, ya que "no se podría obligar a la mayor parte de la sociedad a trabajar regularmente en beneficio de otros si no se dispusiera de un aparato de coerción permanente" (Lenin, en la Conferencia citada).

Se puede comprobar, así, la razón por la cual la conquista del poder y de los aparatos del Estado tiene una importancia tan grande en la perspectiva del marxismo.

Sin embargo, si bien es cierto que es allí donde comienza el proceso propiamente revolucionario, no ha de ser suficiente "apoderarse de la máquina del Estado y hacerla funcionar" como advierte Marx al término de la experiencia de la Comuna de París. La toma del poder no hace desaparecer automáticamente la lucha de clases. Por esta razón, la dictadura del proletariado debe reemplazar a la dictadura de la burguesía; es decir, el proletariado deberá organizarse como clase dominante "hasta que las condiciones mismas de la lucha de clases sean destruidas".

Marx y Engels escriben en el "Manifiesto del Partido Comunista" que "el poder político, propiamente hablando, es el poder organizado de una clase para la opresión de otra. Si el proletariado, en su lucha contra la burguesía, se erige, gracias a la Revolución, como clase dominante, debe destruir mediante la violencia, las antiguas relaciones de producción, destruyendo al mismo tiempo, las condiciones del antagonismo de clases, en general, y, con ello, las de su propia dominación como clase".

¿No es, acaso, a la luz de esta perspectiva, la violencia un factor esencial de la política? ¿Y cuál será la naturaleza de esta violencia que ha de acabar con todas las violencias?

## 9. AGRESIVIDAD Y VIOLENCIA

La agresividad innata del ser humano es el tema central de la obra de Sigmund Freud (1856-1939) "El malestar en la civilización". En ella, se aplica a describir en detalle sus consecuencias en la vida social. "Es verdad que quienes prefieren los cuentos de hadas se hacen los sordos cuando se les habla de la tendencia nativa del hombre a la maldad, a la agresión, a la destrucción, y, en consecuencia, también a la crueldad". Obedeciendo al curso de su pensamiento, Freud ha sido llevado a reconocer, al lado del principio del placer o instinto erótico, "que tiende a la conservación de la sustancia viviente", un principio opuesto, disolvente, que tiende hacia el estado inorgánico. La acción conjugada o antagonista de estos dos principios explicaría, según Freud, los fenómenos vitales en su totalidad. Su ambivalencia habría de manifestarse, en forma típica, en el sadismo y en el masoquismo.

El proceso de la civilización, que tiende a reunir a los individuos aislados, a las familias, a las tribus, a los pueblos y a las naciones, en una unidad más vasta que ha de recibir el nombre de humanidad, estaría orientado y dirigido por el eros o instinto erótico. En cambio "el poder agresivo, que es natural a los hombres, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno", que se oponen a la tendencia a la unidad, estarían orientados y dirigidos por el principio o instinto tanático que tiende hacia la destrucción y la muerte. Además, la historia de nuestra civilización, según Freud, muestra "la pugna entre Eros y la Muerte, entre el instinto de vida y el instinto de muerte, tal como se desarrolla en la especie humana".

¿Cuáles son los medios a los que recurre la civilización para inhibir o frenar la agresividad? Paradójicamente, ella hace volver la agresión contra el mismo Yo, interiorizándola por medio de aquella parte del yo, creada por la misma agresividad, que se opone a la tendencia agresiva: el Superyo. Este, bajo la forma de la conciencia moral, ejerce en contra del yo "la misma rigurosa agresividad que el yo hubiese querido satisfacer cebándose en otros individuos". Este Superyo se manifiesta como sentimiento de culpabilidad y como necesidad de castigo. "La civilización domina el peligroso ardor agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, haciéndolo vigilar por medio de una instancia de sí mismo, como por una guarnición en una ciudad conquistada".

Lo que está bien y lo que está mal es decretado por otros y la dependencia absoluta del individuo se traduce en "angustia ante la carencia de amor".

La instauración del Superyo, ante el cual nada queda oculto, ni siquiera los pensamientos más secretos, hace posible que un delito simplemente imaginado pueda hacer nacer, en el interior del individuo, un sentimiento de culpabilidad o un efectivo acto de violencia. "La agresión realizada por la conciencia perpetúa la agresión realizada por la autoridad". De aquí se genera el continuo estado de tensión que es propio del sentimiento de culpabilidad. Reforzar, cada vez más, este sentimiento de culpabilidad, "es el único medio del que dispone la civilización para obligar a obedecer a su impulso erótico interno, que tiende a unir a los hombres en una masa".

Tal es, según el pensamiento de Freud, el problema de la civilización. El progreso de ésta depende de este conflicto permanente, latente o no, entre el individuo y la sociedad.

El problema capital, en los términos de Freud, consistiría en "encontrar un equilibrio apropiado entre las reivindicaciones del individuo y las exigencias culturales de la colectividad". ¿Es posible este equilibrio, planteado en estos términos y en los límites de este horizonte?

## 10. POLITICA Y PROPAGANDA

Es esencial en la vida democrática de un país cultivar una conciencia cívica clara y vigilante que sepa discernir el significado correcto de las nociones que nos sirven para comprender el proceso político y social de un país. Las nociones de proceso social, democracia, opinión pública y propaganda están entre sí en una relación muy estrecha. Por ello, debemos esclarecer constante y renovadamente su significado correcto.

No hay proceso social democrático sin opinión pública. Y esta última debería ser orientada e informada adecuadamente por una propaganda política responsable y bien intencionada.

El uso del vocablo "propaganda" parece remontarse a 1622, momento en el que se fundó la *Congregatio de Propaganda Fide* (Congregación para propagar la fe), una organización de la Iglesia Católica cuya finalidad era realizar la obra de misiones. Esta obra implica, fundamentalmente, el sacrificio de dar testimonio de la fe fuera del ámbito de la Cristiandad.

A este uso histórico del vocablo se habrían de sumar, con el tiempo, otros usos. Por ejemplo, el de "propaganda comercial", expresión que evoca,

con frecuencia, al consumidor el abuso al que está expuesto.

Ya hemos indicado que la función más importante de la propaganda política debía ser orientar la opinión pública. Es fácil comprender que este buen uso del vocablo, como es el ejemplo anterior, puede ser pervertido. Veamos dos ejemplos. No está lejos el recuerdo de las dos guerras mundiales que han estallado en nuestro siglo y el uso siniestro que, antes, durante y después de ellas, se ha dado a las técnicas y a la concepción de propaganda.

Las historias de las atrocidades perpetradas por el enemigo, cuya difusión servía para envenenar el ambiente bélico y fomentarlo, recuerdan, entre otras cosas, las actividades del Ministerio Público de Información y Propaganda a cargo de figuras como Goebbels en el tiempo de la Alemania nazi.

Vemos, con este primer ejemplo, cómo la propaganda es puesta al servicio de la voluntad manipuladora de la opinión pública. En el segundo ejemplo, hemos de ver en acción la voluntad de agitación del medio social con la finalidad de polarizarlo.

Todos los estudiosos del Comunismo saben que el término propaganda fue asociado con el de agitación, por primera vez, por Plejánov, y que esta asociación fue elaborada ulteriormente por Lenin en un panfleto publicado en 1902 con el título: “¿Qué hacer?” En este escrito Lenin define “propaganda” como el uso razonado de argumentos científicos e históricos para adoctrinar a la gente educada y bien informada. “Agitación” es igualmente definido aquí como la utilización de slogans (lemas partidarios), comparaciones intencionadas y medias verdades para explotar los sentimientos de frustración de los no educados e ignorantes.

Puesto que Lenin consideraba ambas estrategias como absolutamente esenciales para la victoria política, unió ambos términos en el de agitprop. Actualmente, cada unidad del partido comunista debe contar con una sección dedicada al agitprop y es recomendable y honesto para todo comunista el uso de la propaganda tal como es concebida por Lenin.

Así, un manual soviético para profesores de ciencias sociales tiene como título “*Propagandistu politekonomii* (Para los propagandistas de la Economía Política)” y un librito de bolsillo que se edita semanalmente para sugerir slogans y argumentos que deben difundirse entre las masas tiene como título *Bloknot agitatora* (El libro de notas del agitador).

## 11. VIOLENCIA E IDEOLOGIA EN LA VIDA PERUANA

Al inicio de nuestro estudio nos referimos a la omnipresente realidad de la violencia en el ámbito de la vida social contemporánea. Indicamos además, que, actualmente, ningún ser humano, en ninguna parte del mundo, puede sustraerse a su amenaza. Esta situación no es nueva en la historia del hombre. Sin embargo, lo característico de nuestro tiempo es, quizás, una viva toma de conciencia de esta omnipresente realidad que, por su amplitud y profundidad, podríamos calificar de planetaria; tan grande es su escala, que todo el género humano siente estar al borde de su autodestrucción.

La palabra "violencia" (y sus equivalentes en todas las lenguas de la tierra) designa, en este contexto, aquella fuerza que convierte toda relación humana, en la que deberían predominar el amor, la amistad o la confianza, en una relación dominada por el odio, el antagonismo y el temor.

La historia de la humanidad puede aún enseñarnos, si queremos, que toda sociedad cuyos miembros padecen la influencia de estos últimos sentimientos está destinada a la destrucción. Aunque no podamos imaginarlo fácilmente, esta forma de violencia es más duradera y eficaz que la violencia física.

Las acciones obedecen a las actitudes y a los pensamientos. ¿Acaso las terribles manifestaciones de la voluntad de poder, en todo el mundo, no están determinadas por sentimientos de temor, de frustración o de inseguridad? ¿No sabemos acaso, que el peligro de una guerra nuclear obedece a sentimiento de desconfianza, antagonismo u odio, que son habituales entre las naciones o entre los grupos humanos? ¿Acaso no sabemos que, con el pretexto de defender la paz, las potencias antagonicas han acumulado un arsenal de explosivos que es suficiente para destruir varias veces el planeta tierra, sin hablar de sus habitantes?

Quienes abogan por la utilización de toda forma de violencia para resolver los conflictos humanos, dicen basarse en conocimientos cuya validez habría sido demostrada científicamente. En las teorías sociales, psicológicas, jurídicas y políticas que examinamos anteriormente, se sostiene que la agresividad es un factor o componente esencial de la naturaleza humana.

Para que sea posible la vida humana en sociedad y para que el hombre, en virtud de su agresividad esencial, no se destruya a sí mismo, nos dicen estas teorías, este factor o componente de agresividad sólo puede ser neutralizado o

controlado por una fuerza antagónica equivalente, de la misma naturaleza. Se convierte, así, en esta perspectiva, la política interna o externa de un Estado en la habilidad de lograr, por medio del cálculo de probabilidades, un sistema de equilibrio entre fuerzas antagónicas equivalentes. ¿Acaso no se habla, por ello, en nuestros días, en nuestro propio país, del enfrentamiento de la violencia subversiva y de la violencia represiva como de un enfrentamiento entre magnitudes imaginarias cuya humana realidad estuviera encubierta y olvidada precisamente por el modo y manera en los que pensamos y hablamos de ello?

No es indiferente el modo cómo nos representamos la realidad que nos circunda. Ni es indiferente la manera cómo hablamos acerca de ella. Nuestra manera de conducirnos con los demás hombres dice claramente lo que pensamos de ellos y lo que pensamos acerca de nosotros mismos.

Hay una profunda relación entre lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos. Lo que pensamos o hacemos puede estar determinado, adicionalmente, por nuestras lecturas o por la atmósfera de ideas que se respira en el ambiente social, como se respira el aire que penetra en nuestros pulmones. Las teorías anteriormente mencionadas, identificables por los nombres y las nacionalidades de quienes las representan, constituyen una forma de pensar en la que los hombres son transformados en cosas. Esta forma de pensar determina, fatalmente, a pesar de las buenas intenciones ocasionales de sus autores, un modo de conducta correspondiente.

Por lo demás, podemos ignorar o conocer deficientemente las teorías. Podemos no saber el nombre de sus autores. No obstante, nuestra forma de conducta indicará si los hombres con que tratamos son, para nosotros, personas o meras cosas que queremos manejar a nuestro capricho, movidos por intereses egoístas. Estos últimos, finalmente, pueden ser intereses egoístas de un individuo, de un grupo o de una sociedad.

Las formas de comportamiento que denominamos terrorismo, represión, tortura, asesinato, robo, delincuencia, corrupción, abuso, explotación, lujo, libertinaje, mentira, difamación, calumnia, indolencia, pereza... son expresiones del odio, del temor, del resentimiento, de los celos, de la envidia, de la ambición, de la frustración, de la cólera, de la impotencia, de la hipocresía, de la fatiga, de la indiferencia... que se han apoderado de los corazones de los hombres.

Y si bien aquellas formas de conducta y estos sentimientos son tan an-

tiguos como la humanidad, su virulencia cotidiana entre nosotros, nos obliga a preguntarnos, antes de que sea demasiado tarde, por sus causas, para poder encontrar las soluciones convenientes.

No debemos olvidar que las expresiones de la violencia son como la cumbre de una montaña de hielo que hunde su base en el mar y sólo deja ver lo que está encima del nivel de las aguas. Por eso es ilusorio combatir los síntomas de una enfermedad mientras se ignoran sus causas. Y, para determinar las causas, es necesario estudiar, con un espíritu alerta, la realidad que nos circunda. Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación que ha convocado pedagogos, psicólogos, asistentes sociales, historiadores y estudiosos de filosofía. El objeto de esta investigación es arrojar, desde la perspectiva de las diferentes disciplinas, algunas luces que permitan comprender las modalidades de la violencia en nuestro país, así como sus raíces históricas. En el volumen que ahora presentamos están contenidos los primeros resultados de esta investigación.

## CITAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

WEBER, M. *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*. 1919.

FREUD, S. *Malaise dans la civilisation*. 1930.

PLATON. *Gorgias*.

HEGEL, G.F.W. *Phenomenologie des Geistes*. 1882.

ROUSSEAU, J.J. *Discours sur l'inegalité*. 1754.

MARX, K. *Trabajo asalariado y capital*. Ed. Sociales. Nueva Gaceta Renana. 1850.

ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*. 1972.

MAQUIAVELO, *El Príncipe*. 1532. *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*. 1513.

BODIN. *De Re Publica*. 1577

HOBBS. *Leviathan*. 1651.

- SPINOZA, B. *Tractatus theologico-politicus*. 1670.
- HEGEL, G.F.W. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 1821.
- FRIEDRICH, C.J. *Die Philosophie des Rechts in Historischer Perspektive*. 1955.
- ENGELS, F. *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado. Herrn Dührings Umwälzung der Wissenschaften*. 1877.
- MARX-ENGELS. *Manifiesto del partido comunista*.
- ARON, R. *Histoire et dialectique de la violence*.
- LORENZ, K. *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*. 1983.
- FROMM, E. *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. 1977.

### CAPITULO III

#### TRES ASPECTOS PROBLEMATICOS EN LA VIOLENCIA: EL CONCEPTO, EL ORIGEN, LA SUPERACION

*Hernán Silva-Santisteban Larco*

Pero, ¿qual de nosotros vive en el medio de la incognibilidad de conseguirlo de una u otra manera, de la violencia sufrida por otros. Una vez que se está en violencia, no quedan el tiempo ni ganas de pensar, los movimientos en el mundo irracionales en una confusión de sentidos que lo invade todo. Es terrible en la realidad de la violencia que es tan sólo la destrucción efectiva que ejercen seres humanos y en bienes materiales, privados o públicos, de sus

(1) La violencia no es un fenómeno humano. En las raíces vegetales, por los seres orgánicos, el Genet y la Biocel, que pueden ser destruidos por otros, se crea en tierra a una antropología filosófica de la violencia.

(2) Leguinaño, F., *El Biocel y la violencia*, Madrid, EBO, 1972.



La historia del ser humano parece identificarse con la historia del poder violento, no siendo éste atribuible a un solo momento histórico ni a un solo sistema político. Más aún, no se puede presentar la violencia como un fenómeno exterior e incluso extraño al ser humano cuando, en realidad, le ha acompañado sin cesar desde el inicio de su historia universal e individual (1). La época contemporánea ¿no nos parece confirmar la existencia de una violencia radical inextirpable en el corazón del ser humano? Pareciera que nuestra época es la de la barbarie organizada (2).

Pero, igual de perturbador es el hecho de la insensibilidad de conciencia de unos ante los efectos de la violencia sufridos por otros. Una vez que estalla la violencia, no quedan ni tiempo ni ganas de pensar, nos movemos en un mundo no-racional, en una confusión del sentido que lo invade todo. Lo terrible en la realidad de la violencia no es tan sólo la destrucción efectiva que ejerce en seres humanos y en bienes materiales, privados o públicos, sino que

- 
- (1) La violencia no es un fenómeno contemporáneo. En las raíces occidentales hay dos textos poéticos, el *Génesis* y la *Iliada*, que pueden ser símbolos que den que pensar en torno a una antropología filosófica de la violencia.
  - (2) Laplantine, F., *El filósofo y la violencia*, Madrid, Edaf, 1977.

lo es también la evaporización en el ser humano de una consciencia de mal y de responsabilidad. Su efectividad es destructiva también en el orden moral.

Al carecer de aquellas se carece de conciencia de complicidad, entonces, tampoco se tiene conciencia de humanidad. Es desde la dialéctica del bien y del mal de donde nace cualquier tipo de conciencia moral. No tener conciencia del mal significa estar libres de responsabilidad. Significa retroceder más acá del nacimiento de la consciencia moral, pues la culpa es una de sus caras (3).

Ante esto, nos preguntamos: ¿hay una connaturalidad de la violencia en el ser humano?, ¿es ella un fenómeno aparentemente inherente a su naturaleza?, ¿puede dissociarse la violencia de la condición humana tanto en su aspecto de acción destructiva efectiva, como en su aspecto de insensibilidad pasiva? Por más que intelectualmente lo neguemos ¿no es cierto que se halla presente en nosotros "un secreto amor por la violencia"? Más aún, ¿es posible que haya en la violencia algo que responda a una necesidad de los seres humanos?, ¿se trata de una realidad de la vida que, desde el nivel de una experiencia inconsciente, exige ser reconocida? (4).

Ante la presencia aparentemente insuperable de la violencia en la historia humana, ¿tiene sentido prohibirla mediante condenas morales o resoluciones políticas? ¿Cuál es el futuro de la no-violencia, del amor desarmado, en un mundo en el que la violencia se encuentra vinculada a casi todos los aspectos de las relaciones humanas?, ¿es la violencia la aporfa de todo humanismo? (5).

---

(3) Como dice José Idígoras a propósito de la corrupción moral ". . . y como en todo hecho moral no es extraño que se tienda a eludir la propia responsabilidad y se busquen explicaciones que nos liberen de culpa. . .". Idígoras, José Luis, *La corrupción moral en nuestra sociedad*, Lima, Pontificia Universidad Católica, Colecciones Capu, Serie D, Separata No. 5.

Más aún, esta insensibilidad es ya, ella misma, una corrupción moral. Otra posible raíz de la insensibilidad ética, según Fromm, es la cuantificación, la burocratización, la mecanización, como características de la sociedad industrial moderna independientemente de sus estructuras políticas: ". . . el capitalismo estatal soviético y el capitalismo de las sociedades anónimas tienen en común la actitud burocrática, mecánica y ambos se preparan para la destrucción total", Eric Fromm, *El corazón del hombre*, México, F.C.E., 1966.

(4) Es esta la pregunta a la que tratan de responder poetas como Sófocles, Shakespeare, Melville, O'Neill.

(5) Laplantine, F., *op. cit.* Más aún, Laplantine se pregunta: ¿cuál es el futuro de la no violencia, cual es el futuro de la bondad humana en una humanidad cuya ex-

¿Es la violencia parte del equipamiento genético del ser humano, o es un fenómeno cultural causado por los medios de comunicación y la educación? ¿Es cierta la creencia de que los seres humanos tienen una capacidad innata a la violencia que hace inevitable la guerra, el terrorismo, etc? Pero creer esto, ¿nos hace menos propensos para trabajar por la paz? Si la violencia es cuestión de educación, ¿no está en nosotros la capacidad de cambiar esa realidad? Así como las guerras, el terrorismo, comienzan en el ser humano, ¿no puede empezar en él la paz? ¿No recae la responsabilidad de una u otra en cada uno de nosotros?(6).

Estas preguntas, que revelan la problematicidad de la realidad de la violencia, tan solo apuntan a indicar que una reflexión sobre ella no es una "pose" intelectual o filosófica. Ella es urgente porque, desde siempre, y aún ahora, el ser humano ha sido violento en su quehacerse histórico y que, igualmente desde siempre, ha intentado tematizar en comprensión reflexiva esta realidad. Pero, la pregunta "¿por qué el ser humano es violento?" sigue aún sin responderse de una manera definitiva. Y es en razón de esta ignorancia del "porqué", que ella aún no puede ser superada. Sin embargo, "una reflexión filosófica sobre la violencia constituye una de las vías de acceso esenciales para comprender la convulsión gigantesca de la sociedad actual.... (una) vía de acceso... al problema de un hombre destrozado dentro de una civilización en crisis..." (7).

En las siguientes líneas intentaremos esbozar una reflexión en torno a lo que daremos en llamar los aspectos problemáticos de la violencia: el aspecto problemático del *concepto* de violencia, el aspecto problemático del *origen* de la violencia, y el aspecto problemático de la *superación* de la violencia.

## 1. EL ASPECTO PROBLEMÁTICO DEL CONCEPTO DE VIOLENCIA

Si entendemos por "concepto" la reducción a la unidad, en cuanto generalización abstracta de la razón, de una multiplicidad de fenómenos de la

---

presión última de su ser violento está explicitada en el rechazo sangriento del hombre inocente, justo, que pasó por esta vida haciendo el bien, Jesucristo?

(6) *El Comercio*, Lima-Perú, 22/5/86.

(7) Laplantine, F., op. cit.

experiencia sensible, fenómenos de características semejantes las cuales pertenecen a ellos solos y que permiten distinguirlos de los demás conjuntos de fenómenos, entonces no será posible hablar de *un* concepto de la violencia. En todo caso, se podría decir que es un concepto al cual asignamos múltiples significados.

Asociamos la palabra violencia a una diversidad de fenómenos que constituyen diversos conjuntos. La asociamos al uso de la fuerza de unos seres humanos contra otros ya sea para conquistar el poder político, para dirigir el poder a fines ilícitos para atacar los bienes y la libertad (8). Es lo que podría llamarse la dimensión político-moral de la violencia. Ella incluye las guerras, las revoluciones, el terrorismo, las marchas de protesta, las represiones, la deportación, la tortura y, también, el robo, el secuestro. Es el conjunto de fenómenos que más común e inmediatamente significamos con la palabra violencia, y, a veces, la realidad exclusiva que con ella queremos significar. Pueden incluirse también dentro de esta significación todas las situaciones de explotación del hombre por el hombre con fines de lucro.

La asociamos a las manifestaciones de la naturaleza, como por ejemplo, la violencia de un terremoto, de un huracán, la erupción de un volcán, a los desbordes de los ríos. Todas ellas hilvanadas por el aspecto de la destrucción, lo cual podría unirlas a algunas de las manifestaciones de la violencia político-moral.

Acontecen en nuestra experiencia otra serie de realidades a las que llamamos violentas. El funcionamiento de la técnica como conjunción de la racionalidad y la voluntad de poder. El desarrollo científico vertiginoso que transforma profundamente las condiciones de la vida humana y su mundo de valores. La manipulación de las conciencias por los medios de comunicación; el lenguaje (de la palabra escrita o hablada, o de la imagen), según su uso, puede ser tan violento como la fuerza física, es una forma de violencia psíquica que, incluso puede instigar al ser humano a usar formas de violencia física.

Llamamos violento al funcionamiento de una ideología coaccionando

---

(8) Cfr. Guardini, Romano, *El Poder*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977. Según el autor, moralmente el poder no es *en sí* ni bueno ni malo, lo cualifica en uno u otro sentido el uso que de él se haga.

una acción o la visión de la realidad. A la acción transmutadora de valores y de identidad que ejerce la "civilización" sobre una "sub-cultura". Se habla también, en términos paradójicos, de la violencia de los pacíficos (9), o, en términos religiosos, de la violencia de la ascesis. Es violenta la situación espiritual de un ser humano contemporáneo que relativiza el pasado y el presente y se pregunta angustiado por un porvenir que siente, más que nunca, en sus manos. Se habla de la violencia que significa la corrupción moral que se ha dispersado en las instituciones públicas.

De otro lado, no hay vida humana cuyo transcurrir se vea libre de episodios que llamamos violentos: el hecho biológico del nacimiento, o de la muerte; la separación de un ser a quien amamos; las crisis psico-espirituales de identidad relativas a nuestras diversas edades. Podemos decir que, la violencia es buena o mala, positiva o negativa, según los objetivos que persigue, o según las fuerzas históricas o ideológicas que la sostiene.

Notamos así como a múltiples fenómenos, acciones, acontecimientos, situaciones, procesos de la realidad humana o no, se les asocia la palabra violencia. Pero, ¿qué es la violencia en sí? ¿Cuál es la esencia de la violencia? ¿Hay un concepto de violencia válido unívocamente para todas estas manifestaciones? ¿Se puede extraer de estas experiencias sensibles concretas un concepto inteligible abstracto que agote la esencialidad de la violencia? Nos parece que no. La palabra violencia es pluri-significativa, es multívoca.

En todo caso, se pueden avanzar algunos intentos de definición. André Lalande (10), inspirándose en Montesquieu (11) da una definición de la violencia: "empleo ilegítimo o por lo menos ilegal de la fuerza". Pero ¿hay un empleo legal de la fuerza que no sea violento también? El problema está en lo que se usa y no en por qué se usa. El uso de la fuerza con base legal sigue siendo violento (12). De otro lado, identificar el derecho con la fuerza ¿no es

---

(9) Cfr. el hermoso libro de Roger Schutz, *Violence des pacifiques*, Les Press de Taizé, 1968 (hay traducción castellana, *La violencia de los pacíficos*, Barcelona, Herder, 1973).

(10) Lalande, André, *Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía*, Buenos Aires, El Ateneo, 1967.

(11) Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, lib. XXVI, cap. XX.

(12) ¿Es la razón de Estado, o la cuestión de la seguridad nacional o la salvaguarda de la democracia motivaciones que legalicen o legitimen la violencia?

adoptar una moral que no es moral? Si aceptamos que el poder legal (el derecho y la ley) se distingue del poder físico (la fuerza) ¿pueden ser el derecho y la ley expresión de la fuerza? ¿Pueden identificarse ambos poderes? Nos parece que no. Una cosa es que el derecho y la ley recurran a la fuerza para afianzarse o defenderse (afianzamiento o defensa que pueden ser violentos) y otra cosa es que la fuerza le pertenezca esencialmente al derecho. El derecho o la ley del más fuerte no lo cualifica como derecho, moralmente hablando (13).

Otra posible definición de la violencia sería: el uso abierto u oculto de la fuerza con el fin de obtener de un individuo o grupo algo en lo que no quiere consentir libremente. Como se ve, tanto ésta como la anterior definición, ambas nos sitúan en el aspecto de la violencia que hemos dado en llamar político-moral. Y la explicación es sencilla. Es la dimensión que más le atañe al ser humano, y le atañe en las profundidades más hondas de su ser. En el aspecto de la violencia político-moral se pone en juego el sentido de la existencia humana y la condición de su naturaleza esencial. De tal manera que reflexionar sobre esta dimensión de la violencia no es sino, a fin de cuentas, reflexionar sobre la naturaleza y existencia humanas y su mistericidad radical. Este tipo de presencia de la violencia en la historia humana, de raíz genética o de raíz condicionada, nos indica que una reflexión sobre ella nos abre a otra más fundamental aún, a una reflexión sobre qué es el hombre (14).

Acerca de esta dimensión político-moral de la violencia, y diversas manifestaciones dentro de ella misma, tenemos el aporte de uno de los pensadores más lúcidos de nuestro siglo, Eric Fromm (15). El nos propone diversas formas de violencia político-moral. En primer lugar la *violencia reactiva* (16). Es la que se emplea en defensa de la vida, de la libertad, de la dignidad, de la propiedad, ya sean las de uno mismo o las de otro. Esta forma de violencia

---

(13) Hobbes, *Leviatan*.

(14) "... para entender el poder y la fuente de la violencia ... debemos adentrarnos, aventurarnos en el problema de qué es lo que significa ser un ser humano. ..."; May, Rollo, *Fuentes de la violencia*, Buenos Aires, Emecé, 1974.

(15) Fromm, Eric, *The Heart of Man*, New York, Harper & Row, 1964 (hay traducción castellana: *El corazón del hombre*, Mexico, F.C.E., 1966).

(16) Sobre este tema, al igual que acerca del surgimiento de la violencia compensadora, hablaremos mas detenidamente en el siguiente punto: el aspecto problemático del origen.

tiene sus raíces en el miedo, que puede ser real o imaginario, consciente o inconsciente. La finalidad de este modo de violencia es la conservación no la destrucción. Es evitar el daño que amenaza, "reacciona" ante la agresión (el problema sigue estando, aquí, en el porqué de la agresión). Según Fromm, este tipo de miedo (miedo a ser agredido por el otro) es el que manipulan los líderes (jefes de Estado o no) para incitar a la guerra. Esta violencia serviría a la función biológica de la supervivencia, lo mismo que a la supervivencia político-social. Pienso que sería el tipo de violencia que cualificaría a todas las acciones de Estado que llamamos represivas o terrorismo de Estado.

En segundo lugar la *violencia vengativa*. Esta forma la hallamos tanto en grupos como en individuos. Según Fromm, ella no es sentida por el que vive productivamente (17). Ella surge cuando amenazan con hundirse la autoestimación de sí mismo, el sentido del yo y la identidad. Esta forma es más fuerte en los grupos humanos atrasados económica, cultural o emocionalmente. Sería, por ejemplo, la violencia, tal vez, de Sendero Luminoso. La pobreza suscita, al menos como motivación inicial, la venganza, (el problema aquí es el por qué de la pobreza, o del racismo, o de todo tipo de "marginación").

En tercer lugar la *violencia compensadora*. Es la sustituta de la actividad productora en una persona impotente (sin poder), incapaz de acción. Según Fromm, el ser humano no tolera ni la impotencia ni la pasividad absolutas. El trata de superar estos estados. ¿Cómo? O bien, identificándose con un líder (alienación). O bien, desarrollando una capacidad para destruir. En la actividad destructora se supera la pasividad. En ella, el impotente se venga de la vida porque ésta se le niega. El que no puede crear, destruye. Y, en el destruir, se trasciende como cosa. La violencia compensadora es en el ser humano, según Fromm, una fuerza tan intensa y tan fuerte como el deseo de vivir. Es un potencial natural del ser humano que se desarrolla cuando la vida es mutilada.

Otras formas, dentro de este aspecto político-moral de la violencia, son las que nos propone Rollo May (18). La *violencia fomentada*. Es la que es fruto de los agitadores políticos, de derecha o de izquierda, la cual busca estimular la impotencia y la frustración que siente el pueblo para ponerlos al servicio

---

(17) Un ser productivo, en el pensamiento de Fromm, es aquel ser capaz de desarrollar todas sus potencialidades, esta capacidad de realización es poder.

(18) May, Rollo, *op. cit.*

del agitador. La *violencia por omisión*, cuando con nuestros impuestos damos al gobierno la posibilidad de comprar armamento. La *violencia de arriba*, cuando el partido que ocupa el poder, amenazado por la intromisión en su poderío, ataca, en nombre del "orden de derecho".

Llegado a este punto de nuestra reflexión podemos concluir que no es posible un concepto unívoco de violencia, que la palabra violencia tiene muchos significados. Uno de los significados es el político-moral, el cual, a su vez, contiene también muchos significados. Esta pluri-significación no puede ser reducida a univocidad conceptual. En este sentido la violencia es una realidad simbólica en cuanto que no solo contiene muchos significados, si no que también ella da que pensar al concepto.

En las siguientes líneas trataremos de pensar en torno al *origen* de la violencia en su aspecto político-moral, es decir, aquel aspecto en el que se opera la destrucción del hombre por el hombre en variadas formas. Esta es la que por su urgencia requiere nuestra atención para sorprenderla en su origen. En la medida en que este tipo de violencia está aquí, en nuestro mundo, no se puede soslayar una reflexión no sólo sobre su origen, sino también sobre la posibilidad de su superación.

## 2. EL ASPECTO PROBLEMÁTICO DEL ORIGEN DE LA VIOLENCIA

Nos parece que, inicialmente, la reflexión sobre la problemática del origen de la violencia debe plantearse al nivel de lo que, con *Jean Nabert*, podríamos llamar el *acto fundador*, que consiste en situar dicha problemática en una realidad más original y fundamental: la tendencia del ser humano al mal. Realidad de la condición humana que aún sigue sin ser clarificada definitivamente por la reflexión filosófica; como afirma Kant, "... no existe para nosotros razón comprensible para saber de dónde el mal ... ha podido venir a nosotros" (19). Cuando la razón quiere saber sobre el mal cae en las tinieblas del no-saber (20).

---

(19) Kant, Emmanuel, *La Religión dentro de los límites de la simple razón*.

(20) Ricoeur, Paul, *El conflicto de las interpretaciones*. Ricoeur propone la necesidad de una mediación de la razón reflexivo-especulativa por la simbólica del mal como condición para que aquella pueda "vislumbrar" algo sobre el misterio del mal.

Nuestra propuesta es que la violencia echa raíces en la tendencia del ser humano al mal. En cuanto que la violencia se sitúa en esta dimensión hay, en la cuestión acerca de su origen, un *irreductible* que se resiste y hace fracasar a la reflexión. La violencia en su porqué último, es más profunda de lo que ve la conciencia o comprende la razón; ella no es un fenómeno humano que posea absoluta claridad lógica para ser comprendido. Se podría afirmar que la violencia es una "locura del sentido", en la cual el ser humano se pierde de vista a sí mismo.

Antes de continuar es conveniente hacer una breve precisión. Existe un mal físico, que está en la naturaleza y tiene su origen en una necesidad ciega; y un mal moral que está en el ser humano y tiene su origen en la libertad. (21). En cuanto que en el ser humano se da una unión entre naturaleza y libertad, es necesario disinguir el mal físico del mal moral para que nuestro juicio no se confunda. Cuando hablamos del mal como raíz de la violencia, hablamos del mal moral dado en la libertad humana. Es así, entonces, que la problemática del origen de la violencia nos deriva a la problemática del mal y ésta, a su vez, nos deriva a la problemática de la libertad (22). Por los pasos dados hasta aquí se podría afirmar, entonces, que el origen de la violencia se encuentra en la libertad humana.

Pero esto no es suficiente. La cuestión radica en preguntarse, ahora, cuáles son los motivos de la libertad. No es suficiente decir que el mal, la violencia, es una elección de la libertad. El problema está en por qué ella elige la violencia. Y ésta es la zona misteriosa de la condición humana. Algunos intentos de clarificación serían los siguientes:

Una posible respuesta indica que el mal empieza con la debilidad de la tolerancia ante la presión de la inclinación, es decir, como un desajuste interno del ser humano que "cede". Pero la respuesta sigue siendo defectuosa. La pregunta, en este caso, sería ¿por qué la debilidad?

- 
- (21) En la primera parte, fragmento XXI, de su Teodicea, Leibniz tipifica tres tipos de mal: el mal metafísico (la imperfección), el mal físico (el sufrimiento), el mal moral (el pecado). La visión del mal moral asociado a la libertad humana es lo que se llama la "visión ética del mal" Cfr. el libro ya citado de P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, además de, del mismo autor, *Finitud y Culpabilidad*.
- (22) Esta derivación al problema de la libertad nos plantea las siguientes preguntas: ¿se puede atribuir al ser humano una libertad absoluta?, ¿puede perderse la libertad a causa de la libertad?, ¿cuál es el poder de la libertad? Preguntas que, por otra parte, angustiaron a Dostoiewsky.

Otra propuesta sería que la raíz del mal y la violencia radicaría en la "voluntad egoísta". Es decir, cuando la voluntad no se deja limitar por nada, ni a nada se somete. Cuando deriva en pasión como un seguir siempre y sin condiciones las propias inclinaciones, lo que puede derivar en un aprovecharse de los demás tanto cuanto sea posible. La voluntad egoísta es aquella que se da a sí misma la preeminencia absoluta. Es en esta dación de la preeminencia absoluta en donde el mal y la violencia encontrarían su fuente. Y, sin embargo, la respuesta abre a otra pregunta: ¿de dónde procede esta tendencia a la preeminencia absoluta? La respuesta nos vuelve a dejar en la perplejidad.

A pesar de ello, esta proposición nos permite plantear una hipótesis: es esta voluntad egoísta la que creará las condiciones históricas para que se produzcan las formas de violencia de las cuales nos hablaba Fromm: una libertad que agrade, una libertad que no se deja agredir.

Una siguiente propuesta sería que la fuente de la violencia se encontraría en una consecuencia histórico-estructural de la voluntad egoísta: la desigual distribución de la riqueza. Existe una forma de desigualdad que podríamos denominar natural, cuyas expresiones se darían en el plano de la inteligencia, de la salud, de la constitución psicológica, de las aptitudes y habilidades en los seres humanos. Y existe otra forma de la desigualdad que podríamos llamar artificial, que es aquella que se da en el plano de las condiciones sociales de vida fruto de la desigual distribución de las riquezas (23). Es esta la que encuentra su fuente en la voluntad egoísta siendo ya, esta desigualdad, una forma de violencia. Aquella ante la cual surge la violencia vengativa.

En este contexto la pregunta brota naturalmente: ¿ante la constatación histórica de una falta de voluntad de cambio de esta desigualdad artificial es la violencia, como expresión de fuerza, el medio legítimamente humano para instaurar la igualdad? Mas aún, ¿no son las malas condiciones de vida, fruto de la desigualdad artificial, las que producen la desigualdad natural; las que alteran la salud física y psíquica, las que impiden el desarrollo de la inteligencia, las que impiden el desarrollo cultural y moral? ¿No estará la solución a las desigualdades, naturales y artificiales, en la renuncia que cada ser humano haga el supuesto derecho absoluto, fruto de la voluntad egoísta que cree tener sobre los demás?

---

(23) Huisman, Denis y Vergez André, *Nouveau court traité de philosophie*, Paris, Fernand Nathan, 1979.

Otro intento de dilucidación de esta problemática sería el de si no es posible afirmar que, en nuestra sociedad, los hechos de violencia los llevan a cabo, en buena parte, aquellos que intentan establecer su autoestima, defender la imagen de sí mismos y demostrar que ellos son también significativos? (24). La violencia sería una expresión de la impotencia. Ella se alimentará de la baja autoestimación y de la falta de seguridad en sí mismo del ser humano. La situación se hace trágica cuando pueblos enteros se ven colocados en una situación en la que se les hace imposible lograr significación. La explosión de violencia sería, así la única vía con que contarían para liberar una tensión insoportable y alcanzar una sensación de significación. Esta sería la violencia de los pueblos que sufren cualquier tipo de marginación: política, económica, social, racial, religiosa. Marginación, que es fruto estructural de la voluntad egoísta.

Esta voluntad de significación nos lleva a pensar en ella como el fundamento de la fuerza, como manifestación de poder, en el deseo de ser reconocido (25), en el deseo de evitar el desprecio y la ignorancia de la voluntad egoísta. En esta explosión de fuerza se trata de someter al otro para que me reconozca en una significación humana que él gratuitamente no me concede. Y esto se complica cuando el no-reconocimiento, la ignorancia y el desprecio se consolidan por la ley y se hacen pasar por el derecho y así se imponen a las conciencias. Y entonces, la percepción del problema se confunde: la violencia reactiva puede ser vengativa, la violencia vengativa puede ser reactiva y ambas pueden ser compensadoras.

No resulta difícil constatar como quienes hasta el momento, en nuestra historia nacional, y en la internacional, ocupaban la posición embrutecedora de "pueblos subordinados", se están asomando a la vida, anuncian su existencia y plantean sus reclamos.

---

(24) Sigo aquí las sugerencias de Rollo May en la obra citada.

(25) Si entendemos el poder desde su etimología latina "posse - ser capaz", el poder sería la capacidad de autorrealización y cumplimiento de las propias potencialidades. La voluntad de poder sería, en este caso, un aspecto fundamental del proceso vital en cuanto "capacidad para". Entonces no asociarla solamente a una actividad de aspecto destructivo. Ella adquiere ese rostro cuando las posibilidades de realización se ven bloqueadas por las condiciones estructurales de la sociedad humana creadas por la voluntad egoísta.

Como decíamos en el inicio de esta reflexión, la historia humana es, entre otras cosas, el registro de las manifestaciones violentas del hombre, de sus enfrentamientos por el poder. Pareciera que sólo es posible hacer valer el derecho a "ser" sólo por mediación del poder (violento), para hacer que el otro le devuelva a uno aquello de lo cual le despoja por el poder. En esta dialéctica histórica se trata de oponer al poder despojante de la voluntad egoísta el poder restaurador de la voluntad de ser. Para el ser humano que se respeta a sí mismo la violencia es siempre una posibilidad final. Pareciera ser que sigue siendo una salida final cuando una voluntad egoísta insoportable (cualquiera sea su rostro: político, económico, cultural, etc.), ejercida a la vez sobre el cuerpo y sobre el espíritu, le niega todas las otras salidas a aquel sobre el cual ejerce su preeminencia. La violencia se produce cuando una persona no puede vivir de manera normal su necesidad de ser.

La necesidad de afirmar el propio ser es inherente al ser humano. Se manifiesta en la vida como sentido de la dignidad, que significa una sensación de valor intrínseco que el otro me debe respetar y reconocer. En el ser humano, como nos sugiere Rollo May, naturaleza y ser no son idénticos. La autoconciencia es la fuente del ser. El "sí mismo" no se desarrolla de manera automática. El ser humano no se convierte en "sí mismo" sino en la medida en que puede saberlo, afirmarlo, hacerlo valer. El poder de la voluntad egoísta es violento en cuanto que es la irrupción arrogante en el territorio del otro, en su intimidad histórico-espiritual que impide a este "sí mismo" surgir, ella reestructura a un "sí mismo" en un "para otro", es decir, en un para ella y sus apetencias. Entendamos esto no sólo en el plano de la relación de dos personas, sino en el plano de la relación de grupos, clases sociales, naciones, continentes.

La violencia puede surgir, también, del intento de apoderarse del "status" del otro, de su poder, ya sea para protegerse a uno mismo o para aumentar el propio poder. Por lo general tendemos a rotular a un acto como violento cuando quienes lo realizan son aquellos que están exentos de poder, y a considerar que el mismo acto es bueno cuando quienes lo realizan tienen el poder. La pena de muerte ejecutada legalmente por el Estado sigue siendo tan violenta como la pena de muerte ejecutada por el terrorismo.

Podríamos decir que la violencia es una explosión de pasión reprimida. Cuando a un individuo, o a un pueblo, se le han negado durante un cierto tiempo lo que él considera sus derechos legítimos, cuando se encuentra continuamente abrumado por sentimientos de impotencia que minan su autoes-

tima, la violencia es el resultado final predecible: "la violencia es en buena medida un hecho físico que se da en un contexto psicológico" (26). La forma en que una persona interpreta y ve el mundo, hostil o amistoso, tiene importancia decisiva para su tendencia a la violencia. En muchos casos la violencia es el camino hacia la integridad, hacia la toma de conciencia de la propia dignidad.

Una alternativa diferente de acceso a la problemática del origen de la violencia sería la siguiente. En un nivel racional prácticamente todos rechazamos la muestra más exaltada de la violencia político-moral: la guerra. Pero, a pesar de ello, ella sigue estando presente en nuestro hoy histórico. Ni siquiera la descripción de las consecuencias horrorosas de la guerra (Hiroshima parece que no hubiera sucedido) a través de los medios de comunicación actúa sobre nuestra conciencia y voluntad como forma de disuasión. Más bien, como diría William James: "... la demostración de la irracionalidad y el horror de la guerra no tiene efecto alguno ... los horrores constituyen su fascinación ..." (27).

¿Cuál es esta fascinación que tiene para la humanidad esta forma fundamental de la violencia, a la cual podemos añadir el terrorismo? Nuevamente viene en nuestra ayuda Eric Fromm. En la guerra, tanto en la llamada convencional como en la llamada no-convencional, se abdicar de la propia conciencia en favor del grupo. La guerra carcome la responsabilidad individual y la autonomía de conciencia y, así, el individuo se libera de la carga de la propia libertad. El "yo" se desliza hacia un "nosotros". El individuo vive en la guerra un sentido de camaradería y de significación que no le es posible en la vida cotidiana "normal". Se desea la guerra para alcanzar la vivencia de "ser alguien". De allí que el que cumple un rol insignificante (podemos añadir) esté psicológicamente apto para la guerra: de no ser nadie para nadie pasa a ser alguien para alguien.

En ella también se da la posibilidad de escapar del "aburrimiento". La guerra hace al ser humano "sentirse vivo". Las épocas de paz ponen al desnudo el vacío existencial que hay en nosotros y que la guerra permite mantener encubierto (28). El aburrimiento es consecuencia de los desarrollos tecnológi-

---

(26) May, Rollo, *op. cit.*

(27) James, William, *The Moral equivalent of War*, en *Pragmatism and Other Essays*, New York, Washington Square Press, 1963.

(28) Gary, J. Glenn, *The Warriors*, New York, Harper & Row, 1967.

cos de la civilización. La vida, en este contexto, ha dejado de ser riesgo y desafío.

Entonces, en tanto que al ser humano, de una u otra forma, la sean negadas las posibilidades de experiencias significativas, seguiremos teniendo estallidos de violencia. "... todo el mundo necesita de algún sentido de significación; y si no podemos conseguir que tal sentido sea posible, o por lo menos probable, en nuestra convivencia humana de una manera constructiva, pues será obtenido de una manera destructiva . . ." (29). La guerra es una de esas maneras. La tendencia a la violencia no ha llegado a ser disimulada por siglos de barniz civilizador (30).

Una breve distinción, en este momento de la reflexión entre el rebelde y el revolucionario. El revolucionario busca un cambio político externo, el derrocamiento o renuncia de un gobierno para sustituirlo por otro. El rebelde es el que rompe con la costumbre o tradición establecida, busca un cambio interno, de actitudes. El revolucionario busca el poder, el rebelde no necesariamente (31). Según May, la función del rebelde es necesaria como elemento vital de la cultura, como la raíz misma de la civilización. Su función consiste en sacudir las costumbres establecidas y el orden rígido de la civilización.

En la motivación última de la rebeldía se encuentra la voluntad de asumir responsabilidades por la propia vida y la de los semejantes. El rebelde insiste en que se respete su identidad; lucha por preservar su integridad, intelectual o espiritual, contra las tendencias supresivas de la sociedad. Se pone en contra del grupo que para él representa conformismo, adaptación, muerte de la propia originalidad (32). De allí que la venganza personal, el sentimiento de rechazo, el orgullo herido no producen el auténtico rebelde. Sí lo produce su deseo de querer mejorar la comunidad humana. No hay nada más hermosa-mente humano que la rebeldía ante una situación que consideramos injusta. La capacidad para luchar contra ella es una de las características distintivas del ser humano. El rebelde es un ser que busca la vida y no la muerte.

---

(29) May, Rollo, *op. cit.*

(30) Marcuse, Herbert, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

(31) Camus, Albert, *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1953.

(32) Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand un Ergebung*, Munchen, Chr. Kaiser Verlag, 1951 (hay traducción castellana: *Resistencia y Sumisión*, Ariel, 1969).

Otra pregunta en este aspecto problemático sería: ¿es culpable la TV de la violencia? Diría que sí y no. Sí, en cuanto que estimulan, por su lenguaje, a pensar violentamente, "aclimatan" a la gente a la violencia. Y no, en cuanto que hubo violencia antes de la TV, y la seguirá habiendo en caso de que desaparezca.

Hemos dado un recorrido por propuestas que intentan sorprender a la libertad humana en sus motivos para la violencia. En la multiplicación de las respuestas encontramos el límite para una respuesta racional definitiva. El problema, es decir, la realidad de la violencia se nos escapa de las manos, de la razón reflexiva. Pueden ser todas las causas y puede no ser ninguna. Quizás un último recurso a Fromm contribuya para dar alguna luz sobre el problema. Es una mirada sobre el misterio del corazón humano.

Según Fromm, "... el corazón es potencia para el bien y para el mal, es potencia de biofilia, síndrome de crecimiento, y potencia de necrofilia, síndrome de decadencia..." (33). Es decir, lo que es connatural al hombre no es la tendencia al mal y la violencia, lo que es connatural al hombre es la tendencia al bien y al mal. Es igualmente de misterioso porque la libertad humana elige el bien o elige el mal. Sin embargo, es más habitual la tendencia al mal que al bien, de allí que aquello que le causaba admiración a Jean Rostand no fuera la maldad en el mundo, sino la bondad. Pero sigamos la reflexión de Fromm.

No hay distinción más fundamental entre los seres humanos, psicológica y moralmente, que la que existe entre los que aman la muerte y los que aman la vida. Ambas constituyen una orientación existencial fundamental, un modo de ser.

Es característica del que ama la muerte (tendencia al mal) su actitud hacia la fuerza, y toda fuerza rebasa, en último análisis, en el poder para matar, que no sólo se ejemplifica en el hecho de una muerte física sino, por ejemplo también, en privar de su libertad a alguien, en humillarla, en despojarla de sus bienes; la mayor hazaña no es dar vida, sino destruirla.

Es característica del que ama la vida (tendencia al bien) la tendencia a vivir que es, en el fondo, una cualidad inherente a toda materia viva (34). Pre-

---

(33) Fromm, Eric, *op. cit.*

(34) Spinoza, *Ética*, III, prop. VI.

fiere construir a destruir. Tiene su propio principio del bien y del mal: bueno es todo lo que sirve a la vida, malo es todo lo que sirve a la muerte. Es un ser humano que se orienta rápidamente hacia la vida y procura hacer el bien (lo cual presupone la renuncia a la voluntad egoísta). Esta característica es la que está a la base de todos los humanismos y cuya realización superaría a la violencia como aporía de todo el humanismo.

Es connatural al ser humano esta dualidad. Se podría incluso afirmar que la orientación fundamental por la vida constituye la potencialidad primaria del ser humano, mientras que la orientación fundamental por la muerte constituye una potencialidad secundaria (35). El desarrollo de una sola depende de las circunstancias de vida (pero las circunstancias de vida, a su vez, son consecuencia del desarrollo de una sola, el mal genera mal y el bien genera bien). Y ¿cuáles son las circunstancias que hacen que se desarrolle una de ellas?, no hay una respuesta plena a tal pregunta. Líneas arriba esbozamos las posibles circunstancias condicionantes del desarrollo de la potencia del mal.

Sin embargo, con Fromm, podemos adelantar algunas proposiciones para evitar el desarrollo de la potencia del mal (de violencia): evitar que el ser humano tenga que emplear la mayor parte de su energía en la defensa de su vida para no morir de hambre; el que una clase social explote a otra y que le imponga condiciones que no le permitan el despliegue de una vida digna; el que una clase social le impida a otra el participar en la misma experiencia básica de vivir; evitar que el ser humano vea a otro ser humano como medio para el logro de sus intereses y no como un fin; el evitar toda coacción a una libertad para crear y construir. Como se ve, todas ellas implican ya la realización de una voluntad de mal, la realización de la voluntad egoísta; ¿por qué hay que evitarlas? Porque ya están allí. De alguna u otra forma todos somos corresponsables de la violencia. ¿Podemos llamarnos buenos si al menos con nuestro silencio toleramos todas estas injusticias?

El amor a la vida sólo puede desarrollarse en una sociedad en la que haya seguridad, en el sentido de que no estén amenazadas las condiciones materiales básicas para una vida digna (por lo general no hay voluntad de vida en la pobreza); justicia, en el sentido de que nadie pueda ser un medio para los propósitos de otro; libertad, en el sentido de que todo ser humano tenga la posi-

---

(35) Fromm, Eric, *Ética y Psicoanálisis*, México, F.C.E., 1963.

bilidad de ser un miembro activo y responsable de la sociedad. Lamentablemente, en nuestra sociedad están presentes más las realidades que se tienen que evitar que las que tiene que haber. En ellas, radica la causa de la tendencia del hombre al mal y a la violencia.

Al final de este tanteo reflexivo podemos formular la pregunta nuevamente: ¿es el ser humano fundamentalmente malo y corrompido, o es fundamentalmente bueno y perfectible? La respuesta es decisiva. Si estamos convencidos, cosa que personalmente no proponemos, de que la naturaleza humana es intrínsecamente propicia a destruir, que está arraigada en ella la necesidad de usar la fuerza y la violencia, nuestra resistencia a la brutalización creciente será cada vez más débil, aceptaremos toda violencia (guerras, terrorismo) como consecuencia inevitable de la capacidad destructora del ser humano.

Pero si aceptamos que toda forma de violencia político-moral es consecuencia de las razones ya mencionadas (fundamentadas en la voluntad egoísta) además de la decisión de desencadenarlas de líderes políticos, de militares, de negociantes, para adquirir territorios, recursos naturales, ventajas comerciales, o bien, para la defensa contra amenazas reales o supuestas a la seguridad de un país por otra potencia, o bien para reforzar un prestigio y gloria personales, entonces es posible pensar en una superación de la violencia.

### 3. EL ASPECTO PROBLEMATICO DE LA SUPERACION

Existe la creencia de que la violencia puede ser controlada, manejada, según el método de contar con más policías o soldados. Sin embargo, la acentuación de la autoridad, del orden, puede ser destructiva para la autoestimación y el respeto por sí misma de una persona; más aún, ella puede contribuir a la violencia en la medida en que participa de ella. En cambio, la no violencia "... Es una manera de desarmar al oponente ... (de) dejar (r) al desnudo sus defensas. ... y al mismo tiempo operar (r) sobre su conciencia." (36).

La no-violencia como reacción a la violencia ejerce un *poder psicológico o espiritual* a veces más efectivo que el *poder político o militar*. Y la fuente de este poder es la inocencia auténtica del no violento. Cuando ella es auténtica tiene una dimensión religiosa.

(36) Luther King, citado por Kenneth Clark en *Dark Ghetto*, New York, Harper & Row, 1965.

Por otro lado, nadie puede hoy, sin renunciar a su propia conciencia, marginarse moralmente y proclamar que no tiene nada que ver con los hechos violentos de la violencia político-moral. Esta toma de conciencia de nuestra propia corresponsabilidad es posible que nos lleve a una reagudización de nuestra sensibilidad ética, base de una integración humana. Debemos examinarnos en nuestra vida cotidiana y preguntarnos si todos y cada uno de nosotros no somos corresponsables en una voluntad egoísta y de las consecuencias que le hemos señalado como posibles causas del origen de la violencia. El sentirnos inocentes es una forma de evadir la responsabilidad. La responsabilidad no debe ser delegable en otro. Debemos asumir honestamente, sin enmascaramientos, los efectos de nuestras propias decisiones. Debemos de vivir como seres humanos conscientes dentro de la solidaridad de la especie humana en el bien y en el mal. En la corresponsabilidad asumida podremos encontrar la fuente de una ética solidaria para superar la ética de la voluntad egoísta que deriva en la violencia.

Es un enorme enriquecimiento para un ser humano el darse cuenta de que, como todos los demás seres humanos, él tiene su aspecto negativo; en ello asienta la experiencia de que en la vida se mezclan el bien y el mal, de que, como nos dice Fromm, no hay cosa tal como el puro bien, y de que si el mal no existiera como posibilidad, tampoco existiría el bien. La vida humana consiste en la realización del bien no aparte del mal sino a pesar de él (37). El hecho de que el bien y el mal se hallen presentes en todos y cada uno de nosotros le veda a cada uno, tanto como individuo como Nación o como partido político o como ideología, toda arrogancia moral. Nadie puede insistir en su supremacía moral. De tal actitud y sentimiento es de donde brota la capacidad de perdón a los enemigos (38).

Debemos encontrar las maneras de compartir y distribuir el poder de modo tal que cada persona, cualquiera que sea el lugar que ocupe en nuestra sociedad, pueda tener la sensación de que ella significa algo para los demás, pues "... el poder es el derecho de nacimiento de todo ser humano, es la fuente de su autoestima y la raíz de su convicción de ser interpersonalmente significativo ... " (39).

---

(37) Theobald, Robert, *Dialogue on Violence*, New York, Bobbs-Merrill, 1968.

(38) Bronowski, *The Face of Violence*, Cleveland, World, 1967.

(39) May, Rollo, *op. cit.*

Debemos tomar conciencia de que toda comunidad humana es un "que-hacer" (40). De que su configuración no brota espontáneamente. Ella puede configurarse a base de sentimientos de solidaridad o a base de intereses encontrados, de armonía o de conflicto. Todos contribuimos de una u otra manera a la configuración de la comunidad. Lo que nos falta es una auténtica *simpatía* por los otros, es decir, la realidad del amor (41):

La fuerza del amor radical, como salida total de sí al otro, reúne en comunidad, tiende a concretarse en un "reconocimiento" del otro, en un "descubrir" la persona, su valor y dignidad. El amor hace justicia, crea derecho por medio de la aceptación. Como nos dice Pannenberg: "... el amor institucionaliza el reconocimiento...". Mas aún, se podría afirmar que el amor es la fuerza motriz de la historia del derecho positivo. La voluntad egoísta, con sus múltiples rostros, hace saltar el marco comunitario por la violación del derecho de los demás, por el abuso de la comunidad en favor de los propios fines.

Se trata de hacer prevalecer intereses ecuménicos por sobre intereses nacionales, de clase o individuales, el bien común por sobre el bien particular (42). De allí que el derecho positivo pueda ser comprendido como un mecanismo de defensa de la sociedad contra la voluntad egoísta. El derecho surge, como indica Pannenberg, para defender lo universal, para evitar la desintegración de la comunidad por el egoísmo particularizante.

Pero el derecho no será por sí solo capaz de mantener una comunidad integrada si en ésta ha desaparecido el amor como un querer el bien del otro. Una sociedad no puede existir sino gracias a que en ella nacen hombres suficientes que sean capaces de ir más allá de sí mismos por la fuerza del amor y ponerse al servicio de los demás hombres y del bien. Sólo esta salida radical de sí mismo hacia el otro (unida a la conciencia de corresponsabilidad y a la actitud de la no-violencia) será la condición de posibilidad de una superación de la violencia (y de las fuentes de ella surgidas por la voluntad egoísta), sin esta actitud radical la superación será una utopía.

---

(40) Pannenberg, Wolfhart, *El hombre como problema*, Barcelona, Herder, 1976.

(41) Camozzi, Rolando, *Aproximaciones al Amor*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1980. En especial el cap. I: "Aproximación fenomenológica".

(42) Cfr. las reflexiones de Aristóteles en su *Ética a Nicómano*, en especial el libro V, o tratado de la virtud de la justicia.

Un último planteamiento. Violencia y comunicación se excluyen. No se puede hablar con alguien en tanto uno lo sienta como enemigo, y cuando se puede hablar con él deja de serlo. No podríamos comunicarnos si, previamente, no valoramos al otro. Uno tiene que sentir interés por el otro para que encuentre que vale la pena oírlo. La comunicación nos conduce a la comunidad, al entendimiento, la intimidad y la valoración recíproca.

De allí la relación entre comunicación y compasión. La compasión implica comprensión desde el conocimiento, un sentirnos vinculados, la convicción de que nada humano, nada del otro, me debe ser ajeno. La compasión ocupa la posición opuesta a la violencia y el sentirla por nuestros enemigos es una posibilidad humana (el precepto evangélico de "ama a tus enemigos" es una "imposibilidad posible").

La comunicación hace a la comunidad, y la comunidad es la posibilidad de que los seres humanos vivan juntos. La comunicación supera el impulso a la violencia y vincula entre sí a las personas. Cuando las posibilidades de comunicación se desbaratan se produce la violencia.

(40) Pannenberg, Wolfhart, *El nombre como problema*, Barcelona, Herder, 1976.

(41) Camozzi, Roberto, *Approvazioni e Amori, Salmanna, Edizioni Salmanna, 1980*. En especial el cap. I: "Approvazioni (onomatopie)".

(42) Cfr. las reflexiones de Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, en especial el libro V, o estado de la virtud de la justicia.

## BIBLIOGRAFIA

ARENDT, Hannah. *On Violence*. New York, Harcourt, 1969.

BRONOWSKI, Jacob. *The Face of Violence*. Clevelan, World, 1967.

LAPLANTINE François. *El filósofo y la violencia*. Madrid, Edaf, 1977.

FROMM, Eric. *The Heart of Man*. New York, Harper & Row, 1966.

MAY, Rollo, *Fuentes de la violencia*. Buenos Aires, Emecé, 1974.

PANNENBERG, Wolfhart, *El hombre como problema*, Barcelona, Herder, 1976.

RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*. Paris, Editions du Seuil, 1969.

——— *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1969.

THEOBALD, Robert. *Dialogue on Violence*. New York, Books-Merrill, 1968.

TILLICH, Paul. *Love, Power and Justice*. New York, Oxford University Press, 1960.



Jeffrey Klaiber, S.J., especifica la existencia durante la Colonia de una sociedad corporativa con sus características de autoritarismo y paternalismo y que heredó el fin de los siglos XIX y XX. El autor advierte cómo ese tipo de sociedad resultaba no solamente un campo abonado para el desarrollo de tensiones sino que también dificultó la formación de una identidad o proyección nacional, por encima de los intereses e identificaciones de grupo.

El ensayo de Alberto Flores-Galindo nos coloca en el terreno de la historia más reciente y este carácter seguramente lo hará más controversial. El itinerario biográfico intelectual de José María Arguedas se sufre para precisar el desencuentro entre el mundo andino y occidental que desde el siglo XVI no ha sido superado. En ese plano de escisión, ruptura y transformaciones (forzadas o frustradas) del Perú contemporáneo, ubica el nacimiento y desarrollo de Sendero Luminoso tratando de encontrar una explicación (aunque seguramente equivocada a juicio del autor) "más allá de una versión coyuntural y aporreada, es decir, por encima de la aporía o la paradoja".

### LA HISTORIA

Siendo crisis de valores y violencia, fenómenos de tan dolorosa actualidad en el Perú, puede parecer que una visión histórica de los mismos, en la medida que signifique proyectarse demasiado hacia atrás en el pasado, pierda su función explicativa acerca de los acontecimientos y equivocadamente se considere que el valor de este tipo de análisis, sea más bien de utilidad académica, ejercicio de erudición de los especialistas.

Aunque es cierto que un análisis histórico sobre la violencia y crisis de valores en nuestra patria puede justificarse perfectamente acudiendo a la socorrida noción de que "la historia es maestra de vida", apuntando así al beneficio de aprender del pasado a fin de acertar y evitar equívocos en el presente, lo más importante de los ensayos históricos que forman parte de este volumen es la invitación a una reflexión sobre tan cruciales problemas a partir del intento de escudriñar en las raíces y el significado de violencia y crisis, desde el periodo prehispánico hasta nuestros días, vistas no solamente en su manifestación exterior sino por el contrario, en sus respectivos contextos.

Liliana Regalado de Hurtado lo hace en términos etnohistóricos, llamando la atención acerca del sentido y connotaciones de violencia y crisis en el pensamiento de la población indígena en las realidades históricas del Tawantinsuyu e instalación del régimen colonial. Lo que se proyecta del estudio que emprende, es la vivencia andina de un cataclismo cósmico, de un mundo

dolorosamente transformado.

Jeffrey Klaiber, S.J., especifica la existencia durante la Colonia de una sociedad corporativa con sus características de autoritarismo y paternalismo y que heredó el Perú de los siglos XIX y XX. El autor advierte cómo ese tipo de sociedad resultaba no solamente un campo abonado para el desarrollo de tensiones sino que también dificultó la formación de una identidad o proyecto nacional, por encima de los intereses e identificaciones de grupo.

El ensayo de Alberto Flores-Galindo nos coloca en el terreno de la historia más reciente y este carácter seguramente lo hará más controversial. El itinerario biográfico-intelectual de José María Arguedas le sirve para precisar el desencuentro entre el mundo andino y occidental que desde el siglo XVI no ha sido superado. En ese plano de escisión, búsqueda y transformaciones (forzadas o frustradas) del Perú contemporáneo, ubica el nacimiento y desarrollo de Sendero Luminoso tratando de encontrar una explicación (no necesariamente equivalente a justificación) al "senderismo", más allá de una visión coyuntural y apasionada, es decir, por encima de la apología o la condena.

Siendo crisis de valores y violencia, fenómenos de tan dolorosa actualidad en el Perú, puede parecer que una visión histórica de los mismos, en la medida que significa proyectarse demasiado hacia atrás en el pasado, pierda su función explicativa acerca de los acontecimientos y equivocadamente se considere que el valor de este tipo de análisis, sea más bien de utilidad académica, ejercicio de erudición de los especialistas.

Aunque es cierto que un análisis histórico sobre la violencia y crisis de valores en nuestra patria puede justificarse perfectamente acudiendo a la conocida noción de que "la historia es nuestra casa de vida", apuntando así al beneficio de aprender del pasado a fin de actuar y evitar equivocaciones en el presente, lo más importante de los ensayos históricos que forman parte de este volumen es la invitación a una reflexión sobre tan cruciales problemas a partir del intento de escudriñar en las raíces y el significado de violencia y crisis, desde el período prehispánico hasta nuestros días, vistas no solamente en su manifestación exterior sino por el contrario, en sus respectivos contextos.

Liliana Regalado de Hurtado lo hace en términos etnohistóricos, llamando la atención acerca del sentido y connotaciones de violencia y crisis en el pensamiento de la población indígena en las realidades históricas del Tahuantinsuyu e instauración del régimen colonial. Lo que se proyecta del estudio que emprende, es la vivencia andina de un catolicismo cósmico, de un mundo

## CAPITULO IV

**APROXIMACION HISTORICA A LA CRISIS DE VALORES Y LA VIOLENCIA DURANTE EL SIGLO XVI**

de manera bastante permanente se produjeran en el seno de sus sociedades y que incluso hicieron fluctuar constantemente a sus organizaciones políticas y sociales. *Liliana Regalado de Hurtado*

ante mercados, estados panandinos y organizaciones locales.

Creante el modo de pensar andino de un sentido escatológico, la convicción de una permanente renovación del cosmos permitió que todo cambio en su sociedad resultara inscrito en un orden anterior que no solamente conservaba los elementos arquetípicos que sustentaban al presente, sino que el pasado resultaba una inminencia; de tal manera que el ordenamiento y mantenimiento del cosmos eran resultado de la búsqueda obligada de un equilibrio entre caos y cosmos, presente y pasado.

La invasión y colonización española si bien introdujo nuevos criterios en el pensamiento andino, no alteró de manera radical su cosmovisión y es posible suponer que fueron justamente las categorías cíclicas las que facilitaron a los pobladores del Tawantinsuyu asimilar su situación colonial. Lo cual en ningún caso deberá entenderse como sinónimo de pasivo sometimiento; todo lo contrario, la noción de que se atravesaba una verdadera crisis cósmica es lo que está detrás de la acción armada, la resistencia pasiva y la captación de los elementos de la cultura española.



Dado su carácter cíclico, el pensamiento andino parece haber asumido de manera bastante satisfactoria las transformaciones que permanentemente se produjeron en el seno de sus sociedades y que inclusive hicieron fluctuar constantemente a sus organizaciones políticas y sociales entre dos polos bastante marcados: estados panandinos y organizaciones locales.

Carente el modo de pensar andino de un sentido escatológico, la convicción de una permanente renovación del cosmos permitió que todo cambio en su sociedad resultara inscrito en un orden anterior que no solamente contenía los elementos arquetípicos que sustentaban al presente, sino que el pasado resultaba una inminencia; de tal manera que el ordenamiento y mantenimiento del cosmos eran resultado de la búsqueda obligada de un equilibrio entre caos y cosmos, presente y pasado.

La invasión y colonización española si bien introdujo nuevos criterios en el pensamiento andino, no alteró de manera radical su cosmovisión y es posible suponer que fueron justamente las categorías cíclicas las que facilitaron a los pobladores del Tawantinsuyu asimilar su situación colonial. Lo cual en ningún caso deberá entenderse como sinónimo de pasivo sometimiento, todo lo contrario, la noción de que se atravesaba una verdadera crisis cósmica es lo que está detrás de la acción armada, la resistencia pasiva y la *captura* de los elementos de la cultura española.

## 1. LOS ANTECEDENTES

Toda crisis cósmica involucra situaciones de violencia y la depreciación o el reemplazo de ciertos valores; por eso al referirnos a la historia de la sociedad andina en la época inmediatamente anterior a la invasión española, debemos preguntarnos hasta dónde, la formación y vigencia del Tawantinsuyu, es decir el desarrollo de su dominio en los Andes, lo mismo que la complejización de su organización, significaron crisis de valores y violencia reales; con su contrapartida en el plano ideológico.

Estudiar crisis y violencia dentro del discurso mitológico andino arrojará luces acerca de la manera en que ambos fenómenos fueron caracterizados en el pensamiento andino prehispánico, además de ofrecer una perspectiva diferente para el análisis de la vinculación entre violencia y crisis de valores en el seno de las poblaciones que se hallaron gobernadas por los incas. Pero también es preciso establecer las más sustantivas diferencias entre la violencia y la crisis de valores en el mundo prehispánico y las que tuvieron lugar en la sociedad andina colonial.

Como resulta obvio, el coloniaje no inaugura estos fenómenos en los Andes, en cambio sí les otorga un sentido y alcances diferentes, aún cuando exista un discurso típicamente andino que intente traducirlo a las categorías de su particular cosmovisión.

Conviene también precisar que el establecimiento del dominio incaico no puede ser entendido sólo como el resultado de sus conquistas militares. Es sabido que las estructuras del aparato estatal montado por los incas, respondieron a patrones tradicionales andinos, es decir que resultaron modificaciones superpuestas a las organizaciones étnicas. Al alterar la estructura de los gobiernos locales y a través de formas múltiples de acuerdos o asociaciones con los curacas, los incas asentaron su dominio, cosa que de seguro se consiguió sin prescindencia de la amenaza o la violencia efectiva (1).

---

(1) Sobre este punto puede consultarse Pease, Franklin *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1978; Murra, John V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1975; Regalado de Hurtado, Liliana "Mitmaqkuna, poder y tecnología en los Andes" en: *Historia y Cultura* N° 17. Museo Nacional de Historia. Lima, 1984.

Los conflictos y sus consecuencias se produjeron seguramente en distinto grado lo mismo que a diferente nivel de las relaciones étnicas, interétnicas, Estado-etnías, como también al interior de la propia elite incaica.

La relación entre curacas y organizaciones locales con los incas, si bien admitieron formas variadas, involucraron a su vez acuerdos y oposiciones. Porcentajes crecientes de mano de obra (yana, aqlla y mitmaq), adscrita de forma directa a los gobernantes cusqueños y convertida en población con características de desarraigo y marginalidad, debido a la merma o ruptura radical de sus relaciones de parentesco (2), debió por ejemplo ocasionar fricciones de los grupos étnicos con el Estado.

Las consecuencias de esta política tienen que ver con el equilibrio de la autoridad curacal, distribución de tierras o la generación de excedentes. Todo esto remite a la idea de que las relaciones Estado-curacas tampoco fueron permanentes. Es decir que cabe la posibilidad de variaciones y así lo que en un momento pudo haber sido acuerdo o alianza en otro se tornase en disensión y tensiones.

Las crónicas dieron con frecuencia la idea de un todopoderoso y avasallador Estado incaico; las visitas y otros documentos producidos por la administración colonial y referidos a las áreas no cusqueñas, contrapusieron la imagen de un Estado más bien débil, sostenido por un precario equilibrio que su acuerdo con los curacas y el funcionamiento de la redistribución (acumulación-entrega de excedentes) le proporcionaban. En lo que al desenvolvimiento de la economía, el poder o el parentesco se refiere, hay que tomar en consideración que la redistribución era el elemento que daba elasticidad al sistema, es decir al funcionamiento y organización del Estado.

De otro lado, una religión con permeabilidad en la constitución de su panteón que permitía la convivencia de las divinidades locales con la solar cusqueña y una ideología que definía y explicaba la dominación incaica, completaban la sustentación del propio Tawantinsuyu.

Todo esto, no es sin embargo suficiente para admitir la idea de un Estado inca todopoderoso. La velocidad de la ruptura del aparato estatal y el rápido confinamiento de los restos de la elite incaica en Vilcabamba durante la

---

(2) Ver al respecto Murra, John V. *Op. cit.* 1975 y *La organización económica del Estado Inca*. Siglo XXI, México, 1977.

conquista, lo mismo que su escisión frente a los españoles, diluye la imagen de un Estado fuerte, en el sentido de poder controlar y regular todo al interior del Tawantinsuyu, como también resistir las consecuencias de un evento tan dramático y significativo como el de la invasión española.

## 2. LA VIOLENCIA REAL Y MITOLOGICA

Debemos reafirmar en primer lugar lo señalado en párrafos anteriores, en el sentido de que la organización estatal, en la medida que significó alteraciones de diferente gradación de las estructuras étnicas, produjo violencia, puesto que autoridad, control de excedentes y mano de obra, así como el manejo de la tecnología y control de los diferentes micro-climas, fueron objetivos que al ser perseguidos por las sociales andinas, originaron frecuentes tensiones.

Idea tradicional, a partir de una idealización del pasado prehispánico, fue que los incas expandieron su dominio respetando el orden y las culturas locales, lo que tiene por cierto un sentido distinto al hecho real de que la organización del Estado se hizo sobre la base de los patrones y estructuras tradicionales andinas. También se ha insinuado cierto sentido de sintetización en el carácter de la cultura inca. De hecho, la existencia de una cultura andina y el desarrollo de sus sociedades con las connotaciones de una autonomía original, impuesta por una geografía que hasta la conquista determinó la desvinculación de los Andes con el viejo mundo, dan a la crisis de valores vividas antes de la conquista, un carácter radicalmente diferente al de la desestructuración que el encuentro con Occidente y la colonización, produjeron.

La tradición oral andina nos refiere de continuo a una sociedad prehispánica, en la que existiría una idea cabal acerca de oposiciones permanentes y con un sentido ritual, que a través de los discursos míticos reflejan a la realidad social y remiten por tanto a rivalidades y violencia al interior de la elite incaica, de las unidades étnicas y entre regiones; como sabemos perfectamente documentables, históricamente hablando. En el plano ideológico la violencia, la muerte y la destrucción, son acciones que sirven para alcanzar un nuevo orden, para efectivizar "creaciones".

La muerte como situación previa al nacimiento, la destrucción como requisito para la reconstrucción del cosmos, tienen el sentido que les dan las categorías míticas, que no hacen sino repetir los ciclos de la naturaleza. En este orden, lo que parece quedar resaltada es la vida y no la destrucción.

Las nociones de oposición, el equilibrio logrado a través del juego entre contrarios que se complementan a la vez, forman parte tanto de una lógica del pensamiento andino cuanto de su cosmovisión (3).

En los argumentos mitológicos la violencia aparece abajo diferentes modalidades y en distintos grados. Si nos atenemos a los objetivos que en los discursos míticos persiguen héroes y divinidades, las causas de la violencia serán generalmente de dos tipos:

1. *Reparadoras*: Orientadas a la necesidad de renovar o recomponer el cosmos, un orden del mundo perdido o deteriorado.
2. *Compensatorias*: Dirigidas a remediar u ofrecer un paliativo al mal que la violencia divina ocasionó a los hombres. En este caso la razón inmediata y a la vez consecuencia de la violencia es el inicio de una nueva creación, lo mismo que de una relación estrecha entre el hombre y la divinidad (4).

Un ejemplo de violencia de origen y sentido compensatorio, lo tenemos en la tradición oral que en el siglo XVII recogió Calancha (5). En el relato se indica cómo el dios Pachacámac rivalizando con su padre el dios Sol, mata y despedaza a un hermano suyo. Con parte de los despojos, Pachacámac crea los alimentos que en adelante servirán de sustento a la madre del desaparecido. El Sol por su parte le restituirá el hijo recreándolo de algunos pedazos de la víctima; con lo cual se completa el nuevo orden cósmico ya que así existen hombres y alimentos. La mujer, agraviada inicialmente por causa de la violencia y rivalidad divinas, termina en deuda y estrecha relación con los dioses.

---

(3) Pueden consultarse entre otros Ortiz Rescaniere, A. *El dualismo religioso en el antiguo Perú*. Historia del Perú. Tm. III. Editorial Juan Mejía Baca, Lima, 1980. Rostworowski de Diez Canseco, María *Estructuras andinas de poder. Ideología religiosa y política*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1983.

(4) En la Mesa Redonda "Violencia y Crisis de Valores en el Perú. Siglo XVI" efectuada el 5/6/86 en la Pontificia Universidad Católica del Perú, la autora propuso parcialmente el tema que ahora desarrolla.

(5) Calancha, Fray Antonio de la *Corónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares de esta Monarquía...* Barcelona 1638, Libro II, XIX: 412-414, publicado también en Pease, F. (editor) *El pensamiento mítico Campodónico* editorial Mosca Azul. Lima, 1982 p. 77-82. Sin embargo, hemos preferido consignar al final en un apéndice, el mito en cuestión.

La violencia de objetivo reparador, aparece en el mismo relato cuando más adelante el dios Pachacámac mata a la mujer, entonces vieja (representación de un cosmos en proceso de descomposición, de un orden ya caduco de la sociedad), pero luego de eliminarla entierra sus restos (cabellos y huesos) y crea una nueva generación de hombres, estableciendo entre ellos una organización social (estratificación), lo mismo que implantando la autoridad (curacas).

Así pues, la eliminación de la generación anterior representada por la muerte de la mujer, no resulta tan radical. Al ser enterrados sus restos, el ciclo previo ocupará en el mundo de abajo, la posición de lo opuesto, el espacio de los antepasados, complemento a la vez del nuevo cosmos. El nuevo orden es una reparación del cosmos deteriorado e inclusive su perfeccionamiento.

Hay que recordar que los mitos en las sociedades arcaicas o tradicionales, como es el caso de la andina prehispánica, son los que en última instancia ordenan el sentido de las acciones humanas. En el relato que hemos estado considerando, las acciones violentas, inclusive la muerte que sería su máxima expresión, van a adquirir el carácter de sacrificio. (6)

Como se ha visto en los ejemplos anteriores, actos violentos con sentido sacrificial y en una dimensión de relación entablada entre los hombres y las divinidades, tendrán el valor de convertirse en explicaciones sobre el origen de cuestiones de suyo fundamentales para la sociedad en general y para los hombres en particular; como por ejemplo la aparición de una agricultura avanzada. Representan como ya también se señaló, no solamente una renovación de la naturaleza como afirmación de la vida, sino también la imagen de una naturaleza controlada por el hombre, a partir de la entrega primordial de alimentos.

Las iras, celos y rivalidades divinas como motivos de sus actos violentos, simbolizan en los mitos una ruptura del orden que por cierto incluye la pérdida de una armónica relación de los hombres con las divinidades. La violencia no se explica por eso en sí misma, tiene que ver con una noción de caos, por tanto se constituye en su representación pero también en el inicio de actos compensatorios y reparadores a fin de constituir un orden renovado, un cosmos nuevo. Acciones que también establecen o reinician el vínculo de los

---

(6) Véase por ejemplo Eliade, Mircea. *Historia de las ideas y de las Creencias religiosas* Tm. I, Caps. II y X. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1978.

hombres con sus dioses.

En ningún caso la violencia mítica, con el sentido que se le acaba de señalar, debe llevar a la consideración de que la sociedad andina prehispánica careció de nociones acerca del bien y del mal o que tuvo un desprecio por la vida o la integridad humanas. Al respecto, debe tomarse en cuenta que las nociones de cosmos y caos suponen en primer lugar una clara distinción entre orden y desorden, en la que el cosmos se configura como un tiempo ejemplar (arquetípico) de sociedad, en contraposición a la etapa de caos que representa una inversión del mundo, su descomposición, con una evidente carga negativa que determinará que se caracterice a la sociedad como una realidad pasiva de ser transformada. De otro lado, si bien la muerte y la violencia aparecen en los discursos míticos, es sabido que los rituales se celebraban acudiendo con bastante frecuencia a elementos supletorios que reemplazaban a las víctimas humanas. Ello por cierto no significa una negación de que tales sacrificios se realizaran (7), pero la organización social y económica andina que aparece armada en función de las relaciones de parentesco y el manejo de energía humana, inclinan a suponer que hubo una tendencia natural hacia la economía de los recursos humanos.

La valoración del hombre como elemento indispensable para el desenvolvimiento de una tecnología íntimamente vinculada al trabajo, así como medida de la dimensión de la autoridad queda refrendada en los mitos. En la tradición oral que nos hizo llegar Calancha y que hemos tomado como ejemplo, es interesante anotar como de forma reiterada, se atribuye al dios Sol en su calidad de divinidad fertilizadora, la acción de fecundar a la mujer en un caso, o entregarle otro hijo en un segundo momento. Mientras Pachacámac otorga los alimentos, el Sol genera a los hombres completándose así la actividad creadora. Quiere decir que no se considera terminada una nueva creación (regeneración del cosmos) sin la presencia de los hombres, que aparecen en el mito conformando con la mujer de la pareja primordial, un parentesco más amplio. Es necesario recalcar que en la sociedad andina el poder y la riqueza o pobreza resultaban directamente proporcionales a la mayor o me-

(7) Polo de Ondegardo admitió la existencia en el antiguo Perú de sacrificios humanos en situaciones muy graves como epidemias que ocasionaban gran mortandad o enfermedad del Inca: Polo de Ondegardo, Juan *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los Indios...* p. 193 y en *Los errores y supersticiones de los indios...* p. 37, ambos textos publicados en la Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Tm. III, Lima, 1916.

nor amplitud de la red de parientes que se poseyese (8).

Las tan conocidas normas que como ideales de vida del poblador andino durante el Tawantinsuyu, popularizaron primero las crónicas y luego la historiografía, no parecen sino reiteración del valor que tuvieron en dicha sociedad el hombre en particular y las relaciones humanas en general.

### 3. *LOS PRINCIPIOS ETICOS: "AMA LLULLA, AMA KELLA, AMA SUA"*

Frecuentemente se dijo que tales principios fueron máximas de conducta, ideales de vida y su traducción era: "No seas mentiroso, No seas ocioso, No seas ladrón" (9). Aún cuando cabe en lo posible que dichas normas morales fuesen más bien pautas de conducta social, su priorización o especial relieve dentro de una dudosa lista de mandamientos andinos y hasta una suerte de "confesión" de pecados (10), lleva a suponer que en efecto, la veracidad, laboriosidad y honradez tuvieron un valor y significación especiales para los hombres andinos. Tales principios resultan interesantes, puesto que fueron puntualizados por las crónicas a pesar de que fue lugar común y argumento con frecuencia reiterado por los españoles, el concepto de que los indígenas se hallaban particularmente inclinados al ocio, la borrachera, el engaño, etc. Ideas que aparecen en los exordios de la legislación sobre el tratamiento y

---

(8) Puede verse por ejemplo Mayer, Enrique y Giorgio Alberti, *Reciprocidad e intercambio en los Andes*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1974.

(9) Ciertamente existe una concordancia entre varios cronistas como Cieza, Garcilaso, Guamán Poma, Murúa al reconocer que en la sociedad incaica se respetaron distintas leyes y preceptos que quedarían reducidos finalmente en estas normas. En 1926 Aníbal S. Villar y Córdova publicó en la Revista Universitaria. Órgano de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos un trabajo que tituló "La educación incaica", allí en las páginas 533 y 555 sostiene que hubo una educación moral incaica basada en prohibiciones o tabúes, pero considera que el indio no tuvo moral en el sentido estricto de la palabra, pues no tenía, dice el autor citado, opción para escoger libremente entre el bien y el mal. Obviamente su idea acerca del Tawantinsuyu es la de una sociedad de tipo vertical con un gobierno en extremo déspota que recuerda mucho la imagen de L. Baudin en *El Imperio Socialista de los Incas* Ed. Zig-Zag, Santiago de Chile, 1940 y que todavía exageró más en *La vida cotidiana en tiempo de los últimos incas* Librería Hachette, S.A. Buenos Aires, 1955.

(10) Murúa, Fray Martín de *Op. cit.*: 316-318; Polo de Ondegardo, Juan *Los errores y supersticiones de los indios...* p. 12-15.

obligaciones de los indígenas, lo mismo que en los memoriales de los encomenderos y hasta en los informes de los evangelizadores. (11)

Dentro de tal contexto, el reconocimiento por las crónicas de la existencia de dichos principios abonan a favor de su vigencia real, pero sin embargo es preciso ubicarlos dentro del carácter y el funcionamiento de la sociedad andina prehispánica.

En primer lugar, es preciso puntualizar que estas normas encajan muy bien dentro del conjunto de pautas por las que se regía la sociedad andina y parecen dirigirse a la preservación del funcionamiento de las relaciones sociales, políticas y económicas que derivaban del parentesco y las vinculaciones de los individuos entre sí, con sus grupos étnicos y con el Estado incaico.

Pero en todo caso no parece legítimo pensar que no hubieron conceptos morales en la sociedad andina prehispánica y todo se redujo a la costumbre o a las prácticas sociales, puesto que la conducta de los hombres en última instancia quedaba orientada hacia la consecución de un bien, que estaba explicitado en su concepto de cosmos.

Si tomamos como base a la reciprocidad, que suponía entre parientes (miembros del grupo social: ayllu) el intercambio simétrico de energía (trabajo-servicios) (12), lo mismo que parece subyacer en los intercambios de productos (13), la norma de no ser mentiroso se corresponde perfectamente con el indispensable cumplimiento de la obligación de devolver lo recibido de manera proporcional o equivalente. Es por eso que el "ruego" o petición del trabajo de los parientes resultaba una formalidad inexcusable, puesto que significaba el inicio de un acuerdo explícito entre las partes. Debido a la petición, el demandante de la labor de sus parientes no sólo se comprometía a devolver a sus beneficiarios la energía recibida sino que implícitamente se sujetaba a la costumbre de proporcionarles comida, bebida, herramientas, mientras durase la faena.

---

(11) Un ejemplo lo tenemos en las opiniones vertidas en el "Anónimo de Yucay", escrito en 1571, publicado por Chinese, Josyane en *Historia y Cultura* No. 4, Museo Nacional de Historia. Lima, 1970.

(12) Ver Mayer y Alberti *Op. cit* y Murra, John V. (1975).

(13) Pease, Franklin (comunicación personal).

Algo parecido sucedía en las relaciones recíprocas de carácter asimétrico, vale decir del grupo de parentesco con aquel miembro del mismo que oficiaba de autoridad, aunque también con el Estado. En este último caso, el parentesco se entablaba generalmente de manera simbólica. La entrega de trabajo a través de la mita, lo mismo que bajo las modalidades de yana, aqlla y mitmaq, como formas de captación de energía por el poder, suponían el cumplimiento de las normas sociales o formalidades de la reciprocidad, lo mismo que el desempeño de las funciones que competían a las autoridades.

La entrega de los medios necesarios para la realización de las faenas se ampliaba con la redistribución de excedentes (entrega de dones) que consistía en el reparto de bienes, por lo general de elevado valor por su uso ritual.

Todo este conjunto de relaciones exigía de ambas partes (parientes o ayllu-Estado) la seguridad de que se estaba procediendo sin engaños.

El mutuo compromiso, si bien basado en formalidades sociales, quedaba refrendado a la vez que sostenido en celebraciones de carácter ritual, de tal suerte que la necesidad de obrar con rectitud, sin falsedad, resulta aún mayor.

En suma, la reciprocidad sea simétrica o desigual exige veracidad de quienes ingresan en este tipo de relación, puesto que su esencia está justamente en la confiabilidad, es decir en el convencimiento de que si entrego o demando energía conforme a las prácticas acostumbradas, recibiré ahora o en el futuro lo justo y equivalente.

Todo esto nos devuelve a la consideración inicial acerca de que "*Ama llulla*: No seas mentiroso" expresa un valor que se dirigía hacia la preservación del orden social (a través de la reciprocidad), lo mismo que significaba la manifestación de un respeto por el derecho propio y ajeno, en una relación que resultaba fundamentalmente personal.

"*Ama kella*: No seas ocioso", como norma ética y social será esencial en una sociedad que como la andina vio reposar su orden y la racionalidad de su organización en el trabajo y en las relaciones que permitían un uso eficaz y adecuado de la mano de obra, para conseguir además, la máxima explotación de una variada, aunque difícil y accidentada ecología.

Como se sabe, en los Andes los vínculos parentales fueron sustantivos

en la organización social y a partir de ellos se organizó el trabajo, de tal manera que el poder (autoridad) y la tecnología se hallaron estrechamente vinculados al manejo de la energía humana. (14)

La laboriosidad, como ideal y norma aceptada, deviene entonces en requisito de primer orden para el funcionamiento social lo mismo que para la subsistencia individual. El mayor o menor acceso a la energía será sinónimo de riqueza y pobreza respectivamente; la viuda, el huérfano, el limitado físico y el anciano que ven recortada su red de parientes o disminuidas sus posibilidades de trabajar sufren un empobrecimiento.

Una tradición oral recogida no hace mucho tiempo, de labios de un cargador cusqueño (15) parece expresar muy bien la importancia del trabajo del hombre en la sociedad andina. Aquel informante serrano ponía en boca del Inca, la afirmación siguiente: "Está en nuestras manos todo trabajo si queremos trabajar" "Nosotros hacemos caminar las piedras; con un solo hondazo construimos montañas y valles. No necesitamos nada, sabemos de todo" (16).

En este caso también, puede volver a citarse el mito Pachacámac-Vichama (17); para advertir cómo se establecen claramente dos tipos de entregas que los dioses hacen a los hombres: en un caso el alimento primordial y en el otro a través del hijo, mano de obra, en una relación de tipo parental. Este último don establecerá la diferencia definitiva entre dos ciclos de la organización del cosmos ya que según el mismo relato mítico, en un principio no sólo la humanidad se hallaba reducida a una pareja primordial, subsistiendo precariamente a través de una actividad meramente depredadora: "cogiendo con sus manos raíces y yerbas entre espinas", sino que la situación empeora al quedar la mujer sola (¿empobrecida?) cuando el varón muere a causa del hambre.

En el mito, la renovación cósmica se asocia tanto a la aparición de la agricultura: entrega de alimentos como el maíz, tubérculos y frutas cuanto a

---

(14) Consúltase Golte, Jürgen, *La racionalidad de la organización andina*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1980.

(15) Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante. *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. Segunda edición. Cusco. 1982.

(16) *Ibidem*, 49.

(17) Remitirse a la nota No. 5 y el apéndice.

la presencia del hombre en una nueva relación del parentesco (el hijo entregado a la mujer), que si la entendemos como mano de obra, elemental para el trabajo agrícola, parecen completar la creación de ese cosmos nuevo.

Por lo demás, el valor del trabajo está más que explicitado en la existencia de las tradicionales formas de faenas que fueron identificadas por su característica simétrica como de "ayuda mutua": *minca* y *ayni*, siendo la *mita* el trabajo para beneficio de la autoridad. El cronista indio Guamán Poma de Ayala cuando nos proporciona su lista de categorías de edad, establece una división por sexos y generaciones que aparece centrada en el trabajo, tanto en lo que respecta a la mayor o menor productividad, cuanto a la especialización (18).

A modo de ejemplo, veamos cómo Guamán Poma diferencia entre los niños, a la categoría de edad de 5 a 9 años (niños que juegan y servían a sus madres y a sus padres en lo que podían), de la que correspondía a los niños de teta (que comienzan a gatear 1, 2 y 3 años que no son para nada, sino para que les sirva otro y que juegue con otro) (19).

De igual forma también se refiere a los más ancianos a quienes llama "*Rocto macho*": viejo sordo que sólo es para comer y dormir, los que pueden afirma, hacen sogas, guardas casas, crían conejos y patos. Temidos y obedecidos, sigue informando el cronista, tenían oficios de azotar (reprender) a los niños y dar buenos consejos (20). Tampoco excluye del trabajo a los limitados físicos, señalando que en tales casos cada cual realizaba labores para las cuales estuviese dotado (21).

Como se ve, el trabajo dentro de un contexto social de intercambio de servicios, en base a la organización de parentesco, está asociado a la noción de obligación de producir, por lo cual el precepto de ser laborioso no solamente debe entenderse como un ideal individual sino también y fundamentalmente, como un objetivo social.

---

(18) Guamán Poma de Ayala, Felipe, *Nueva Corónica y buen gobierno*. Biblioteca Ayacucho 2 Tms. Editor F. Pease. Caracas (1615?) 1980, p. 147.

(19) *Ibidem*, 148-149.

(20) *Ibidem*, 139.

(21) *Ibidem*, 143.

"*Ama sua*: No seas ladrón" prácticamente resulta el corolario de las otras dos normas, actuando como una suerte de síntesis y ratificación de las mismas, lo que parece hacer innecesaria su derivación exclusivamente a partir de las necesidades propias de una sociedad colectivista (22), ya que el hurto no solamente afecta a una producción obtenida mediante el concurso de todo el grupo familiar, sino que por sobre todo, el robo significará alterar las relaciones de la reciprocidad.

La obligación y/o el ideal de no hurtar amparan la equidad y autenticidad de las relaciones recíprocas y es por eso que también determina la participación obligatoria de los hombres en el trabajo, cosa que incluye por cierto el cumplimiento de sus funciones por parte de las autoridades.

Debido a que la captación de energía seguía un procedimiento que implicaba una relación de la que derivaban mutuas obligaciones, salirse de las normas podría considerarse equivalente al robo de la producción que el trabajo generaba.

#### 4. *CRISIS COSMICAS Y CRISIS DE VALORES*

La presencia de organizaciones sociales más complejas y los cambios tecnológicos supondrán crisis de valores y así, la sociedad verá modificados ciertos roles sociales, cuando se produzca por ejemplo el cambio de una economía depredadora a otra de producción agrícola, en ese caso veremos ocupar a la figura femenina una posición de importancia con una significativa presencia en los discursos míticos.

Las transformaciones sociales obligarán a una creación (renovación) del cosmos, al paso de un ciclo a otro. En la sociedad andina la formación de los Estados significará la alteración de las organizaciones locales, pérdida del vigor, extensión e influencia de ciertos rasgos culturales y la vigencia o superposición de nuevos valores sobre los pre-existentes en el contexto de los diferentes grupos étnicos. Un camino inverso pero similar se seguirá a la declinación o desestructuración de las organizaciones estatales.

---

(22) No viene al caso discutir aquí si el Tawantinsuyu fue una sociedad colectivista o cuál fue su modo de producción, pues en relación al tema que estamos tratando, resulta un asunto tangencial. De cualquier manera una antología al respecto puede hallarse en Espinoza S., Waldemar, (compilador) *Los modos de producción en el Imperio de los Incas*. Amaru editores, Lima. 1981.

Tema bastante conocido por la historiografía es el del dominio incaico, especificado en el hecho de que la organización del Tawantinsuyu supuso una alteración de la tradicional reciprocidad, cuando el manejo de energía y control de excedentes por el Estado rebasaron el marco de las relaciones locales fundadas en el parentesco. La redistribución implicaba entonces el aumento de los excedentes manejados por el Estado, además de una tendencia creciente hacia el incremento de la mano de obra captada a su favor.

La entronización de la divinidad solar como un dios mayor y vinculado al Estado incaico, es también un ejemplo de la modificación de valores, cosa que se advierte en la conformación del panteón andino y se manifiesta a través de los relatos míticos. A todo lo cual debe agregarse el hecho conocido de que la instalación del dominio incaico y su propia expansión adquirieron según las categorías que regían la cosmovisión andina, el carácter de crisis cósmicas.

Para el tiempo de los orígenes históricos del Tawantinsuyu puede hacerse un sugerente acercamiento al tema de la crisis de valores, por ejemplo a partir de lo postulado por Zuidema quien planteó que la instalación de los incas como Estado que dominó en los Andes, se consiguió en pugna (suplantación) con los restos del anterior dominio Wari (23).

Dicha pugna quedó traducida no solamente en enfrentamientos bélicos de los incas con ciertos grupos étnicos (Chancas y Wancas por ejemplo) debido a que estos ocuparon el centro de la cultura y el viejo Estado Wari, sino que significó una oposición ideológico-religiosa (Inca versus Chanca; Sol en oposición a Warivilca), alcanzando por cierto a formar parte de los argumentos de los relatos sagrados.

La crisis a partir de la cual se produjo el nacimiento del Tawantinsuyu tuvo el sentido de una crisis primordial, la instalación de un orden nuevo que renovaba el cosmos, tal vez por eso los mitos de origen del mundo se entroncaron con aquellos de origen del Estado inca, conforme se observa en la tradición que recogieron los cronistas.

Las sucesivas conquistas incas fueron replicando en lo real y en lo ideológico, esta crisis de los comienzos del Tawantinsuyu. Dentro de la crisis cósmica y general, debe considerarse por cierto a las crisis de valores que la

---

(23) Zuidema, R. Tom "La formación del Tawantinsuyu" *Universidad*. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Huamanga, 1967. No. 9, Año 3.

presencia del estado ocasionó en el seno de los distintos grupos étnicos que fueron sujetados por el poder cusqueño. Estas nociones pueden servir también para esclarecer en su exacta dimensión y compleja profundidad, las pugnas de los diferentes pueblos de los Andes con los incas, lo mismo que sus diferentes actitudes frente a los conquistadores españoles.

Como ya se ha dicho, los mitos dan cuenta de tales crisis, bastará recordar los relatos de Guamán Poma acerca de las edades del mundo y en las que el cronista considera órdenes nuevos, generaciones diferentes (distintas humanidades), disímiles tecnologías y formas diferentes de organización social.

En cuanto a una situación de crisis durante el período coincidente con la invasión española, tenemos el hecho de estar el Tawantinsuyu atravesando en ese entonces un momento especialmente crucial; la gran expansión territorial del dominio incaico al parecer rebasó a la organización del Estado que se vio en la necesidad de manejar mayor cantidad de excedentes y mano de obra, el crecimiento de la élite pone de manifiesto esas urgencias y el enfrentamiento de las panacas que se desarrolló en torno a la sucesión de Huayca Cápac, por más que se trató de una pugna que era habitual cuando se debía reemplazar al inca, adquiere, atendiendo a consideraciones religiosas y a las circunstancias sociales que se acaban de indicar, el carácter de una crisis cósmica (24).

Los conflictos pueden verse como fruto de una situación por la cual el Estado incaico se halló compelido a efectuar nuevas y más drásticas innovaciones de las estructuras étnicas (modificaciones que deben entenderse también, conforme a los criterios cíclicos de la cosmovisión andina) y suponían entonces descomposición y renovación del cosmos. Los cambios afectaron consecuentemente al propio aparato estatal y hay que tomar en cuenta que aquellos factores que hasta entonces daban a los incas margen de acción para sostener su autoridad, sufrieron un deterioro que se nota en la disminución de la capacidad redistributiva del Estado. Sobre este aspecto debe recordarse cómo en tiempos de Guayna Cápac, se produce un enfrentamiento de la elite tradicional cusqueña con el inca, a quien se le reclama por el gasto de excedentes que las conquistas en el norte y el sostenimiento de las elites locales (vinculadas al nuevo centro administrativo de Tumibamba), demandaban (25). Es más, el cronista Pedro Pizarro recogió información en el sentido de

(24) Véase Pease, Franklin *Los últimos incas del Cuzco*. Editorial P.L. Villanueva. Lima, 1972. Cap. II.

(25) *Ibídem*. p. 57; Murúa *Op. cit.* Lib. I., Cap. XXIV; Sarmiento de Gamboa, Pedro *Segunda Parte de la Historia General llamada indica*. Emecé, Buenos Aires (1572) 1947 p. 244.

que el mismo Huáscar se había declarado contrario a lo que consideraba gastos excesivos de la elite.

*Guáscar, enoxándose un día con los muertos dixo que los auia de mandar enterrar a todos y quitalles todo lo que tenían que no auia de auer muertos sino vivos, por que tenían todo lo mejor de su rreyño (26).*

En cuanto al conflicto a cuya cabeza aparecieron Huáscar y Atahualpa, hay que señalar que la base religiosa del enfrentamiento tuvo que ver con la entronización del culto solar en las zonas de expansión incaica (27). Las implicaciones sociales de ello resultan evidentes si se considera que el culto solar, a partir de su implantación dentro de los distintos grupos étnicos, significaba que se efectuase el reparto o separación de tierras bajo el control de los incas y que ello ocasionaba modificaciones en la estructura interna local y por consiguiente también tensiones.

De otro lado, en la medida que los incas se encontraron cortos de recursos tanto para sostener a su numerosa elite cuanto para mantener en funcionamiento a la redistribución, fueron seguramente gravando con mayor énfasis a los gobiernos locales y ocasionándoles disgusto debido a que el Estado les captaba mayor cantidad de mano de obra.

Esta voracidad de la elite incaica estaba relacionada con la política expansiva de los incas que hacia el siglo XVI parecía satisfacerse a costa de los derechos de los grupos étnicos y si nos atenemos a la referencia que líneas arriba, tomamos del cronista Pizarro, también a expensas de los sectores más antiguos de las panacas.

Las situaciones de crisis cósmicas refieren a la crisis de valores, ya que por cierto la tradición oral andina resulta sumamente rica en cuanto a la expresión del cuestionamiento de la eficiencia de ciertas divinidades cuando se produce el paso de un ciclo a otro, en el transcurrir de un tiempo cíclico. Tenemos el ejemplo de Pachacámac que aparece en segundo lugar en su rivalidad con el Sol, y no solamente desplazado sino vencido.

---

(26) Pizarro, Pedro *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*, Edición y preliminares de Guillermo Lohmann. P.U.C. Fondo Editorial, Lima (1571) 1978: Cap. 10: 54.

(27) Pease, Franklin *Op. Cit.* (1972). Cap. II.

Ya hemos visto como aún en la realidad, la evolución del Estado incaico lleva a que se discuta el gasto que el culto tradicional a los antepasados suponía al interior de la elite incaica.

Sin embargo, una característica de las sociedades tradicionales o arcaicas como fue el caso de la andina prehispánica, es justamente su conservadurismo, de allí que los cambios sociales signifiquen la necesidad de inscribir tales transformaciones dentro de moldes arquetípicos ya que lo paradigmático tiene la virtud de convertirse en explicación perenne de todo lo real, valioso y significativo para la sociedad. De lo cual se desprenden dos cuestiones fundamentales: 1) Alteraciones significativas en el *orden* de la sociedad deberán enmarcarse en un contexto de crisis cósmica y 2) Dentro de ese marco, serán los arquetipos tradicionales los que den sentido y asiento a los nuevos valores y a las situaciones diferentes.

Dicho de otra manera, la sociedad andina prehispánica expresa su conservadurismo no porque resulte ajena a toda transformación sino porque los cambios son entendidos bajo categorías o modelos tradicionales (arquetípicos).

## 5. UN MUNDO EN TRANSFORMACION

En primer lugar, será preciso señalar el alcance que vamos a otorgar aquí a dos nociones que resultan de un uso imprescindible: *desestructuración del orden tradicional* (28), pero cuyo empleo frecuente trae la desventaja o el riesgo de convertirlos en conceptos bastante genéricos.

En nuestro caso, empleamos el término *desestructuración* para indicar la ruptura y/o modificación de las estructuras de las sociedades andinas a partir de la conquista española. En tanto la idea de transformación queda considerada, debe suponerse una situación de grave crisis por efecto de la colonización, pero no un *cierre* o *clausura* radical de la historia y cultura andinas. Tampoco la intempestiva desaparición de un orden tradicional, identificable con la rápida caída del Estado incaico. La noción *desestructuración*, admite la capacidad de los elementos de la cultura andina para funcionar adaptados bajo los patrones y las condiciones de la colonización española en los Andes.

---

(28) Wachtel, Nathan *Los vencidos; Los indios del Perú después de la conquista española*. Alianza Editorial Madrid, 1978. Este autor propuso la noción empleando el método estructuralista.

El concepto de *orden andino tradicional* debemos entenderlo a partir de su empleo no sólo con carácter adjetivo sinónimo de lo supérstite o “lo tradicional”, sino fundamentalmente con un carácter sustantivo aludiendo a una realidad singular, a un conjunto de patrones culturales con una coherencia y características propias.

La conquista española no se dibujó como un proceso ajeno a la realidad andina que lo precedió. La conducta de la población aborígen en relación con la presencia de la hueste que comandó Pizarro deben llevarnos a medir no sólo el grado de perplejidad de los nativos frente a las armas y caballos de los conquistadores que al fin y al cabo por más que en ocasiones fuesen decisivos, se convirtieron en cuestiones pasajeras, ya que los andinos con singular rapidez se adaptaron a su empleo y con frecuencia convirtieron en una ventaja a su favor tales implementos. Un ejemplo lo tenemos en el cerco que Manco Inca puso al Cusco, durante el cual los indígenas ocasionaron bajas entre los españoles, cavando zanjas en donde caían los jinetes y se dañaban seriamente sus cabalgaduras.

El comportamiento de los naturales durante la conquista debe sobre todo evaluarse en función de la situación por la que atravesaba el Tawantinsuyu, que como ya se ha dicho en el párrafo anterior era la de una crisis que los hombres del Ande entendían como un derrumbe cósmico.

La presencia de los españoles no sólo aceleró el desenlace de la pugna entre las panacas que sabemos expresada en la guerra entre Huáscar y Atahualpa, sino que frustró el restablecimiento de un cosmos, una *nueva* creación, y por consiguiente una renovación religiosa.

Inicialmente los conquistadores fueron incorporados por la población andina a la situación de crisis que el Tawantinsuyu enfrentaba y es posible advertir como se traduce tal asimilación en algunos hechos; como por ejemplo la posibilidad de entablar con ellos una alianza cosa que al parecer estuvo en las expectativas tanto de las dirigencias étnicas como de la propia elite incaica. Además, de lo que pudo ser una primera identificación de los españoles con el retorno del tiempo y los dioses antiguos (considerándolos como Wiracochas), se pasa a la elaboración de una tradición oral en donde España y los conquistadores aparecen como la otra parte o la continuación del mundo:

*(Cuniraya) apenas hubo llegado al mar, entró al agua y la hizo hinchar aumentar. Y de ese suceso los hombres actuales dicen que lo convirtió*

en Castilla: "el antiguo mundo también a otro mundo va", dicen. . .  
(29).

y finalmente movimientos nativistas y visiones *mesianicas* ampararán la disyunción entre lo andino y lo occidental. De cualquier manera, esto hay que precisarlo, la mencionada separación no supone una situación absolutamente radical, ya que según parece, aquí se puede encontrar cierta vigencia del pensamiento andino que postula la noción de lo opuesto-complementario; de tal suerte que lo andino y lo español a pesar de tener el significado de lo diferente, no sólo pueden convivir sino que se aceptarán amalgamados. Esto debe considerarse en las bases tanto del proceso de asimilación de lo occidental cuanto de la permanencia de elementos andinos de la cultura tradicional. Más aún, en la persistencia del *ethos* o carácter de lo andino.

Sin embargo, no por ello deberá suponerse que la conquista y el dominio colonial de los españoles en los Andes quedan entendidos aquí como procesos en los cuales la violencia y la crisis de valores estuvieron ausentes. Todo lo contrario, el conflicto es el signo de aquellos tiempos tanto en el seno de cada una de las llamadas dos Repúblicas: de españoles y de indígenas, como en las relaciones de los unos con los otros.

Crisis y violencia aparecen a todo nivel y en relación con distintos órdenes de cosas: en la literatura, que delata la incomunicación y la violencia, que se expresa en lucha de los quechua hablantes con la palabra dicha y escrita en español, siendo las crónicas el medio a través del cual no sólo se hagan denuncias sino también el vehículo por el que se busque compatibilizar pensamiento tradicional y orden nuevo. Ejemplo de uno y otro serán la *Instrucción* que escribiera Titu Cusi Yupanqui y la *Nueva Corónica* de Guamán Poma (30). En lo político, la suplantación de la elite incaica como resultado de la instalación del régimen virreinal, significan una restauración del poder curacal debido a diversas razones, pero fundamentalmente porque las autoridades étnicas fueron el interlocutor más adecuado para los españoles quienes deseaban un acceso eficaz a los bienes y mano de obra indígena y en razón asimismo de que; al interpretar los indígenas a la conquista como un proceso que

---

(29) Avila, Francisco de, *Dioses y hombres de Huarochiri*: Traducción de José María Arguedas, Edición bilingüe. Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos (¿1598?) 1966: 28.

(30) Consúltese Chang-Rodríguez, Raquel *Violencia y subversión en la prosa colonial hispanoamericana, siglos XVI y XVII*. Studia Humanitates U.S.A. 1979.

formaba parte del desarrollo de una situación de *caos*, la desaparición del Estado incaico remitía a un orden distinto (al anterior a los incas) en donde los gobiernos locales se situaban al centro de la organización política. En lo religioso, la evangelización persigue no sólo la conversión de los indígenas al cristianismo sino que para ser efectiva debe proceder a desacralizar a la naturaleza. Es en este sentido que resulta un proceso eminentemente violento y dramático; el indígena debe enfrentarse no sólo al derrumbe de su mundo, a la derrota de sus dioses, sino al intento de los doctrineros por vaciar a la naturaleza de su contenido sagrado, cosa que afectaba profundamente también a la organización social andina, en la medida que por ejemplo, ella asentaba sus relaciones de parentesco en creencias como la procedencia común del grupo, de lugares sagrados que denominaban *pacarinas*.

Sería largo detallar la manera cómo la violencia caracterizará a las relaciones indígenas-españoles también en el contexto de la actividad económica y el ordenamiento social. Interesa en todo caso llamar la atención en la actitud del poblador indígena frente a tal estado de cosas.

Destaca en primer lugar su rápido esfuerzo por interpretar la situación a partir de sus propias categorías, emanadas de su particular cosmovisión y en relación con la lógica del pensamiento andino. El indígena soporta a la historia en función no de un desenlace escatológico sino de un discurrir cíclico; de esa manera el *caos*, la dominación colonial son reversibles (aunque hay que admitir que en el pensamiento de los pobladores del Ande se incorpora el mesianismo del mensaje cristiano).

Luego debe también subrayarse la práctica de una resistencia pasiva, que marca una disyunción entre lo andino y occidental (31) y también la "captura" de ciertos elementos de la cultura española (32).

Las acciones armadas, si bien se produjeron como rechazo a la situación

- 
- (31) Pease, Franklin *Op. cit.* (178) y "Unidades étnicas y noción de identidad en el Perú Colonial". *Cielo Abierto* Vol. 17, Octubre. Lima, 1981.
- (32) Esta "captura" significaría una actitud positiva de los indígenas frente a ciertos elementos (tecnología sobre todo) de la cultura española, los cuales serán aceptados o adaptados por los aborígenes a su propia cultura; pero sobre todo interpretados dentro de los esquemas de su particular visión sobre el cosmos y la sociedad. Un interesante análisis acerca de algunos aspectos sobre el particular lo encontraremos por ejemplo en Szeminski, Jan *La utopía tupamarista* P.U.C. Fondo Editorial. Lima, 1984. Cap. III.

colonial y podemos encontrarlas en diferentes momentos de la época virreinal, merecen un cuidadoso análisis a fin de advertir en qué medida los indígenas optaron por una resistencia menos violenta que parece haber caracterizado su conducta a lo largo del proceso y cuándo y bajo qué circunstancias se prefiere la rebelión abierta y el uso de las armas.

Como se sabe, la violencia y la crisis de valores no resultan identificables solamente con acciones de muerte, guerra y modificación radical o suplantación de los principios que se ubican en la base de la organización social. Violencia y crisis pueden encontrarse en el cambio más o menos brusco de la vida cotidiana del poblador andino, en las contradicciones que advierte entre la realidad y las categorías con que su pensamiento acostumbra a interpretarla. También aparecen en el contexto colonial cuando el nuevo sistema exacerbaba antiguos conflictos frente a los cuales resulta vedado el recurso al ritual, que en ocasiones antaño bien pudo haber servido de mecanismo que canalizara las desavenencias.

Es importante apelar a la necesidad de reflexionar acerca no solamente de las raíces históricas de la violencia actual y la crisis de valores para encontrar los puntos en dónde las rupturas y la desarticulación presentes, tuvieron su origen en el pasado, sino también para precisar las diferencias y el sentido que violencia y crisis han tenido en los distintos momentos de nuestra historia, pues por lo que parece, no existe un hilo conductor que justifique a partir del pasado a la violencia y a la crisis con sus características de hoy. La situación de injusticia, la desestructuración de un orden social no tuvieron su respuesta entre el poblador andino, a través del terror o el recurso violentista, todo lo contrario, y es en este aspecto que no resulta válido filiar a la violencia en momentos históricos diferentes, sin que al hacerlo estemos renunciando a la verdad histórica.

#### APENDICE

“Dice una fábula que ellos creían por infalible, y creyeron hasta que hizo la visita general contra la idolatría, y llegó hasta Guarmey por la parte de los Llanos, y en todos los pueblos y comarcas lo creían, y aún hoy lo creen muchos más que los artículos de la Fe, y no admitían haber sido el principio de los hombres Adán y Eva, sino los que en seis informaciones donde declararon más de mil testigos, vido como uno de los que iban a catequizar a los indios, y a inquirir sus errores, el Padre Luis Turuel compañero del Padre Josef de Arriaga dice, que el origen de los Indios de los llanos dicen ellos que fue, y

el de sus guacas y comidas, éste. Que no había en el principio del mundo comidas para un hombre y una mujer que el dios Pachacámac había criado, murió de hambre [el hombre] y quedó una sola mujer, que saliendo un día a sacar raíces de yerbas entre espinas, con que poderse sustentar al campo, alzó los ojos al Sol, y entre abundantes lágrimas, y quejosos suspiros, le dijo al Sol así: Amado Criador de todas las cosas, ¿para qué me sacaste a la luz del mundo, si había de ser para matarme con pobreza y consumirme con hambre?

Nunca te acordarás de criarme de la nada, o me acabarás al punto que salí a este mundo, yo sola viva en él sin sucesión de hijos, pobre, afilligida y sola. ¿Por qué, Oh Sol, si nos criaste nos consumes? ¿Y cómo, si eres el que reparte luces, muestras ser miserable negándome el sustento? No pareces piadoso, pues no te compadesces de los afligidos, y no socorres a los que criaste tan desdichados; permite o que el cielo me mate con un rayo, o la tierra me trague acabando tan trabajosa vida, o socórrome benigno, pues me criaste omnipotente. Estas y otras ternuras y desesperaciones decía afilligida al Sol, estímulo de la hambre que cría rabias, como dijo Silio Itálico; compadecido el Sol bajó alegre, saludándola benigno y preguntó la causa de su lloro, fingiéndose ignorante; y ella le dijo el afán de su vida, el trabajo de buscar el sustento entre espinas, y la triste pesadía librada sólo en desenterrar raíces; cosa como ésta creyeron los latinos, y la repite Lucano. Oyendo sus lástimas, condolido de sus lágrimas, le dijo palabras amorosas, que depusiese el miedo, que esperase descansos, porque ya no sería causa de sus penas lo que hasta allí lo había sido de sus congojas, consuelo que en semejante ocasión repitió Ovidio de sus Dioses. Mandóle que continuase en sacar las raíces, y ocupada en ello, le infundió sus rayos el Sol, y concibió un hijo, que dentro de cuatro días con gran gozo parió, segura ya de ver sobradas las venturas, y amontonadas las comidas, pero salió al contrario, porque el Dios Pachacámac indignado de que el Sol se le diese la adoración debida a él, y naciese aquel hijo en desprecio suyo, cogió al recién nacido Semidiós, y sin atender a las defensas y gritos de la madre, que pedía socorro al Sol padre de aquel hijo, y también padre del Dios Pachacámac, lo mató despedazando en menudas partes a su hermano. Lo mismo cuenta Ovidio que hizo Medea despedazando a su hermano Gialco sembrando sus huesos por los campos, fratricidio de que a lamentosas voces, y a quejas justas pedía venganza al Sol su Padre (esta afilligida queja en igual ocasión pinta Virgilio. . . ). Pero Pachacámac porque nadie otra vez se quejase de la providencia de su padre el Sol de que no producía mantenimientos, ni la necesidad obligase a que a otro que a él se le diese la suprema adoración. Sembró los dientes del difunto y nació el maíz, semillas que se asemeja a los dien-

tes; sembró las costillas y huesos, nacieron las yucas, raíz que redonda tiene proporción en lo largo y blanco con los huesos, y las demás frutas de la tierra que son raíces. De la carne procedieron los pepinos, pacaes, y lo restante de sus frutos y árboles, y desde entonces ni conocieron hambre, no lloraron necesidad, debiéndosele al Dios Pachacámac el sustento y la abundancia, continuando de suerte su fertilidad la tierra, que jamás ha tenido con extremo hambres la posteridad de los Yungas. No se aplacó la madre con estas abundancias, porque en cada fruta tenía un acordador de su hijo, y un fiscal de su agravio: así su amor y la venganza le obligaban a clamar al Sol, y a pedir o el castigo o el remedio de sus desdichas, como de otra cantó Virgilio, bajó el Sol no poderoso contra el hijo Pachacámac, sino condolido de la mujer que le lastimaba, y preguntándole dónde tenía la vid y ombligo del hijo difunto, se lo mostró, y el Sol dándole vida crió de él otro hijo, y se le entregó a la madre, diciéndole, toma y envuelve en mantillas este niño que llora, que su nombre es Vichama (otras informaciones dicen que Villama) crió al niño que creció hermosísimo, hasta ser bello y gallardo mancebo, que a imitación de su padre el Sol, quiso andar el mundo y ver lo criado en él, consultó a la madre y continuó su viaje no hubo bien comenzado su ausencia, cuando el Dios Pachacámac mató a la que ya era vieja, y la dividió en pequeños trozos, y los hizo comer a los cuervos índicos que llaman gallinazos, y a los buitres peruanos que llaman cóndores, y los cabellos y huesos guardó escondidos en las orillas del mar; crió hombres y mujeres que poseyesen el mundo, y nombró Curacas y Caciques que lo gobernasen. Volvió al Semidiós Vichama a su patria, que se llama Végueta, valle abundante de arboledas, y hermoso país de flores, conjunto una legua poco más o menos de Huaura. Deseoso de ver a su madre no la halló, supo de un Curaca el cruel castigo y arrojaban fuego sus ojos de furor, y llamas su corazón de sentimiento, al modo que pintó Virgilio el enojo del otro, convocó los que habitaban aquellos valles. Preguntó por los huesos de su madre, supo dónde estaban, fuelos componiendo como solían estar y dando vida a su madre la resucitó a esta vida, y trató de la venganza, porque sólo ella aplacara el furor, como de otro dijo Ovidio, y fue disponiendo el aniquilar al Dios Pachacámac, pero él por no matar a este otro hermano, enojado con los hombres, se metió en la mar en el sitio y paraje adonde ahora está su templo, y hoy el pueblo y valle se llama Pachacámac de quien vamos hablando. Viendo el Vichama que se le había escapado el Pachacámac, bramando encendía los aires, y centellando atemorizaba los campos, como del otro dijo Persio, volvió el enojo contra los de Végueta, y culpándoles de cómplices, no porque mataron, sino porque permitieron; y cuando no cooperasen en el castigo, se alegrarían de la muerte, llevado de su repentino furor, sin admitir disculpas ni mitigarse con ruegos, pidió al Sol su padre los convirtiese en piedras,

conversión que luego se hizo. Viéndose en piedras convertidos, las criaturas que formó el Pachacámac ya invisible, para que se vea cuán dificultoso es a los Dioses falsos aplacar la ira una vez atizada, como dijo Séneca, pagando los hombres la culpa de tal Dios; dichosos los que confían que Jesucristo pagó las nuestras. No hubo bien ejecutado el castigo el Sol y el Vichama, cuando se arrepintieron de la impiedad, que lo que la ira yerra, y el arrepentimiento no puede enmendar, lo castiga el dolor de haberlo hecho, y la pena de no hallarle remedio como dijo Horacio. El Sol y Vichama no pudiendo deshacer el castigo, quisieron satisfacer el agravio, y determinaron de dar honra de divinidad a los Curacas y Caciques, a los nobles y a los valerosos, y llevándolos a las costas y playas del mar, los dejó a unos para que fuesen adorados por guacas, y a otros puso dentro del mar, que son los peñoles, escollos o curipos, a quien le diesen título de deidad, y cada año ofreciesen hoja de plata, chicha y espinco, con que se aplacasen los tales convertidos, dando el primer lugar al Curaca Anat, que es un peñol o roca, una legua de tierra rodeada del mar, por ser este el mayor que entonces era de los hombres (y por ello es hoy el de mayor adoración entre estos indios) viendo el Vichama el mundo sin hombres, y las guacas y Sol sin quien las adorase, rogó a su padre el Sol criase nuevos hombres, y él le envió tres huevos, uno de oro, otro de plata y otro de cobre. Del huevo de oro salieron los Curacas, los Caciques, y los nobles que llaman segundas personas y principales, del de la plata se engendraron las mujeres de éstos, y del huevo de cobre gente plebeya que llaman Mitayos, y sus mujeres y familias. Este principio creían como si fuera artículo de Fe todos los indios de Guaura, de Cupi, de la Barranca, de Aucayama, de Guacho, de Végueta y los que habitan la costa. . .”

## CAPITULO V

### ETICA, ABUSOS DEL PODER Y CORRUPCION EN EL PERU: UNA PERSPECTIVA HISTORICA

¿Forman una sociedad determinada? Evidentemente, sería muy difícil contestar la primera pregunta sin tener en cuenta un sinnúmero de factores históricos, que distinguen una sociedad de otra. Y difícil, también, sería encontrar criterios morales para juzgar de una manera objetiva a las diferentes sociedades que han surgido en la historia. En este capítulo nos limitaremos a un aspecto mucho más concreto, y tal vez más subjetivo, de esta cuestión mayor: la influencia de la sociedad sobre el pensamiento y la práctica ética de los individuos. En su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber realizó el modelo clásico de un intento de análisis, en un contexto histórico concreto, de los vínculos posibles entre la sociedad, por un lado, y de otro, la religión o la ética.

En general, América Latina no estuvo mayormente en la época colonial el impacto de las dos revoluciones que eran precisamente los temas centrales de la obra de Weber y que transformaron Europa y posteriormente forjaron en gran medida el carácter de los Estados Unidos: la Reforma protestante y la emergencia de una burguesía capitalista. En América Latina surgió, más bien, una sociedad que, aunque parecida en muchos aspectos a los países latinos de Europa, se distinguía por sus propios rasgos peculiares. Nuestro propósito aquí es, en primer lugar, señalar en líneas generales, cuales eran estos rasgos de la sociedad colonial; en segundo lugar, sugerir de qué modo especial ese ti-



¿Existen sociedades moralmente “mejores” que otras? ¿O es la moral estrictamente una cualidad de los individuos que conforman una sociedad determinada? Evidentemente, sería muy difícil contestar la primera pregunta sin tener en cuenta un sinnúmero de factores históricos, sociales y culturales que distinguen una sociedad de otra. Y difícil, también, sería encontrar criterios morales para juzgar de una manera objetiva a las diferentes sociedades que han surgido en la historia. En este capítulo nos limitaremos a un aspecto mucho más concreto, y tal vez menos subjetivo, de esta cuestión mayor: la influencia de la sociedad sobre el pensamiento y la práctica ética de los individuos. En su obra *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber realizó el modelo clásico de un intento de análisis, en un contexto histórico determinado, de los vínculos posibles entre la sociedad, por un lado, y de otro, la religión o la ética.

En general, América Latina no sintió mayormente en la época colonial el impacto de las dos revoluciones que eran precisamente los temas centrales de la obra de Weber y que transformaron Europa y posteriormente forjaron en gran medida el carácter de los Estados Unidos: la Reforma protestante y la emergencia de una burguesía capitalista. En América Latina surgió, más bien, una sociedad que, aunque parecida en muchos aspectos a los países latinos de Europa, se distinguía por sus propios rasgos peculiares. Nuestro propósito aquí es, en primer lugar, señalar en líneas generales, cuales eran estos rasgos de la sociedad colonial; en segundo lugar, sugerir de qué modo especial ese ti-

po de sociedad habría moldeado la visión ético-moral de sus miembros; y, en tercer lugar, relacionar ese concepto de lo ético con la conducta y la práctica, con referencia especial a los abusos del poder y la corrupción. Aunque el trasfondo de estas observaciones es la realidad latinoamericana en general, el ejemplo concreto de nuestro enfoque será el Perú.

## UNA SOCIEDAD CORPORATIVA

En América Latina colonial, decía el historiador Lyle N. McAlister en una frase que ha sido citada con frecuencia, "había indios, castas, nobles, soldados, sacerdotes, mercaderes y juristas: pero no había ciudadanos" (1). Aquella fue una sociedad corporativa que funcionaba dentro de uno u otro de dos imperios medievales: España y Portugal. Para algunos tal vez carece de interés indagar sobre realidades de la época colonial frente a la apremiante urgencia de resolver problemas morales contemporáneos. Sin embargo, muchos estudios recientes han señalado precisamente la vigencia de este tipo de sociedad en pleno siglo XX. Los académicos de la "escuela corporativista" subrayan el hecho de que a lo largo de la época republicana distintos grupos sociales han vuelto a esquemas y fórmulas corporativistas, unos para detener el cambio social y fortalecer su dominio, y otros precisamente para desafiar a las élites tradicionales, "incorporando" a nuevos grupos dentro de la sociedad. Los caudillos del siglo XIX y distintos regímenes autoritarios del siglo XX han desempeñado una u otra de esas funciones. Getulio Vargas en Brasil, Juan Domingo Perón en Argentina y Lázaro Cárdenas en México, todos representaron experimentos de corte corporativo. En el Perú el régimen de Juan Velasco Alvarado ha sido señalado por varios autores como un ensayo en corporativismo populista (2).

- (1) McALISTER, L.N. "Social Structure and Social Change in New Spain", *Hispanic American Historical Review*, 43 (1963): 364. Citado en COTLER, Julio, *Clases, Estado y Nación en el Perú* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1978): 39-40.
- (2) Ver, por ejemplo, CHAPLIN, David, (ed), *Peruvian Nationalism, A Corporatist Revolution* (New Brunswick, N.J., 1976); y STEPAN, Alfred, *The State and Society: Peru in Comparative Perspective* (Princeton University Press, 1978). Sobre el corporativismo en general en América Latina, ver MALLOY, James M. (ed.), *Authoritarianism and Corporatism in Latin America* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1977); y la revista *Estudios Andinos* que dedicó el décimo volumen a los nuevos enfoques sobre el Estado y la nación en América Latina (1974-75), especialmente el artículo de WIARDA, Howard, "Hacia un sistema teórico para el estudio del proceso de cambio socio-político dentro de la tradición Ibero-Latina: El modelo corporativo".

La sociedad corporativa consiste esencialmente en la organización de sus miembros en "cuerpos" jurídicamente establecidos y reconocidos, que funcionan bajo la protección del Rey o del Estado. Estos últimos, por su parte, asumen como su principal misión la de velar por el bien de cada cuerpo, pero a base del bien común de toda la sociedad, bien común que trasciende los intereses y privilegios de cada grupo particular. Las relaciones de las corporaciones con el Rey eran verticales. En cambio, no había relaciones "horizontales" entre las distintas corporaciones. Por eso se cumplía la descripción hecha por McAlister: no había "ciudadanos". Antes bien, todos los miembros de esta sociedad eran "sujetos" del Rey, no personas iguales en derechos ante una ley suprema. Por cierto, las distintas corporaciones tenían cartas de fundación que enumeraban sus derechos y sus obligaciones. Pero, los "derechos" siempre eran considerados como "privilegios" concedidos por el Rey. Y las obligaciones no eran libremente contraídas, como si se tratara de entrar en un club privado. Uno tenía obligaciones porque había nacido en un cuerpo determinado, o porque su status social requería que entrase en algún otro cuerpo (la Iglesia, el Ejército o un gremio determinado). El sistema social imponía obligaciones, que uno aceptaba como un destino en la vida o una misión por cumplir.

Cada uno pertenecía a un grupo según su clase social, su profesión y de interés particular para América Latina, según su raza. La primera y más fundamental división corporativa en América fue la organización de los europeos y criollos en "La República de Españoles" y los indígenas vencidos en "La República de Indios". Cada una de estas corporaciones tenía su propio status legal, sus propias jerarquías y organización social. Y, sobre todo después de la redistribución de los indios en las reducciones por el Virrey Toledo, la separación entre las dos "Repúblicas" fue inclusive física. Hasta en Lima y las otras ciudades había barrios sólo para indios y otros para negros. Si bien el concepto de "Repúblicas" fue una ficción legal, porque en realidad cubría todo un sistema de explotación institucionalizada del indio, en cambio, este último gozaba de ciertos beneficios. El principal beneficio del sistema para los indios fue la protección que la Corona les brindaba: en general, los blancos, los comerciantes y soldados no podían entrar libremente a sus pueblos. No hay duda de que en gran parte la historia de América Latina fue la de la explotación, la mita, el obraje y el duro trabajo forzado en las minas. Pero, por otra parte, el sistema corporativo también ofrecía a los indios la posibilidad de vivir en relativa tranquilidad en medio de un mundo de explotadores, que, bajo un sistema menos paternalista, les hubiera hecho sufrir bastante más en la vida. El caso de los indios de América del Norte frente al avance de los co-

lonos anglosajones sirve de ejemplo de contraste.

Los rasgos esenciales del gobierno corporativo eran el autoritarismo y el paternalismo, la participación controlada y la segmentación de los distintos grupos sociales en castas, estamentos, clases y profesiones. El sistema fue autoritario porque la última instancia siempre fue el poder personal, el Rey. Pero la fuerza y la longevidad del régimen español en América no se puede explicar si no se toma en cuenta el complemento del autoritarismo: el paternalismo. El Rey mediante sus representantes y la burocracia estatal establecía una relación fundamental de Patrón-Siervo o de Patrón-“cliente” con sus sujetos: a cambio de servicios y el cumplimiento de obligaciones, ellos recibían la protección y el favor reales. Tal vez el mejor ejemplo del paternalismo como sistema fue el derecho a la representación. Teóricamente, todos los sujetos podían presentar una queja por encima de las autoridades locales directamente a la Audiencia, o al propio Virrey, y si el “brazo secular” no satisfacía sus exigencias, también podían recurrir al Obispo. Los estratos más humildes podían valerse de este derecho: indios, artesanos e inclusive esclavos negros. El Virrey y los Obispos recibían memoriales o delegaciones de indios u otros grupos que deseaban presentar una queja o pedir un favor especial. La representación fue una “válvula de escape” que obviaba la necesidad de reclamar mediante otros medios. Además, servía como una fuente de información acerca de la realidad social del pueblo. Efectivamente, reforzaba las líneas verticales entre Amo y siervo, entre el Rey y el pueblo. Fortalecía el mito del Rey como un Padre de Familia, por encima de intereses mezquinos o partidarios.

Por eso, el régimen colonial no podía describirse como una “dictadura”, por lo menos en el sentido moderno de la palabra. Fue, sobre todo, un gobierno paternalista que controlaba precisamente mediante la incorporación de los diversos grupos sociales dentro del sistema. Así, también, se explican ciertas realidades que el historiador liberal del siglo XIX o ignoraba o intentaba ocultar. La larga “Paz Andina” entre las rebeliones del siglo XVI y las del siglo XVIII muestra que el poder colonial había logrado implantar un efectivo sistema de dominación, que, si bien no permitía la protesta pública, tampoco provocaba demasiado a la gente a rebelarse. Cuando Túpac Amaru fue a Lima en 1776 para reclamar sus derechos ancestrales, fue con la ilusión de que siempre hay una justicia por encima del poder local. La gran revolución social de 1780 puso de manifiesto el hecho de que el antiguo sistema ya no funcionaba: los Borbones, en un exceso de celo reformista, se habían con más en “déspotas ilustrados” que en Protectores de los humildes.

Además, dentro de la "República de indios" existían distintos estratos sociales, emulando así el mundo jerarquizado de los europeos y los criollos. En sus obras el historiador Harth-Terré destacó el hecho de que había indios con esclavos negros, una anomalía para la mentalidad contemporánea que presume que todos los indios vivían explotados o que se resistían al régimen (3). Entre otros ejemplos notables al contrario, en 1780-1781 Mateo García Pumacahua, Coronel del Ejército, luchó con otros caciques indígenas contra Túpac Amaru. Y en las grandes batallas de Junín y Ayacucho hubo miles de indios en el lado realista. Por eso, se puede afirmar que en la época colonial, si bien existían clases sociales, no existía una conciencia de clase en el sentido moderno. La conciencia fundamental de todos, ricos o pobres, peninsulares, criollos, indios y esclavos, fue la de pertenecer a un "cuerpo", o a un pueblo, o una raza. La religión católica fue prácticamente la única institución social que incluía a todos los cuerpos coloniales, aunque también se mantenían las distinciones de color y de status social en los conventos, las cofradías y las parroquias o doctrinas.

Esta sociedad se caracterizaba por la notable fragmentación en distintos grupos sociales, un factor que también servía para robustecer la autoridad del Rey, principio y base jurídica de la unión de todas las partes. Desde el siglo XVI regía una jerarquía social y racial bastante rígida, comenzando con la élite blanca de peninsulares y criollos, después las "castas", mestizos y otros tintes que habían logrado subir de status social, y finalmente, los indios y esclavos negros. Con un cambio de nomenclatura, se puede observar que esta jerarquía no ha variado mucho sino hasta muy avanzado el siglo XX: blancos, mestizos, campesinos y negros. Además, la profesión o el oficio determinaba mucho el status social: hacendado, soldado, comerciante, clérigo, artesano, etc. La inmensa mayoría de los indios se dedicaba a la agricultura, unos en sus propias chacras o en las tierras comunes, y otros como peones asalariados en las grandes haciendas. Algunos indios eran artesanos y otros trabajaban en las minas. Finalmente, la geografía del Perú agudizaba la fragmentación social: entre Lima en la costa, Arequipa en el sur entre costa y sierra, Puno en pleno altiplano y Cusco entre en la sierra y la selva, había enormes distancias y obstáculos físicos que constituían impedimentos para su integración como Nación a partir de 1821.

Con la Independencia se intentó crear una democracia liberal, y a lo largo del siglo XIX se fueron borrando las manifestaciones más notables de la so-

(3) HARTH-TERRE, Emilio. *Negros e indios* (Lima: Mejía Baca, 1973).

ciudad colonial: en 1824 Bolívar abolió las reducciones, en 1854 Castilla decretó el fin de la esclavitud y la contribución personal de indígenas, y poco después también eliminó los fueros militares y eclesiásticos y los diezmos. Pero el contraste entre la República liberal y lo que Basadre llamó el "Perú profundo" fue demasiado grande. No se logró "organizar el Estado sobre la Nación" (4). Los caudillos surgían como una especie de espectro del pasado imponiendo el poder personal sobre el orden constitucional. Cuando en 1881 Piérola asumió el título, un tanto pintoresco, de "Protector de la Raza Indígena", fue, no obstante, sintomático de una mentalidad colonial: la vigencia del antiguo concepto de la representación por encima de leyes y autoridades locales.

La "República Aristocrática" inauguró un largo reinado de paz y prosperidad en los años después del conflicto con Chile, pero sobre la base de una población de peones proletarizados, obreros industrializados y campesinos indígenas sin voz ni voto. En los años veinte y treinta se estrenaron las clases medias y populares como fuerzas políticamente organizadas en el Perú, y, a la vez, se puso de manifiesto la profundidad del fraccionamiento del país en distintos bandos hostiles: la oligarquía y el ejército se unieron contra el APRA, los apriistas cerraron filas frente a los comunistas, y los demás peruanos, que no estaban ni con la oligarquía ni con el APRA se encontraban en una tierra de nadie, en medio. El APRA cumplió un rol histórico al incorporar grandes sectores de las clases media y media popular dentro del juego político, dándoles, si no el voto, al menos una voz. El APRA también sirve de ejemplo de otra característica de la sociedad corporativa: la obligación de cada corporación de proteger los intereses y los derechos de sus propios miembros.

Cada corporación colonial imponía un estilo de vida y exigía a sus respectivos miembros la mutua colaboración para el bien de la organización. El principio fundamental fue la lealtad y la reciprocidad uno para todos, y todos para uno. Esta fue la base de los fueros especiales de que gozaban la Iglesia y el ejército: el derecho para juzgar a sus propios súbditos también implicaba el derecho de protegerlos de las exigencias y los reclamos de los que no fueran de la organización, ya sea individuos, ya sean otras entidades sociales o jurídicas. Los fueros fueron abolidos en 1856, pero la mentalidad corporativa no desapareció, entre otras razones, porque la República liberal no cum-

---

(4) Tema Central de Basadre en *Elecciones y centralismo en el Perú* (Lima, Universidad del Pacífico, 1980).

plía una de sus funciones primordiales: la de proteger a los ciudadanos de las incursiones y las arbitrariedades de monopolios y élites privilegiadas. La oligarquía civilista primero, y posteriormente los militares en distintas épocas a partir de 1930, se implantaron prepotentemente sobre el resto de la Nación, violando sus derechos, sofocando su voz, o sencillamente, marginándolo social y económicamente. Por eso, ciertos grupos resucitaron algunas de las antiguas formas corporativas, como mecanismos de defensa frente a una sociedad que no solamente no buscaba el bien común, sino que abiertamente legitimaba el dominio de unos pocos.

El APRA en los años de la "clandestinidad", bajo la presión de la persecución, adquirió algunas características de la sociedad corporativa. Se convirtió en una sociedad cerrada, con sus propias fuerzas de choque, con una disciplina interna férrea y con una organización jerárquica bajo el poder personalista de un caudillo magnético. La estructuración del partido en sindicatos y la idea del propio Haya de la Torre de constituir un "Congreso Económico" subrayan el hecho de que el APRA representaba, no una especie de fascismo criollo, como decían sus detractores, sino, un corporativismo populista, algo parecido al PRI de México, pero con rasgos netamente peruanos. Sea la que fuera su definición ideológica, el partido cumplía bien su parte al proteger a los suyos en esos años turbulentos, aunque no siempre defendía sus intereses en el Parlamento. Sin embargo, fue justamente este celo protector lo que le mereció el reproche de ser sectario y excluyente. De otro lado, para muchos peruanos, pertenecer al partido representaba prácticamente la única manera de "existir" social o políticamente.

Tras el fracaso del populismo belaudista en los años sesenta, los militares tomaron el poder e impusieron un régimen de corte populista-corporativo. Dentro de un orden autoritario se intentó organizar nuevos sectores de las clases populares en sindicatos reconocidos y apoyados por el Estado. Uno de los ejemplos más notables fue SINAMOS, Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social. Aquella burocracia estatal se propuso "movilizar" a los pobladores de los pueblos jóvenes en todo el Perú con el fin de estructurar mejor las organizaciones populares y, en el proceso, formar la conciencia política de la gente. Algo parecido al Leviatán de Hobbes, un monstruo social amorfo, omnipresente y omnipotente, mantenido intacto sólo por la autoridad de la cabeza, el Rey, SINAMOS simbolizó quizás mejor que cualquier otra reforma de los militares el lema de los Borbones: "Todo por el pueblo, todo sin el pueblo". En un contexto autoritario y manipulador, pretendió orquestar la "participación" del pueblo en favor de los designios del gobierno. Irónica-

mente, logró una de sus metas: la concientización del pueblo, que dirigía su nueva conciencia política contra los propios militares.

Sin embargo, a pesar de todos sus errores, el gobierno de la Primera Fase, que se inspiraba parcialmente en las encíclicas sociales de la Iglesia Católica, se destacaba por su conciencia social, factor ausente en los otros regímenes militares de América Latina de la misma época. El especialista Alfred Stepan calificó al régimen de Velasco como un "corporativismo inclusivo", por su intento de incorporar a los sectores populares, a diferencia de los militares de Argentina y Chile que implantaron tecnocracias que positivamente excluyeron a las clases populares de cualquier participación política (5).

La finalidad de repasar estas realidades históricas no es para hacer un resumen de la historia republicana, sino subrayar la permanencia de una mentalidad corporativa y de formas y hábitos de un pasado colonial en el Perú contemporáneo. Lentamente, la industrialización y la masificación urbana van borrando la fisonomía externa del Perú colonial; pero, la psicología de la gente, los valores prácticos, las actitudes aristocráticas y paternalistas que influyen en las relaciones entre clases sociales permanecen y mantienen en vigencia la realidad interna de ese pasado. Este repaso sirve, también, para comprender mejor las distintas maneras en que la historia ha influido en las actitudes y perspectivas hacia la ética en el contexto latinoamericano.

### ETICA COMUNITARIA Y ETICA CORPORATIVA

En todo el mundo católico existe una sola teología y un solo código moral. Pero, históricamente, el catolicismo también se ha acomodado a la realidad de una diversidad de distintas culturas. Ha manifestado una sorprendente capacidad de mantener la pureza de sus dogmas y enseñanzas y, a la vez, de enriquecerse con la asimilación de muchos matices de las diferentes culturas donde se ha arraigado. Existe, por ejemplo, una religiosidad popular católica en muchos lugares diferentes y con una plétora de distintas manifestaciones regionales. Desde los fenómenos de Lourdes y Fátima hasta el culto en torno a Nuestra Señora de Guadalupe en América, uno percibe, dentro de ciertos patrones generales, ciertas expresiones culturales típicas del lugar. En Polonia y en Irlanda ha surgido una religiosidad popular con un marcado tinte na-

---

(5) STEPAN, Alfred, *The State and Society: Peru in Comparative Perspective*, citada en la nota (2).

cionalista, mientras que en América Latina nació otra, que se distingue por la mezcla de elementos indígenas y negros. De la misma manera, podemos hablar de una perspectiva peculiar y distintiva de cada cultura católica hacia lo moral o lo ético.

En América Latina ha surgido, como sería apropiado para una sociedad corporativa, una especie de "ética corporativa". Más que ética, se trata de una manera de concebir la ética y la conducta moral. Para apreciar mejor esta perspectiva, conviene primero destacar los elementos básicos del ideal universal.

La ética cristiana es ante todo, y esencialmente, comunitaria. Desde el comienzo hasta el fin del mensaje bíblico la salvación siempre se presenta en términos del amor al prójimo, y concretamente, al prójimo más necesitado. Dada la primacía del amor en el Evangelio, se puede afirmar que la ética cristiana no se basa en algunos principios abstractos, sino en la calidad de las relaciones con Dios y con los hombres. Los principios, los mandamientos y los preceptos son, más bien, "guías" que orientan y precisan ese amor. Por eso, se ha dicho con frecuencia que en el Sermón del Monte no hay propiamente dicho un nuevo "código" moral, sino sobre todo una proclamación de una nueva actitud, cuyo modelo supremo es el mismo Jesús. El Antiguo y el Nuevo Testamento proyectan la visión de una nueva humanidad, redimida después de haber caído en el pecado, y reunida en una nueva comunidad universal. El profeta Isaías se refiere a esta visión cuando habla de una "Cena de los Justos" en el Monte de Sión, a la que están invitados todos los pueblos del mundo (Is. 25:6-10). La visión es universalizante porque rompe las barreras del estrecho nacionalismo y del sectarismo religioso. En el Nuevo Testamento, basta meditar las Bienaventuranzas para apreciar lo profundamente comunitario que fue, y que es, el mensaje de Jesús: los invitados para construir su reino son los pobres de la tierra, los que lloran, los que buscan la paz y la justicia y los perseguidos por la causa del bien. Las cualidades divisionistas de raza, nacionalidad, cultura o el sexo no son propiedades significativas del Reino de Cristo.

Dentro de este marco se puede distinguir entre "lo personal" y "lo individual". El cristianismo es eminentemente personal y personalizante. En el Nuevo Testamento Jesús atiende con fino cuidado a cada persona que lo busca. Además, hay una relación dinámica entre comunidad y persona: al descubrirse como persona, uno se vuelve más comunitario, y al sentirse amado dentro de una comunidad, uno se realiza más como persona. Por lo tanto, la ética

cristiana es comunitaria y personal a la vez: exige un amor muy personal hacia individuos concretos (la historia del Buen Samaritano) y hacia los hombres y las mujeres que forman la gran Comunidad de los elegidos (el Sermon del Monte). En cambio, una ética individual pone énfasis en la relación directa entre Dios y la persona, prescindiendo de otras personas. En la práctica, muchas personas reducen el mandato de amar para incluir a su familia, y apenas sienten una obligación hacia las personas que están más allá de su hogar.

Desde el comienzo los cristianos practicaron una ética comunitaria al crear una pequeña comunidad de fe en torno a las enseñanzas de Jesús. Según el bien conocido pasaje de *Hechos de los Apóstoles* (2: 42-47), ellos compartieron el pan y los bienes, “de acuerdo a lo que cada uno de ellos necesitaba”. En los sucesivos siglos esta visión primordial ha perdurado, volviendo a manifestarse bajo distintas formas y maneras. El movimiento monástico se inspiraba en el ideal de la comunidad como lugar privilegiado de perfeccionamiento y de santificación personal. En *La Ciudad de Dios* San Agustín vislumbró la presencia de Dios en el mundo sobre todo en la comunidad de los creyentes en su larga marcha a través de la historia. Las utopías del siglo XVI volvieron a resucitar el antiguo ideal de la comunidad cristiana, ya sea en el modelo teórico de Tomás Moro o en los célebres experimentos de Vasco de Quiroga en Nueva España y de los jesuitas en Paraguay.

En el siglo XIII Tomás de Aquino formuló los principios básicos del Estado, dando primacía a la norma del Bien Común, y en el siglo XVI Francisco Suárez y los otros teólogos y juristas humanistas de ese periodo cimentaron las bases de la democracia moderna con una clara afirmación de los derechos inalienables del pueblo frente a la autoridad política. Modernamente, las encíclicas sociales de la Iglesia, desde la *Rerum Novarum* de León XIII (1891) hasta la *Laborem Exercens* de Juan Pablo II (1981) han resaltado el ideal del bien común como principio fundamental para organizar la sociedad. Los distintos mensajes papales han condenado, repetida y claramente, cualquier sistema o cualquier política económica que permitan el libre reino del egoísmo personal y que, por ende, excluyan a la mayoría de una participación plena en las decisiones políticas o de una justa participación en los bienes y recursos nacionales para asegurar que todos gocen de un nivel mínimo de bienestar personal compatible con la dignidad humana, como esencialmente anti-comunitarios y anti-cristianos.

---

(6) JEREMIAS, Joachim, *Palabras de Jesús* (2da. ed.: Madrid, Ediciones FAX, 1970).

Este esbozo del ideal cristiano de la ética sirve para contrastar la teoría con la práctica. De hecho, la propia Iglesia en distintos momentos históricos ha resaltado valores o formas de piedad que tendían a favorecer una perspectiva muy individual. O, a veces, la misma sociedad, dentro de la cual existe la Iglesia, ha fomentado un individualismo que hacía la competencia con el mensaje cristiano hasta prácticamente anularlo. En un mismo momento histórico, uno puede encontrar un ejemplo excelente donde se practicaba el ideal cristiano (Paraguay) y otros ejemplos, en el resto de América Latina, en donde reinaba un agresivo individualismo.

Sin embargo, para ser más preciso, en la sociedad colonial el ideal de la ética comunitaria y una ética individual convivían juntos. Lo que hemos llamado la ética "corporativa" fue una especie de término medio entre los dos extremos. La mentalidad corporativa, tan típicamente medieval, asociaba la obligación de hacer el bien, primero, con la familia, y segundo, con su respectivo cuerpo social. Por lo tanto, no existía un puro individualismo en el mundo católico medieval ni en América Latina colonial. Los miembros de esas sociedades juzgaban que habrían cumplido con sus deberes fundamentales en la vida en el acto de ser leal a las corporaciones básicas a que pertenecían. Prácticamente, desde su perspectiva, la manera de contribuir al bien común de todos fue mediante el obrar en favor del bien de cada cuerpo particular. La obligación de mirar por el bien común fue esencialmente el deber del Monarca; el sujeto cumplía su parte al obedecer al Rey y al prestar servicios dentro de su respectiva organización o comunidad local.

A la luz de estas consideraciones uno puede apreciar la relación estrecha entre la "ética protestante" y la democracia capitalista. La ética de la que se ocupó Weber reflejaba todo un cambio en la perspectiva hacia el mundo frente a la declinación de la Edad Media y la aparición del capitalismo y del Estado secular moderno. Por un lado la nueva ética exaltaba las virtudes de la responsabilidad personal, el trabajo constante y la auto-disciplina como condiciones para pertenecer a la Iglesia: precisamente las mismas cualidades que harían de un hombre un buen empresario o un buen ciudadano. De otro lado, al rechazar el monaquismo, la nueva ética también rechazó la sociedad corporativa, optando por una radical igualdad de los elegidos bajo un solo Dios, sin distinciones entre pastores o ministros y los creyentes ordinarios. De la teocracia de los puritanos en Nueva Inglaterra nació el credo político de la igualdad de todos ante la ley en la democracia norteamericana. Conviene recordar que para Weber el ejemplo por excelencia de su propia tesis fue

precisamente los Estados Unidos. (7)

Este contraste entre dos visiones éticas del mundo sirve para ilustrar también las limitaciones de cada una. Se ha criticado ya repetidas veces a la ética protestante por su excesivo individualismo. Efectivamente, se perdió en gran parte un sentido del Bien Común social, piedra angular del pensamiento católico. En muchas iglesias protestantes el concepto de la igualdad de los miembros de la comunidad se percibía como compatible con la desigualdad económica, política o racial de los hombres en la sociedad en general. Sobre todo en las iglesias así llamadas "fundamentalistas" existe un divorcio entre la religión y la política. Para ellas, la salvación se logra mediante la fe, la lectura de la Biblia y la participación en la asamblea. En cambio, la política se considera como el mundo de lo puramente secular, que poco o nada tiene que ver con la religión (8). Por supuesto, no se debe generalizar, sobre todo tratándose del mundo protestante, que es bastante complejo y variado. La Iglesia metodista, por ejemplo, siempre se ha distinguido por su alto sentido de lo social.

En el mundo católico latinoamericano nunca se perdió el sentido del bien común como la regla normativa para la vida política, económica y social. En prueba de esto se puede señalar, como ejemplos, el pensamiento de católicos distinguidos como Víctor Andrés Belaunde, los partidos de la Democracia Cristiana o la influencia cristiana en el régimen reformista de Velasco. Sin embargo, esta conciencia del bien común ha sido como una veta de continuidad, no un consensus amplio u hondamente arraigado. Antes bien, la mentalidad y la perspectiva ética que ha predominado, fruto de una sociedad segmentada en razas, clases y estamentos, ha sido la corporativa. Esta última fomen-

---

(7) En 1906 Weber complementó y amplió su trabajo sobre la ética protestante (1901) a raíz de su visita a los Estados Unidos (1904). El resultado fue el ensayo, "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo", en la edición española de la obra en inglés de GERTH, H. H. y MILLS, C. WRIGHT (eds.), *Max Weber, Ensayos de sociología contemporánea* (Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1972): 370-394. Aún antes, en la obra de 1901, había ensalzado la figura de Benjamín Franklin como el modelo de su tesis, especialmente en el segundo capítulo, "El Espíritu del capitalismo". *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2a. ed. Barcelona, Ediciones Península, 1973).

(8) La estricta separación entre la política y la religión, inclusive una abierta hostilidad hacia la política, fue uno de los principales descubrimientos que hizo Christian LaLive d'Epinay acerca de las sectas pentecostales en Chile. *El Refugio de las Masas: Estudio sociológico del protestantismo chileno* (Santiago, Editorial del Pacífico, 1968).

taba en sus miembros un sentido de lealtad a un cuerpo determinado, de un lado, pero, del otro, no inculcaba en ellos un sentido del bien común por encima de los intereses de su propio grupo.

La frase, "ética corporativa", a primera vista se presta a cierta confusión, porque se podría entender por este término las normas de conducta que deben regir en una empresa comercial o una multinacional moderna. En realidad, la confusión es intencional, porque como veremos, la distancia entre los dos sentidos no es tan grande. En una obra célebre de los años cincuenta el autor William H. Whyte, Jr., describió el comportamiento y la mentalidad del tipo de hombre que trabaja en una gran empresa o corporación en los Estados Unidos. La empresa es exigente hasta en lo más mínimo de su vida privada. Fija reglas de conducta que abarcan su manera de vestir, su manera de pensar y hablar, el barrio donde debe de residir e inclusive el tipo "ideal" de esposa con quien se debe de casar. A la empresa le interesa producir un hombre tan fiel y ajustado a las normas que se convierte en un "Hombre-Organización", binomio que es justamente el título de la obra de Whyte (9). En cambio, un individuo con un criterio abierto y libre, que, por ejemplo, se atreviera a poner los intereses de la comunidad o la Nación por encima de los de su propia empresa, no sería materia "apta" para la organización. La mentalidad corporativa exige lealtad a la corporación pero privatiza el punto de vista ético con respecto a otras empresas o la comunidad en general.

Se puede observar la tenacidad de esta mentalidad en muchos distintos niveles de la sociedad latinoamericana. Las distintas oligarquías del siglo XIX o del siglo XX vivían notoriamente para sus propios intereses, como enclaves culturales extranjerizantes, con espaldas a la realidad de sus propias naciones. Ellas, y las élites intelectuales que las defendían, identificaban sus intereses con "la Patria". Los partidos políticos de oposición se identifican con la causa "del pueblo". Por su parte, las Fuerzas Armadas, aunque han superado en gran parte el caudillismo, todavía fomentan una mentalidad, que últimamente ha sido elevada al nivel de una doctrina, la de "la Seguridad Nacional", que se cree autorizada para juzgar quiénes son los enemigos de la Patria y quiénes no, por encima de las leyes y normas constitucionales. Se nota en las fuerzas policiales la existencia de un "esprit de corps" que se alimenta a base de una agresiva y a veces violenta rivalidad entre sí. Desde luego, en las empresas domina una perspectiva, que no es muy diferente de la de muchos

---

(9) *El Hombre Organización* (México, Fondo de Cultura Económica, 1973).

empresarios en todo el resto del mundo, que justifica el uso de cualquier método o táctica para ganar frente a la competencia. Frecuentemente, sin embargo, esta manera de obrar va contra los intereses de la propia nación. Un ejemplo notorio de esto se dio durante el régimen militar de 1968-1980, a raíz de las medidas proteccionistas que el gobierno establecía con el fin de fomentar y robustecer la industria nacional. No obstante, algunas empresas se aprovecharon de esta ayuda oficial, y en algunos casos estafaron al propio gobierno, con el fin de aumentar sus ganancias inmediatas.

Desde luego, esta mentalidad prevalece también, quizás con más justificación, a nivel popular. Durante la Colonia y hasta muy avanzado el siglo XX la lealtad fundamental de un indio o campesino se dirigía a su comunidad, a su pueblo, no a la idea abstracta de "Reino" o de "Nación". La religiosidad andina manifiesta el doble carácter comunitario-corporativo del mundo campesino. Por un lado, todo el pueblo participa en las celebraciones en torno a la fiesta del Santo Patrón y las otras fiestas comunales. Pero, de otro lado, el pueblo también puede ser muy celoso de sus imágenes, que percibe como posesiones exclusivas de la comunidad, no como símbolos comunes que lo unen, en una misma fe, con otros pueblos. La marginación económica y social de las comunidades campesinas latinoamericanas ha engendrado lo que el antropólogo George Foster ha denominado, la "visión del bien limitado". Esta es, la creencia de que los bienes básicos de la vida, el alimento, el agua, los animales, etc., vienen en cantidades tan limitadas que uno puede adquirir más sólo a costa de los demás (10). Por eso se explica parcialmente la costumbre de los cargos en las fiestas y la exigencia de compartir los gastos entre todos, para que nadie se enriquezca a costa de la comunidad. Rige, por lo tanto, una especie de "ética de nivelación", consecuencia de una cosmovisión moldeada por la pobreza colectiva y el aislamiento económico y cultural.

### *CORRUPCION Y ABUSOS DE PODER*

En medio de estas realidades, un cristiano, o cualquier persona de buena voluntad, vive frente a un dilema constante, entre la exigencia moral de buscar el bien común, por un lado, y de otro, los múltiples intereses partidarios, empresariales, locales y familiares que le competen por su lealtad. Obvia-

---

(10) FOSTER, George M. "Peasant Society and the Image of Limited Good", *American Anthropologist*, 67 (Abril de 1965): 293-315.

mente, una persona sin criterios éticos no siente esta misma preocupación. Para la persona que busca normas éticas claras, este problema es particularmente difícil porque no se resuelve con una simple elección entre el bien y el mal. El problema reside fundamentalmente en el hecho de que, en buena medida, la corrupción y los abusos del poder son productos de todo un sistema.

Es lugar común lamentar la presencia de la corrupción en países como los de América Latina, donde el soborno, la "mordida" y la coima parecen ser prácticas casi normales, en contraste con lo que ocurre en los países más avanzados de Occidente. Ciertos estudios recientes, retomando algunas intuiciones de Weber, subrayan la relación entre el grado de corrupción y el grado de desarrollo. El historiador Horst Pietschmann, por ejemplo, se basa en el testimonio de muchos testigos contemporáneos (entre otros, Antonio de Ulloa y Jorge Juan, autores del célebre informe, *Noticias secretas de América*) para afirmar que, aparentemente, la corrupción fue notablemente más extendida en América que en Europa durante la misma época. Según Pietschmann y otros autores, una sociedad patrimonial o feudal es un terreno más propicio para la corrupción que una sociedad moderna, donde existe cierta homogeneidad e igualdad política entre clases sociales (11). En el último caso, que sería el de las democracias modernas de Europa occidental o los Estados Unidos, esas sociedades tienden a mantener burocracias más "racionales", según los conceptos de Weber, que funcionan a base de un servicio civil profesional. Si bien la corrupción no se ha eliminado (tarea imposible dada la condición humana), por lo menos se han juntado ciertos factores que coadyuvan para controlarla y disminuirla: la igualdad social y política general, un alto grado de instrucción y de conciencia cívica de parte de la ciudadanía; la exigencia de parte del público para que la burocracia sea eficaz y servicial; la existencia de un servicio civil que prepara y remunera adecuadamente a los servidores públicos; y, finalmente, un eficaz sistema de fiscalización y de vigilancia de parte del propio gobierno o de agencias independientes. Estos factores o no existen o existen en menor grado en los países subdesarrollados. Para contrastar los dos sistemas, sería interesante tomar el ejemplo del soborno.

El soborno es una práctica universal en todas las sociedades. Pero, en una democracia que realmente funciona, donde hay cierta nivelación entre clases sociales y existe un alto grado de instrucción, no se practica, al menos

---

(11) PIETSCHMANN, Horst. "Burocracia y corrupción en Hispanoamérica colonial", *Nova Americana*, 5 (1982): 22.

abiertamente. Entre otras razones, el empleado público siente cierta presión sobre él para prestar sus servicios de una forma eficaz y razonablemente amena, porque percibe a las personas que piden sus servicios como ciudadanos iguales a él, con capacidad de protestar y crear dificultades si no están bien atendidos. En cambio, en una burocracia de un régimen autoritario o corporativo, el burócrata depende de un "jefe", no de la voluntad del público. Mira al público como "siervos" o "clientes", no como conciudadanos. Ellos a su vez, se encuentran en una posición de inferioridad frente al burócrata, que se constituye en el agente indispensable para llegar a un poder inaccesible a la gente ordinaria. En esta circunstancia, el soborno se convierte en un medio casi obligado para lograr acceso al "jefe" o al menos para que el burócrata atienda una petición. William Whyte utilizó el término, "administración externa" para describir la burocracia de América Latina colonial. Según este concepto, cada persona que pide un servicio es un agente "externo" que se ve obligado a coordinar los distintos ministerios o departamentos del Estado. El, no el gobierno, asume la responsabilidad de buscar los sellos necesarios para un documento, o pedir las firmas precisas, o solucionar el problema de horarios totalmente incompatibles entre dos secciones de una misma agencia (12). En este caso, el soborno viene a ser una especie de "sobrecarga" o impuesto especial que se paga para agilizar el "servicio".

En la burocracia de muchos países de América Latina las cosas no han cambiado mucho desde el tiempo de los Borbones: el sujeto existe para el servicio del Rey, pero no al revés. La burocracia borbónica fue un andamio complejo de instituciones y delegados que funcionaban como intermediarios entre el Rey y el pueblo. Uno llegaba a la atención del Rey o a uno de sus delegados mediante muchos "regalos" o sobornos, como si fuera escalando peldaños, a fin de conseguir un favor. Teóricamente, en la democracia moderna, los que eran "favores" ahora son "derechos". Pero en la práctica, en América Latina se sigue tratando a los ciudadanos como si fueran suplicantes sin derechos.

La sociedad colonial propiciaba muchas formas de abusos y de corrupción. Pietschmann señala cuatro tipos predominantes: el comercio ilícito (contrabando); los cohechos y sobornos; el favoritismo y el clientelismo; la

---

(12) Citado en BORAH, Woodrow "Colonial Institutions: Political and Economic Life", *Hispanic American Historical Review*, 43 (agosto de 1963): 373.

venta de oficios y servicios (13). Cada subalterno y burócrata era cliente dependiente de una autoridad superior y, a la vez, patrón responsable de otros clientes que dependían de él. Un ejemplo notorio de esta cadena de explotación fue el reparto de mercancías. El corregidor de indios, los oficiales de la Real Hacienda y a veces los propios curas se convertían en agentes comerciales, comprando bienes para luego "repartirlos" a los indios, con el fin de extorsionarlos, cobrando mucho más en exceso de lo repartido (14). Este sistema perduraba a lo largo de todo el siglo XIX, especialmente en el Surandino. En vez del Corregidor o el Intendente, fue un agente de policía que representaba a las casas comerciales de Cusco o de Puno.

Los factores que agravaban notablemente los abusos del poder en el Nuevo Mundo fueron el clasismo y el racismo. El indio o el negro se encontraban en el último peldaño de la escala social y por eso vivían enteramente a la merced de los oficiales del Rey. Sin embargo, en la Colonia el paternalismo institucionalizado protegía en algo a los estratos más inferiores, precisamente porque eran "cuerpos" organizados que también servían los intereses del Rey. Pero en el siglo XIX desapareció este paternalismo y el campesino, el indio, el negro y el asiático se encontraban sin amparo legal frente a los gamonales, los agentes comerciales, los enganchadores o los soldados del ejército que venían para la leva.

El mecanismo principal de explotación en el campo fue el endeudamiento. El indio aceptaba dinero o bienes de parte de un "enganchador" aún antes de comenzar a trabajar en la hacienda. Pero una vez dentro del sistema se encontraba envuelto en más deudas. El tambo donde tenía que comprar sus alimentos (y el aguardiente) absorbía su sueldo. Con frecuencia los hacendados pagaban la contribución de sus propios peones. Pero lo hacían con el fin de traspasar la deuda al Estado, a ellos mismos, reforzando así el sistema de endeudamiento. De nada servía la representación o la protesta legal, porque tanto los jueces como las autoridades dependían de los mismos intereses económicos locales. No es necesario citar sólo a América Latina para hacer resaltar la relación entre racismo y abusos de poder. Hasta el movimiento de Martín Lutero King en el sur de los Estados Unidos, los oficiales blancos encargados de los libros de registro para votar se burlaban de los negros que se presen-

---

(13) PIETSCHMANN, *Op. cit.*: 29.

(14) GOLTE, Jürgen *Repartos y rebeliones: Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1980).

taban para inscribirse. Los primeros siempre encontraban un pretexto para descalificar a los últimos.

Algunos de estos abusos han ido desapareciendo a lo largo del siglo XX, gracias al movimiento indigenista, la Reforma Agraria y la toma de conciencia política en el campo. Pero hay otros abusos que subsisten, porque prácticamente se han institucionalizado: la "propina" para sacar mercancías de la aduana o para liberarse de una multa; el "tarjetazo" para recibir trato preferencial en los ministerios; el nepotismo en la política, etc. Una fuente de frustración cotidiana para el ciudadano ordinario es lo que Basadre, citando a Weber, ha llamado, el "sultanismo": el dominio en los ministerios y las oficinas estatales de grupos de empleados "instalados" que carecen totalmente de un sentido de servicio y que cuentan con el apoyo tácito de su respectivo jefe de sección (15). Además de la "empleomanía" hay otro abuso que favorece la corrupción: la colusión entre oficiales, o dentro de una misma oficina o entre diferentes agencias. En un estudio sugestivo de las prácticas de corrupción que ocurrieron en proyectos de desarrollo para la carretera transamazónica en Brasil, los investigadores Stephen Bunker y Lawrence Cohen llegaron a la conclusión de que un factor que propicia la corrupción en cualquier burocracia, no solamente de Brasil, es la existencia de relaciones personales entre distintas agencias y la ausencia de algún control independiente (16). Obviamente, si los oficiales cooperan entre sí, los de "abajo" no pueden protestar y los que están más "arriba" sólo pueden descubrir las prácticas ilegales con mucha dificultad.

Frente a la corrupción institucionalizada, un cristiano se plantea la pregunta. ¿Vale la pena luchar contra todo un sistema? ¿No es el soborno un mal menor comparado con el mal mayor, que en este caso sería nunca recibir tal o cual servicio deseado? Si uno no rinde tributo a la corrupción se encuentra como un profeta poco honrado en su propia tierra o como un asceta obligado a vivir como un paria como consecuencia de su no-conformismo. Pero, de otro lado, la moral cristiana condena estos abusos porque son claras injusticias contra la persona que pide un servicio del Estado y contra la sociedad entera, porque el favoritismo hacia uno trae como consecuencia la negligencia y la arbi-

---

(15) BASADRE, Jorge. *Sultanismo, corrupción y dependencia en el Perú republicano* (Lima, Editorial Milla Batres): 36-38.

(16) BUNKER Stephen G. y COHEN Lawrence E., "Collaboration and Competition in Two Colonization Projects: Toward a General Theory of Official Corruption". *Human Organization*, 42 (Verano de 1983): 106-114.

triedad en el trato hacia todos los demás.

Por esos motivos, uno llega a apreciar la imposibilidad de combatir todo un sistema mediante esfuerzos individuales por meritorios que sean. Este pequeño repaso de la historia ha servido para enfatizar el hecho de que la corrupción y muchos abusos son herencias de un pasado colonial que todavía determina hábitos y maneras de hacer las cosas hoy. Son costumbres tan generalizadas que no se eliminarán sin reformas institucionales desde arriba hacia abajo. El paso lento hacia una democracia real y efectiva en el Perú también debe ser acompañado por un cuestionamiento de la antigua "ética corporativa", que es eminentemente anti-democrática. Entre otras medidas que conviene adoptar, siguiendo el ejemplo de casi todos los países democráticos más avanzados, es la reforma de la burocracia estatal. Primero, es absolutamente necesario cortar de raíz el mal de la empleomanía, que es una forma de parasitismo oficializado. Mientras el propio Estado propicie la multiplicación de oficios que carecen de una verdadera función, otorgados a personas incompetentes que han sido escogidas generalmente por nexos familiares y políticos con el partido vigente en el poder, no será posible pensar seriamente en eliminar la corrupción a nivel oficial. Segundo, es preciso crear un servicio civil independiente de la política. Este servicio civil tendría el poder de seleccionar, mediante examen previo, a los candidatos que considera aptos para entrar en un programa de formación, que a su vez, tendría como finalidad principal la de preparar a los futuros servidores públicos en su propio oficio y, es no menos importante, ofrecerles los conocimientos básicos del arte de las relaciones públicas. Sin algún tipo de formación para el servicio público y de vigilancia de la conducta de los empleados públicos, difícilmente se podrá convertir la burocracia en un instrumento verdadero de servicio.

Sobre todo, se debe promover el ideal del servicio público como una vocación, tal como Weber lo vislumbraba en el caso del político profesional. Paralelamente, es preciso remunerar adecuadamente a los empleados públicos. El sentido común dicta esta última medida.

Sin embargo, hay otro problema más profundo. La falta de conciencia cívica o moral en la burocracia refleja la ausencia de la misma en la propia sociedad. No sería posible inculcar en un servidor público una "mística" del bien común si semejante conciencia no existe de hecho en los demás ciudadanos. Hasta que el Perú descubra un sentido más profundo de unión nacional, superando las enormes desigualdades económicas, sociales y culturales que dividen a los peruanos en grupos antagónicos, difícilmente regirá una visión del

bien común. De otro lado, en la medida en que este país se convierta en una verdadera comunidad, en la que el Estado realmente preste un servicio a los ciudadanos, sin discriminaciones, recién empezará a primar en las conciencias de los ciudadanos una ética comunitaria por encima de los intereses particulares, ya sean partidarios, regionales, empresariales o personales.

## CAPITULO VI

### “EL PERU HIRVIENTE DE ESTOS DIAS ...” UNA REFLEXION SOBRE VIOLENCIA POLITICA Y CULTURA EN EL PERU CONTEMPORANEO

El año 1933 José María Arguedas publicó su primer libro: una recopilación de cuentos titulada *Agua*. Inició de esta manera una obra literaria que traza el paso de la nave de los muertos” de un ámbito espacial: del pueblo y la comunidad, a la capital de provincia y al departamento, para terminar en el esfuerzo de un individuo. Antonio Cisneros no intentado por ningún otro escritor de trazar una imagen en todo el país: ciudad y campo, burgueses y campesinos. Alberto Flores-Galindo: todos los espacios y todos los personajes. . . Antonio Cornejo Polar cree advertir en esta itinerario una especie de reflejo de la evolución económica nacional: la ruptura de la fragmentación, la penetración del capitalismo, la edificación paulatina de un mercado interno. (1) En 1933 era difícil tener desde el interior de los Andes una imagen del Perú: los campesinos, como lo ha recordado el premio-Arguedas, no se reconocían en los símbolos nacionales; ignoraban el significado de la bandera o del himno. Pero esta situación cambió como consecuencia inevitable de los flujos masivos, que unieron unos pueblos con otros, la expansión de la red vial, la urbanización y finalmente las migraciones: se rompió el aislamiento estructural de la población andina. Desde el siglo XVI la tendencia demográfica había conducido a encerrar a esta po-

(1) CORNEJO POLAR, Antonio. *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires, Landa, 1973.



## 1. ARGUEDAS

El año 1935 José María Arguedas publicó su primer libro: una recopilación de tres cuentos titulado *Agua*. Inició de esta manera una obra literaria que iría ampliando en lo sucesivo su ámbito espacial: del pueblo y la comunidad, a la capital de provincia y al departamento, para terminar en el esfuerzo hasta ese momento no intentado por ningún otro escritor de trazar una imagen en todo el país: ciudad y campo, burgueses y campesinos, indios y mistis: todos los espacios y todos los personajes . . . Antonio Cornejo Polar cree advertir en este itinerario una especie de reflejo de la evolución económica nacional: la ruptura de la fragmentación, la penetración del capitalismo, la edificación paulatina de un mercado interno (1). En 1935 era difícil tener desde el interior de los Andes una imagen del Perú: los campesinos, como lo ha recordado el propio Arguedas, no se reconocían en los símbolos nacionales; ignoraban el significado de la bandera o del himno. Pero esta situación cambió como consecuencia inevitable de los flujos mercantiles, que unieron unos pueblos con otros, la expansión de la red vial, la urbanización y finalmente las migraciones: se rompió el inmovilismo estructural de la población andina. Desde el siglo XVI la tendencia demográfica había conducido a encerrar a esta po-

(1) CORNEJO POLAR, Antonio. *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires, Losada, 1973.

blación en la sierra; en el siglo XX, Perú recupera el volumen de habitantes que habría tenido en los tiempos prehispánicos, lo sobrepasa y los hombres andinos, de las punas y valles quechuas, descienden a las ciudades de la costa. Forman ciudades donde antes sólo habían pequeñas caletas de pescadores, como ocurre en Cimbote. Son estos cambios los que impondrían su ritmo a la obra de Arguedas: los que hicieron posible pensar e imaginar al Perú como totalidad.

Los críticos, han argumentado con insistencia que esta obra representa un intento logrado de observar desde el interior al mundo andino. El propio Arguedas sostuvo que decidió emprender la aventura literaria exasperado por la imagen falsa y superficial que algunos escritores proponían del indio. Quería mostrarlo como realmente era, para lo que resultaba imprescindible crear un nuevo lenguaje. Recientemente otro lector de Arguedas, Martín Lienhard, sostiene que en realidad el propósito de éste fue todavía más ambicioso: antes que un intérprete de la cultura popular andina, es una expresión subversiva de ese mundo (2). Paradjóicamente José María Arguedas, en sus momentos de más hondo pesimismo, se imaginaba como el trovador de un mundo en ocaso; Lienhard cree que era lo contrario; lo andino penetraba en una forma occidental, el cuento o la novela, transformaba un lenguaje anquilosado y terminaba fundando una obra radicalmente original, mezcla de ficción, testimonio personal y ensayo, condensada magistralmente en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, (1969). Un nuevo discurso.

En las aproximaciones a la obra arguediana, una limitación advertida por Ruggiero Romano ha sido escindir la ficción del resto. A veces se ignora que Arguedas fue también antropólogo, un hombre que dedicó muchos artículos y ensayos al folklore y el arte popular, un apasionado de la etnología, al que debemos la revaloración de los retablos ayacuchanos, el descubrimiento del ciclo mítico de Inkari y sólidos estudios sobre las comunidades campesinas (3). Se fue estableciendo una suerte de contrapunto entre sus investiga-

(2) LIENHARD, Martín. *Cultura popular andina y forma novelesca*, Lima, Tarea, 1981. Ver la reseña de este libro hecha por William Rowe en *Hueso Húmero*, No. 19, oct.-dic., 1984, pp. 149 y ss. Rowe es a su vez autor de *Mito e ideología en la obra de José María Arguedas*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1979.

(3) En números de páginas, estos textos, ocuparían un volumen equiparable a los cinco tomos de su obra literaria completa. Ver la bibliografía preparada por Mildred Merino en la *Revista Peruana de Cultura*.

ciones amparadas en el instrumental de las ciencias sociales y su obra de ficción. A veces se superponen, como en su última novela. De hecho, Arguedas fue a Chimbote interesado por las migraciones andinas, descubrió sobre el terreno inesperados materiales sobre la cultura de esos habitantes y fue concibiendo la posibilidad de una novela. Todo entremezclado, en una especie de ebullición quemante como refiere en una carta que en febrero de 1967 dirige a John Murra (ver anexo). En esa misma carta podemos advertir que su obra fue escrita en medio de fuertes tensiones y conflictos, que a veces lo desbordan y se expresan en testimonios autobiográficos. Su propia experiencia, las relaciones con su padre, la difícil vinculación con su madrastra, los viajes por la sierra, los años de estudiante, posteriormente la búsqueda de un derrotero político y la cárcel, aparecen en una y otra ocasión a lo largo de sus relatos.

Es difícil separar al Arguedas etnólogo, del Arguedas novelista y a ambos, del personaje real. Tres vertientes: la ficción, la interpretación social y la autobiografía que se entretajan desde *Agua*, se alimentan mutuamente, a veces parecen contraponerse para el final, fusionarse por completo en lo que constituirá el producto más original de nuestra actual literatura. Si todo esto es válido no sería inútil preguntar por la imagen del Perú que aparece en los relatos de Arguedas. ¿Cómo era ese país terrible que pretendía retratar en 1935? Desde luego, es obvio, sus relatos no nos servirán para aproximarnos necesariamente al país real, sino al país vivido y sentido desde una biografía. La realidad social vista desde el mundo interior, desde un alma particularmente sensible que quiere trazar un mapa, definir un territorio para encontrar una ubicación allí. ¿Cómo es ese territorio? (4).

En sus primeros relatos, desde "Warma kuyay" (1933) hasta el cuento "Orovilca" (1954), el ámbito rural que Arguedas presenta está dividido en dos grupos contrapuestos, que han emprendido una lucha silenciosa desde siglos, de un lado los mistis y del otro los indios. Los mistis son los señores a veces blancos, a veces mestizos, los que mandan, aquellos que tienen poder, propietarios de haciendas o autoridades políticas, necesitan del trabajo de los indios "para poder vivir" (p. 129). Misti es para algunos indios sinónimo de "respeto" (p. 61) pero en general son personajes atiborrados de rasgos negativos, "molestosos" (p. 60), "malos" (p. 9) corroídos por la envidia y la traición

---

(4) Las referencias que vienen a continuación en el texto (indicando entre paréntesis el número de la página) se remiten a ARGUEDAS, José María. *Obras completas*, Lima, Editorial Horizonte, 1983, t. I.

(p. 129). Contrastan con los indios, que viven en sus comunidades, empeñados en su trabajo cotidiano: "son buenos" (p. 95), pero quizá por esto mismo, la mayoría acepta el dominio de los mistis, viven resignados sufriendo en silencio, parecen cobardes, incapaces de mirar a la cada de los mistis, temerosos ante el látigo. Ocurre así con los indios de hacienda pero no siempre con aquellos que viven separados de los mistis, como los indios de Utej o los Tinkis. Los mistis los controlan enfrentándolos con las otras comunidades, con esos pueblos cautivos por las haciendas, de donde proceden los Ak'olas y Lukanas.

Entre mistis e indios no hay comunicación. Unos hablan en español y otros en quechua. Tienen costumbres diferentes: se desprecian entre sí. La única mediación que existe es la violencia que ejerce irrestrictamente el misti: violencia privada y cotidiana que cuenta con el respaldo de la policía y las autoridades (p. 129). Mandar es sinónimo de poder golpear. Una manera de reafirmar el dominio. Frente a esto, los indios, incluso los cobardes, sienten un odio profundo, una cólera íntima que se acrecienta pero que sólo alcanza a expresarse de manera individual (p. 98). La venganza: "tan dichoso puede ser el hombre por amor como por la rabia" (p. 33). La rebeldía personal se hace presente a través de algunos personajes pero la rebeldía colectiva, el alzamiento de los indios contra los mistis, queda apenas como un deseo con el que termina el cuento "Los escoleros": "Pero el odio sigue hirviendo con más fuerza en nuestros pechos y nuestra rabia se ha hecho más grande, más grande. . ." (p. 113). El cuento "Agua" termina de manera similar:

"Solito en ese morro seco, esa tarde, lloré por los comuneros, por sus chacritas quemadas por el sol, por sus animalitos hambrientos. Las lágrimas taparon mis ojos, el cielo limpio, la pampa, los cerros azulejos, temblaban; el Inti más grande, más grande. . . quemaba al mundo. Me caí en la iglesia, arrodillado sobre las yerbas secas, mirando al tayta chitulla, le rogué:

— Tayta: ¡que se mueran los principales de todas partes!" (p. 76).

El odio es sólo ruego, la esperanza de que algún día un inmenso incendio arrasase con un orden tan injusto como brutal. Que los indios dejen de estar abajo; más que explotados, se trata de hombres humillados cotidianamente. La única forma que este mundo se invierta es convertir el odio en una pasión colectiva. Transferir el miedo. Sólo de esta manera sería posible romper con esa "dominación total", sobre los cuerpos y las almas, que los mistis ejercen.

“El llanto, en tal altura, o un incendio, ¡un gran incendio! perturbarían al mundo” (p. 180). La rebeldía parece imposible, pero si se realizara tendría una dimensión cósmica. Estos relatos se ubican en pueblos que pertenecen al departamento de Ayacucho, en las provincias que limitan con Ica y Arequipa, en las localidades cercanas a Puquio. Pero Arguedas cree que la realidad por él recogida, es generalizable a todo el espacio serrano. En cualquier aldea andina los matices desaparecen. Los bandos quedan claramente demarcados y se enfrentan con “primitiva crueldad”. En una especie de ensayo explicativo de su primer libro, publicado en 1950. Arguedas dirá: “Allí no viven sino dos clases de gentes que representan dos mundos implacables y esencialmente distintos” (p. 79), es decir, los mistis (que se imaginaban superiores) y los indios que a pesar de la resignación, han sabido resistir. Esperan. ¿Pero qué esperan, a quién, hasta cuándo?

“La pequeña aldea ardiendo bajo el fuego del amor y el odio” (p. 78). Arguedas nos ofrece una visión dual: mistis frente a indios, odio frente a amor, llanto frente a incendio. Estas contraposiciones se imbrican con una cosmovisión mayor en donde la realidad se reparte entre el mundo de arriba y el mundo de abajo, el cóndor y el toro, el huamani (la divinidad que habita en el cerro) y la laguna. ¿Una imagen andina en la acepción que atribuye a este término una filiación prehispánica? Regresemos nuevamente a sus textos. La narración está salpicada de líneas o pasajes en los que el propio escritor habla de sí mismo, utilizando la primera persona, dando cabida a la confianza. Es la vertiente autobiográfica. ¿Cómo se ubica Arguedas en este conflicto secular entre mistis e indios? Distanciado de los mistis, rechazándolos, con los indios pasa, sin embargo, por tres momentos que podríamos resumir de la siguiente manera: primero es la soledad y el abandono, que lo llevan a imaginarse en el fondo de una “quebrada oscura”, (p. 9), viviendo sin esperanza, y llorando hasta que en un segundo momento consigue la inclusión, incorporarse al mundo de los indios, ser admitido entre los comuneros. “Y una ternura sin igual, pura, dulce, como la luz de esa quebrada madre, alumbró mi vida” (p. 11). Después Arguedas dirá que, arrojado de una casa hacienda, encontró protección entre los indios: aprendió el quechua y conoció sus costumbres. Para algunos críticos lo andino en Arguedas parece identificarse con imágenes femeninas: la madre ausente que equivale al quechua. Entonces en apariencia el problema queda resuelto: la identidad personal y la identidad social encuentran solución entre los indios. Tiempo después, de acuerdo con esta versión, el escritor que deviene Arguedas será un intérprete natural de ese mundo. Pero, aunque Arguedas insistió mucho, en discursos y conferencias, sobre este desenlace, su realidad íntima no parece tan clara. En sus

confidencias lamentará no poder imaginar siquiera a su madre (5). ¿Pero su madre no estaba identificada con lo andino?

La soledad inicial sólo en apariencia se soluciona con la inclusión entre los indios: Arguedas advierte que no puede participar de sus fiestas y sus costumbres, no alcanza a ser uno más, no consigue confundirse entre ellos. El éxito nos hubiera deparado un comunero más en Ayacucho y en cambio estaríamos privados de un escritor. El fracaso lo colocó en el camino de la creación. "Yo me quedé fuera del círculo, avergonzado, vencido para siempre" (p. 12). Este es el tercer momento: mientras los indios se alegran con una sorprendente intensidad en sus fiestas, el narrador, a pesar de sus esfuerzos, no consigue alegrarse en ninguna parte. Regresa a la tristeza y el llanto. Persiste en la soledad: "vivo amargado y pálido" (p. 12), no encuentra consuelo para su vida de "huérfano", de "forastero", de "hombre sin padre, ni madre". Ocurre que no es un indio. Serlo no es un problema de voluntad o de opción. En un mundo rígido, que evoca a las castas, se nace indio o misti. Arguedas, cuando más, era 'mak'tillo clasificado" (p. 102). El hijo de un abogado pero nacido en la sierra. Vástago de gamonales a quienes rechaza sin ser indio. Habitante de este territorio incierto e intermedio donde viven los mestizos. Aquí reparamos que en esos primeros relatos, el mundo escindido entre mistis e indios no dejaba lugar a los mestizos, son los grandes ausentes. Recién aparecerán en *Yawar Fiesta* (1941) y sobre todo en los ensayos antropológicos que Arguedas redacta en años posteriores. En textos como los que escribe sobre las comunidades de la sierra central o el arte popular de Huamanga, el mestizo parece ser el anuncio de un país en el que por sucesivas aproximaciones se irían fusionando el mundo andino y el mundo occidental (6). Pero cuando se regresa a las ficciones y la pasión vuelve a imponerse, los mestizos no tienen mucho espacio en un mundo que no permite las situaciones intermedias: la resignación o la rebeldía, el llanto o el incendio. Los mestizos se reducen a lo

---

(5) Confidencia a Jaime Guardia citada en Forgues, Roland. "José María Arguedas: del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico-histórico de una utopía". Texto fundamental, lamentablemente inédito. "Con el cariño de los indios, me sentía protegido, porque contaba con ellos y se contaban cuentos, adivinanzas. Ellos eran mi familia", en ORTEGA, Julio. *Texto, comunicación y cultura: Los Ríos Profundos de José María Arguedas*, Lima, CEDIP. 1982, p. 103; Grenoble, 1982, p. 13.

(6) ARGUEDAS, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI, 1977. En términos políticos. Arguedas fluctuó entre posiciones radicales (que lo aproximaron sucesivamente al P.C., a Hugo Blanco y a Vanguardia Revolucionaria), con entusiasmos por movimientos reformistas (el primer gobierno belaundista, los inicios de la revolución militar en 1968).

individual: al alma del narrador.

Esta situación se muestra de manera explícita en "Orovilca", el primer relato arguediano que toma a la costa como escenario y que se organiza completamente alrededor de los sentimientos y las experiencias del propio narrador. Escrito en primera persona, quiere transmitir las impresiones de "un recién llegado de los Andes", alumno interno en un colegio de Ica. Entre sus compañeros destaca uno apellidado Salcedo: joven precoz, de una cultura inusual pero que no le impide observar a las plantas y los animales y mantener una apertura a lo mágico. Obligado a pelear con Wilster, el alumno más fornido, termina volcado por tierra, golpeado y vencido. Demasiado orgulloso, Salcedo no tolera volver con sus compañeros, abandona el internado para perderse entre las dunas y arenales. Lo buscan y no lo encuentran. El único que conoce el rumbo que ha tomado es el narrador: sabe que Salcedo ha marchado en dirección al mar, siguiendo las huellas de una corvina de oro, de una sirena que recorre el desierto y se pierde entre los oasis (Salcedo no era indio, pero prestaba oídos a sus relatos y podría escuchar el silencio de las punas, a más de 4,000 metros de altura). Arguedas dice: "Me escucharon como a un niño delirante, como a un muchacho adicto a las apariciones e invenciones, como todos los que viven entre los ríos profundos y las montañas inmensas de los Andes" (p. 186).

El cuento es la metáfora de otro proyecto arguediano: edificar su identidad marchando en busca de los mitos andinos. En la carta a John Murra (ver anexo) muestra su entusiasmo por la edición de antiguos manuscritos y por la traducción de los relatos recopilados por el padre Avila en Huarochirí (principios del siglo XVII). En los últimos años de su vida alentó a Alejandro Ortiz para que editara un conjunto de mitos andinos. Tiempo antes, él mismo había preparado diversas colecciones de relatos y cuentos. ¿Pero a dónde conduciría ir tras lo mítico? En "Orovilca", Salcedo se pierde para siempre. Nadie podrá encontrarlo: "El mar, por el lado de Orovilca, es desierto, inútil nadie quería buscar allí donde solo los cóndores bajan a devorar piezas grandes" (p. 186). Páginas atrás Arguedas alude de manera más explícita al posible desenlace: "andar en el desierto, sobre la arena suelta, es una vía segura para buscar la muerte" (p. 178).

La identificación con el mundo campesino e indígena, lo hace supeditar su destino personal a lo que ocurra con la cultura andina. Cree Arguedas, que su justificación (y su salvación) pende de la capacidad para adentrarse en el mundo andino, comprenderlo y volcarlo en sus relatos. Por eso en 1965,

cuando después de la publicación de *Todas las sangres* se produce un conversatorio público entre críticos y sociólogos sobre el contenido de la novela. Arguedas se sentirá desgarrado ante argumentos que cuestionaban la veracidad de su fresco social: le dicen que ese país ya no existe, que el Perú ha cambiado demasiado, que los campesinos que imagina no se encuentran en Huancaavelica, que quizás existan todavía en algunas localidades de Ayacucho o Cusco, pero que han dejado de ser mayoritarios. Objeciones, todas, que no tenían por qué ser consideradas por un narrador: no habría escrito un tratado sociológico; la ficción tiene sus propias reglas. Pero Arguedas no era, como él lo recalcaría en polémica con Julio Cortázar, un escritor profesional. Venía de un mundo donde la visión del trabajo intelectual no estaba muy desarrollada. Por encima de todo estaba convencido de que la imaginación era un camino para entender a un país tan intrincado como el Perú. El ensayo y la novela, la descripción y la tesis, no son divergentes en su obra. Entonces no podía pasar por alto la objeción a la veracidad: “Destrozado mi hogar por la influencia lenta y progresiva de incompatibilidades entre mi esposa y yo; convencido hoy mismo de la inutilidad o impracticabilidad de formar otro hogar con una joven a quien pido perdón; casi demostrado por dos sabios sociólogos y un economista también hoy, de que mi libro *Todas las sangres* es negativo para el país, no tengo ya nada que hacer en este mundo” (7). En este fragmento autobiográfico, escrito la noche del conversatorio antes mencionado, el debate intelectual —que para otro escritor sería sinónimo de algo tan distante como frío—, se confunde con los problemas íntimos. Arguedas no se dejó doblegar en esa ocasión. Prosiguió con su lucha interna. “Yo estoy luchando como diablo” —le escribe a Manuel Moreno Jimeno al año siguiente—. “No puedes imaginarte cuánta fuerza se me va en esta lucha. ¿Te acuerdas cuando hicimos nuestro primer viaje a la Sierra y estuve yo, a los 22 ó 23 años de edad como siete días sin dormir una sola pestañada? ¿De dónde me venían estos insomnios? El actual que me dura meses de meses me viene de un torbellino de causas. Está cambiando mi vida, sus bases se me han desmoronado en una parte, en la más íntima, y estoy edificando otras con esfuerzo infinito. Pero si logro pararme, haré seguramente cosas nuevas. En Chimbote y en Puno he visto el Perú de estos días y su fuerza casi me dobla. Tengo que crecer hasta llegar a la altura de esa energía, de esa terrible fuerza que levanta mundos y en muchos frentes se rompe y sangra” (8). ¿Existía esa fuerza que levanta mundos? Ar-

---

(7) *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre Todas las Sangres/23 de junio de 1965.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1985, p. 67.

(8) FORGUES, Roland. *Op. cit.*, p. 10. Carta a Manuel Moreno Jimeno.

guedas estaba apresado en una ambivalencia: a veces le parecía que el mundo andino estaba condenado a desaparecer, arrasado por el capitalismo y el progreso pero en otras, reparaba en su capacidad de resistencia y creía que desde allí podía nacer una fuerza transformadora, capaz de mover las piedras (recordemos *Los ríos profundos*) o sacudir el subsuelo y hacer que las montañas empiecen a caminar, como en el último pasaje de *Todas las sangres*. Si el Perú que allí se retrataba era falso y ya no existiría, esta esperanza era infundada. Los sociólogos no advirtieron que la novela quería ser un discurso sobre el futuro del país; no escucharon las resonancias milenaristas que hay en sus páginas. La apuesta por la revolución social. Los conceptos y las categorías preservaban a los sociólogos de la realidad; Arguedas, en cambio, confundía su vida misma con estos debates: "Siento algún terror al mismo tiempo que una gran esperanza" (9).

## 2. CRISIS DEL FEUDALISMO ANDINO

*Todas las sangres* se publica en 1964: ese año los Andes peruanos estaban convulsionados por treientos mil campesinos reclamando tierras, escuela y pago salarial. Durante un mismo mes son atacadas varias haciendas en Paucartambo y Urcos (Cusco), en la sierra central, pequeños fundos establecidos cerca de Huancayo son ocupados, mientras los comuneros de Oyón ingresan al latifundio Algolán; acontecimientos similares ocurren en Huanavelica, Ayacucho y Apurímac. El departamento de Cajamarca, al norte del país, se encuentra también convulsionado. Antes la agitación agraria había llegado a los valles de la costa: se ocupan haciendas en Chancay y Callao, en las proximidades de la capital (10). A diferencia de los años 1920-1923, en 1964 la rebelión no se encierra en una región sino que abarca, literalmente, todo el país. La única excepción fue el departamento de Puno: sus habitantes todavía no se recuperaban de una devastadora sequía ocurrida diez años atrás. No existe otra circunscripción de la costa o la sierra donde la hacienda no haya sido puesta en jaque por los campesinos. En 1964 acaba de llegar al poder un gobierno que se proclama reformista y antioligárquico. Al principio opta por

---

(9) *¿He vivido en vano?...?*, p. 68.

(10) Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola. *Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola, Perú*, Washington, 1969. Existe una amplia bibliografía sobre estas movilizaciones que puede encontrarse en Gibaja, Pedro. "Los movimientos campesinos en el Perú o la frustración de una revolución agraria (1945-1964)", Lima, tesis de Magister en Sociología, Universidad Católica, 1982, t. IV.

ignorar la movilización campesina pero los sectores más conservadores desde el Parlamento invocarán reprimir y poner en orden: restaurar el principio de autoridad. Advierten que más allá de los reclamos inmediatos, es el poder (quiénes mandan y quiénes obedecen) lo que de facto ha comenzado a ser cuestionado en el Perú.

Los antecedentes inmediatos de estos hechos debemos buscarlos entre 1945 y 1948. Después de un prolongado reflujo en las luchas campesinas, ni siquiera interrumpido durante la crisis de 1930, los campesinos se organizan buscando el reconocimiento legal de sus comunidades, formando sindicatos en las haciendas y estableciendo una Confederación Campesina del Perú. Aprovechando las posibilidades que ofrecía el régimen democrático de Bustamante y Rivero (1945-1948) bajo la influencia del Partido Aprista Peruano, el movimiento se inicia en la sierra central y transcurre dentro de cauces estrictamente jurídicos: se desempolvan papeles y títulos de propiedad, se recurre a abogados y asesores y se reclaman tierras usurpadas. Muchos de estos litigios se remontan a los siglos XVII y XVIII: el ejemplo clásico es el enfrentamiento secular entre la comunidad de Huasicancha y la hacienda Laive. Los campesinos de esa comunidad de la sierra central tenían como parte de sus ritos de iniciación en la edad adulta, demostrar que conocían cuáles fueron los límites originales del pueblo. Los juicios contra las haciendas reafirmarán estos recuerdos. Esta primera etapa ha sido calificada como reformista. Es evidente que los campesinos querían sujetarse a los marcos jurídicos pero también es cierto que a través de los litigios, se comienza previamente a recuperar la historia, a adquirir una identidad a través de la memoria. En 1948, con el golpe reaccionario del General Manuel Odría, se interrumpe el proceso, pero apenas termina esta dictadura, la movilización campesina reaparece en la escena nacional.

Nuevas comunidades exigen por ser reconocidas. Se reanudan los juicios contra las haciendas. Desde 1957, en la ceja de selva del departamento del Cusco, en los valles productores de café, té y coca, de La Convención y Lares, se organizan sindicatos que agrupan a los colonos (arrendires, subarrendires y allegados) de esas haciendas. En 1961 se forma la Federación Departamental del Cusco, que agrupa 214 secciones locales campesinas. Se organizan marchas y asambleas: los campesinos desde las alturas o desde los valles cálidos, marchan a Sicuani o Cusco para presentar sus demandas. Al año siguiente los sindicatos del valle de La Convención —que reclamaban la tierra para los campesinos y la liquidación de la servidumbre—, ocupan 70 haciendas, paralizan todo el valle e imponen una especie de Ley de Reforma Agraria, elaborada por

Hugo Blanco, y que en apenas cinco puntos declara abolida la hacienda. La iniciativa encuentra eco entre los campesinos de otras licalidades. Los colonos ocupan sus parcelas, se resisten a las prestaciones gratuitas y forman sindicatos en Silque, Compone, Ollantaytambo, Pisac. El alzamiento parece invertir el curso del Vilcanota, desde La Convención en dirección al Cusco. Todos los terratenientes se sienten amenazados. ¿Los Andes se pueden convertir en una Sierra Maestra? Es entonces que los campesinos del Valle de La Convención serán reprimidos. Algunos compañeros de Blanco —personaje de filiación trotskista, adscrito a una minúscula agrupación llamada Frente de Izquierda Revolucionaria (FIR)— quieren improvisar una resistencia a la acción policial, asaltan bancos, buscan armas pero no consiguen la menor eficacia. Hugo Blanco —aislado en La Convención y desarmado— termina en la cárcel de La Almudena (Cusco) de donde será trasladado a Tacna para ser procesado. Sobre él pendía la muerte. El juicio terminará convirtiendo a Blanco en un personaje famoso. Antes de ser apresado según el antropólogo John Earls, algunos campesinos de La Convención habían comenzado a identificarlo con la imagen del Inca. Aunque esto no fue más allá, representó un primer encuentro entre la cultura andina y el marxismo, del que fue muy consciente el propio Hugo Blanco para quien la explotación no era sólo una realidad económica: “Se aplasta nuestra cultura, nuestro quechua, nuestro yaraví, nuestros gustos estéticos. Somos los escupidos como dice el tayta” (11). Estos temas reaparecerán en la correspondencia que, estando preso en la isla El Frontón, mantuvo con José María Arguedas.

En 1963, una pasajera Junta Militar de Gobierno se ve obligada a decretar una Reforma Agraria pero localizada al valle de La Convención (D.L. 14444 del 6 de abril de 1963). Era demasiado tarde. La agitación no cesa en el Cusco. Mientras tanto, ha proseguido en la sierra central, donde decrece la influencia aprista y se forma el movimiento comunal del centro liderado por Genaro Ledesma. Los enfrentamientos más importantes ocurren entre la División Ganadera de Cerro de Pasco Corporation (once haciendas que sumaban 600,000 ha. conformadas por una empresa norteamericana a costa de la apropiación de tierras campesinas entre 1920 y 1950), y las comunidades limítrofes como Urauchuc, San Pedro de Cajas, Vilca y Rancas. Las haciendas Laive, Algolán, Antapongo, también soportan el asedio de las comunidades y la presión interna de sus colonos. El movimiento en la sierra central, según Howard Haldelman, tiene una composición mestiza y sus objetivos resultan más específicamente campesinos: recuperar la tierra. Los protagonistas proceden de

---

(11) BLANCO, Hugo. *Tierra o Muerte*, México, Siglo XXI, 1972.

comunidades que han experimentado un significado proceso de modernización: división del trabajo, cultivos comerciales, tecnificación. La luz eléctrica, por ejemplo, llega a Muquiyauyo en la década del 20. El analfabetismo retrocede. Pero en el sur las reivindicaciones parecen vincularse más con la secular opresión indígena. Existe una dimensión étnica. "Puede ser útil pensar" —concluye Haldeman—, "el movimiento campesino cusqueño como parte de una larga tradición histórica de rebelión indígena contra la dominación cultural y económica del blanco (o mestizo)" (12).

En efecto, a pesar que en ambos casos, centro y sur, todo transcurre dentro de cauces "legales", se advierte una radicalidad mayor en el sur: no sólo se lucha por la tierra; se busca algo más. Abolir una opresión secular. Esto implica, como advierte Lucila Goycochea en una investigación en curso, cuestionar sustancialmente las relaciones entre indios y mistis. Veamos dos testimonios. Primero una comunicación de campesinos de Pitumarca (cerca de Sicuani) al hacendado Nicolás Delgado y después una carta del terrateniente Gregorio Velásquez al Subprefecto de esa misma provincia.

"El Sindicato de campesinos de Rata, Pitumarca, tiene a bien dirigirse a Ud. para poner en su conocimiento, que los campesinos que éramos colonos hasta hace poco, esclavizados por su hacienda, ahora nos hemos sindicalizado y nos hemos organizado; también tenemos conocimiento y sabemos que las leyes actuales condenan ya todos los métodos de explotación y humillación que sufrimos los campesinos. Por tal razón nuestro sindicato se halla legalmente constituido.

Así mismo aprovechamos la oportunidad para manifestarle, que de hoy para adelante no trabajaremos más en su hacienda, porque nos amparan las leyes constitucionales y demás dispositivos legales".

En las asambleas y en las discusiones con los propietarios y la policía, a veces los campesinos expresan con mayor crudeza sus propósitos. Veamos el otro testimonio:

"Con el mayor cinismo los invasores, me han manifestado, que se apoderarán de todos los bienes de los "mistis", y que irán a la guerra civil si fuese necesario en su propósito, y atendiendo a mis ruegos, y como si fuesen los dueños del terreno invadido, han designado una pequeña fracción del pastel

---

(12) HANDELMAN, Howard. *Lucha campesina en los Andes*. Lima, Cuadernos del Taller de Investigación Rural. Universidad Católica, s.f., p. 46.

para que pueda mantener mis ganados por unos días” (13).

Los campesinos de comunidades con acceso al mercado y especialización productiva se encontraban, como es evidente, mejor informados de la situación política nacional y eran más propensos al cambio. En cambio los campesinos que vivían en las haciendas admitían difícilmente que las jerarquías podían variar, que la sociedad podía cambiar, que fuera discutible el poder de los mistis; pero cuando, por una u otra circunstancia, llegaban a asumir estas ideas, no se conformaban con reivindicaciones limitadas, sino que iban más allá que los comuneros (14).

Una revisión de la información periodística en diarios de Lima durante los años de 1956-1964 ha permitido a Virginia Vargas y Virginia Guzmán ubicar 413 movimientos en todo el periodo. Sobre la base de esa información cuantificable, Pedro Gibaja ha volcado los datos en indicadores y cifras que reafirman como principal objetivo a la tierra: 249 movimientos buscan esa reivindicación, mientras que sólo 58 (14o/o) tienen objetivos salariales y 106 responden a móviles tan diversos como la libertad de un dirigente, el establecimiento de una escuela o reacciones contra medidas represivas (15).

Un número considerable de protagonistas provienen de las comunidades: sucede en 222 movimientos (54o/o). En correspondencia la forma que asumen con más frecuencia las luchas es la “ocupación” de tierras: 215 casos (52o/o). Invasiones, decían los terratenientes, “recuperaciones” los campesinos, “tomas” ha sido la palabra empleada en fechas más recientes. Fueron —siguiendo al historiador Eric Hobsbawm— de tres tipos: ocupaciones de tierras vacías, en los límites de la frontera agrícola, en especial de la ceja de selva; ocupaciones de tierras en litigio, sobre las que existían dudas acerca de linderos o se habían entablado previamente juicios y ocupaciones de tierras con un propietario definido. En este último caso, la ocupación implicaba un real cuestionamiento de la propiedad privada. La más frecuentes fueron las segundas, lo que reafirma la importancia del “legalismo” en estas luchas (16).

---

(13) Una fotocopia de estos documentos me fue proporcionada por Francisco Durand.

(14) Estas reflexiones se basan en un imprescindible estudio de Julio Cotler, “Haciendas y comunidades tradicionales en un contexto de movilización política” en *La hacienda y el campesino en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1970.

(15) GIBAJA, Pedro. *Op. cit.*, T. IV, p. 833.

(16) HOBSBAWM, Eric. “Ocupaciones de tierras en el Perú” en *Análisis*, Lima, No. 2-3, abril-diciembre, 1977, pp. 111-142.

Las ocupaciones son discutidas previamente y decididas en asambleas masivas. Se planifican. Comienzan al amanecer del día designado: largas columnas de campesinos, compuestas por hombres, mujeres, niños y ancianos, portando banderas, acompañados de tambores, clarines y pututos, con gritos de aliento en quechua cortan las alambradas o rompen los límites, entran a la hacienda y ocupan las tierras que les pertenecen. No llevan armas. A pesar de la amenaza de "guerra civil" no buscan enfrentarse con los mistis. Las casas haciendas son respetadas y hasta como en el caso de Gregorio Velásquez, citado antes, son tolerantes con los hacendados: le dejan su ganado y le permiten pastar en una parcela (17).

La sublevación de los colonos de hacienda encontró su modalidad organizativa en el sindicato. Probablemente fueron más importantes que el volumen sugerido por las informaciones periodísticas limeñas. Entre 1945 y 1947, 160/o de los nuevos sindicatos establecidos en el país se forman en el campo; entre 1956 y 1961 el porcentaje casi se reproduce: 140/o, pero entre 1962 y 1968 asciende a 200/o. De aquí proceden campesinos que actuarán a lo largo y ancho del país entre 1963 y 1964. Al tradicional asedio externo que soportaba la hacienda, se ha añadido la presión desde su interior, desencadenada por esos colonos que simplemente se apropian de las parcelas. La posesión se convierte en propiedad.

¿Qué cambios inmediatos consiguieron la sindicalización campesina y las recuperaciones de tierras en la estructura agraria andina? Tal vez uno de los impactos más evidentes fue el incremento de la pequeña propiedad campesina. "Hay buenas pruebas de que en algún momento, entre junio de 1963 y febrero o marzo de 1964, la mayor parte de los propietarios de tierras y señores del centro y sur de la zona montañosa enfrentados a una movilización campesina general, decidieron cortar sus pérdidas y empezaron a liquidar sus propiedades y pensar en la perspectiva de una compensación por la expropiación según algún tipo de reforma agraria" (18). Handelman añade a lo anterior que del total de familias aparentemente beneficiadas por la Reforma Agraria del primer gobierno de Belaunde (165), 750/o más habrían obtenido sus tierras mediante las ocupaciones. Por esos años, los terratenientes de Chiquián y Puquio abandonan sus propiedades vendiendo o llevándose antes to-

---

(17) Para una descripción ver Neira, Hugo *Los Andes: tierra o muerte*, Madrid, Editorial ZYX, 1972.

(18) HOBBSAWM, Eric. *Los campesinos y la política*, Barcelona, Anagrama, 1976, p. 23.

do lo que pueden. El campo se descapitaliza. Bajo los efectos de la agitación agraria, muchos terratenientes serranos comenzaron a parcelar sus haciendas o a venderlas en su totalidad. Este proceso afecta de manera particular a las haciendas tradicionales y en menor medida a los latifundios ganaderos. Las haciendas tradicionales se encontraban evidentemente más deterioradas y tenían menor posibilidad de resistencia ante la "avalancha" campesina. Este proceso de parcelación fue denominado en esos años "reforma agraria privada" e incluso fue auspiciada por algunos periódicos, que veían en esa concesión un medio de apaciguar las luchas campesinas. La "reforma agraria privada" apareció en diversos lugares del país. Citemos algunos ejemplos: en 1961 según *La Prensa*, el propietario de una hacienda en Cajamarca procede a lotizar sus terrenos; poco después otro periódico anuncia parcelaciones de 3,470 Ha. en Chancay, 901 en Ate-Rímac, 2,270 en Huaura, 900 en Chillón, 264 en Lurín, 600 en Huarney y 3,504 en Casma; a fines de 1963 un hacendado trujillano anunciará a la venta de 7,000 Ha. de su propiedad para la Reforma Agraria (19).

Pero tal vez las lotizaciones más significativas sean las que en diversos lugares de los Andes, pero especialmente Cajamarca y Cusco, emprendieron la Iglesia y las órdenes religiosas. En 1963, monseñor Carlos Jurgens ordenó en el Cusco que "se ejecute la parcelación de todos los terrenos rurales de nuestra arquidiócesis, que serán adjudicados a las familias campesinas, en las condiciones económicas favorables que han de ser fijadas posteriormente". Las tierras de la Iglesia, que a principios de siglo asombraron a Luis E. Valcárcel por su extensión, terminaron en 1972 reducidas a sólo 1,394 parcelas que sumaban 1,136 Ha. es decir poco más de 1 Ha. por parcela (referencias proporcionadas por Asunción Marco). Mediante este proceso, generado evidentemente por las luchas campesinas, la Iglesia evita caer en un enfrentamiento con el campesinado. Se desliga de la propiedad terrateniente y, en términos políticos, deja a los hacendados y latifundistas sin ningún sustento ideológico. Hay que añadir la difusión de ciertas encíclicas (como la *Rerum novarum*), que si bien no eran muy progresistas en la Europa de entonces, al proclamar una concepción pretendidamente equitativa del capitalismo, terminaban teniendo efectos subversivos en los Andes: por ejemplo, la encíclica recomendaba un "justo" salario, ésta sola mención podía ser explosiva en zonas y localidades donde no se pagaba salario. Pero además las luchas campesinas hicieron recapacitar a muchos párrocos de provincia sobre la situación de la Iglesia: hasta entonces había servido a los terratenientes, ¿podía seguir igual?

(19) *La Prensa*, 15-X-61; *El Comercio*, 13-X-61; *La Crónica*, 15-X-63.

En parte, en estos cuestionamientos, puede estar el origen del actual progresismo de la iglesia sur andina.

Pero al lado de las parcelaciones, el otro proceso visible y paralelo, es el aumento de los lotes en el interior de las haciendas. Hacendados del área del Silque-Ollantaytambo refieren cómo durante los años 60 los pastores se negaron a bajar a las haciendas, apropiándose así "de facto", de los terrenos anexos que usufructuaban. Parcelaciones y lotizaciones de las haciendas tuvieron como consecuencia el incremento del minifundio, signo a su vez del crecimiento de las economías campesinas.

---

**REGIMEN DE TENENCIA DE LOS AGRICULTORES MINIFUNDISTAS**  
(miles)

---

	1961	o/o	1972	o/o
Propietario	677	65.4	927	68.4
Arrendatario	114	11.0	5	4.1
Feudatario	66	6.4	70	5.2
Comunero	55	5.3	72	5.3
Otro régimen	35	3.4	11	0.8
Formas mixtas	88	8.5	220	16.2
<b>Total miles de Ha.</b>	<b>1'035</b>	<b>100.0</b>	<b>1'355</b>	<b>100.0</b>

---

*Fuente:* Oscar Dancourt. *Aspectos económicos de la lucha campesina (1957-1964)*, texto mimeografiado, programa de Ciencias Sociales, Universidad Católica, Lima.

El cuadro anterior muestra un incremento de la agricultura minifundista (campesinos propietarios de menos de 5 Há.). Interesa subrayar las variaciones que se producen en el interior de los minifundistas. Mientras disminuyen los arrendatarios y los feudatarios, los comuneros se mantienen estables, aumentan los propietarios y las formas mixtas, es decir combinación de la condición de propietario con las otras. Todo esto quiere decir, entre otras cosas, que tierras en arriendo pasaron a ser tierras en propiedad.

El incremento cuantitativo de las economías campesinas entre 1961 y 1972 no se explica por la consecución de "nuevas tierras". Los minifundistas no expanden la frontera agrícola. Esta se mantuvo prácticamente estacionaria. Las tierras adicionales las consiguieron —como subraya Dancourt— mediante el retroceso de la economía terrateniente como consecuencia "del levantamiento campesino generalizado que se desarrolla entre 1957-1964". El retroceso de los terratenientes fue uno de los efectos más importantes que tuvieron las luchas campesinas.

¿Qué hicieron los terratenientes frente a las ocupaciones de tierras y el sindicalismo agrario? Mejor dicho, ¿qué podían hacer? La respuesta es poco. La explicación: estaban perdiendo poder. No tenían poder, dice Juan Martínez Allier (20). La debilidad de los terratenientes quedó demostrada en la "relativa tolerancia" del Estado —incluida la policía— frente a las ocupaciones de tierras. Veamos dos situaciones extraídas de los conflictos entre la Cerro de Pasco Corporation y las comunidades.

En setiembre de 1960 la comunidad de Urahuchuc "invade" tierras de la hacienda Quilla de la Corporation. Era el desenlace de un litigio entablado entre la mencionada comunidad y la empresa desde julio de 1957, que terminó con un fallo desfavorable a los comuneros, tanto en la Corte Superior de Junín como en la Corte Suprema de Lima. Pero "en actitud de rebeldía contra lo dispuesto por la Corte Suprema", el 7 y 8 de setiembre los comuneros procedieron a ocupar las tierras en disputa. La compañía acude al prefecto de Junín, el que recomienda seguir determinados procedimientos legales, pero los funcionarios exigieron el acatamiento del fallo judicial, lo que significaba demandar la represión a los campesinos. El prefecto argumentó carecer de la autorización necesaria. Es entonces que la Cerro se verá obligada a realizar gestiones en la propia capital y en los más altos niveles del Estado. Las gestiones, como veremos, fueron poco exitosas. La cita es larga pero ilustrativa. Proviene de los archivos de la propia empresa:

"El lunes 19, volvimos a insistir telefónicamente ante el prefecto a fin de que tomara alguna actitud, porque los de Urahuchuc, envalentonados por la actitud pasiva de las autoridades, estaban realizando una invasión mayor, obteniendo por respuesta que tenían instrucciones del Director de Gobierno

---

(20) MARTINEZ ALLIER, Juan. *Los huacchilleros del Perú*, París, Ruedo Ibérico, 1973.

para realizar una investigación a fin de constatar si nuestras afirmaciones eran ciertas.

En Lima, los señores E. Alayza y R. Calderón trataron de comunicarse, sin éxito, con el Director de Gobierno o con el ministro de Gobierno, por lo que solicitan y obtuvieron una entrevista con el señor P. Beltrán, al cual lo acompañaba el ministro de Agricultura Ing. Zarak, ambos representantes de la Empresa expusieron el problema de Quilla, sin obtener del señor Beltrán comentario alguno; el ministro de Agricultura les sugirió que trataran el asunto con el ministro de Gobierno, con quien los puso en contacto telefónico, habiéndose limitado este funcionario a manifestar que se había ordenado una investigación” (21).

Hemos visto, en la versión de los hechos presentados por un funcionario de la Cerro, cómo la demanda de la empresa es escamoteada y postergada incluso en el despacho del ministro de Economía de entonces, don Pedro Beltrán. El prefecto, clásica autoridad al servicio de los hacendados, tampoco se decide a actuar. Estas situaciones hubieran sido inimaginables algunos años atrás. El poder político local y nacional de la empresa se encontraba gravemente debilitado. Y si esto ocurría con la Cerro —una de las tres mayores empresas mineras del país— no es nada difícil suponer lo que pasaría con cualquier hacendado. Por otro lado, es interesante reparar en cómo estas incertidumbres frente a la represión abren mayores posibilidades a los “invasores”. En los primeros meses del gobierno de Belaunde (1963), la tolerancia del Estado fue todavía mayor.

Es por esto que las ocupaciones de tierras pueden ser debatidas democrática y abiertamente. Entendemos mejor el pacifismo que las caracterizó. Son, como ya anotamos, anunciadas con cierta anticipación, lo que posibilita que muchas veces los policías asistan en calidad de espectadores. Ocurrió de esa manera precisamente en la “invasión” que el 15 de noviembre de 1963 realizó la Comunidad de Vilca en tierras de la hacienda Cochas, también pertenecientes a la Cerro de Pasco Corporation. En un memorándum interno de la empresa, redactado por el administrador, leemos que “Igualmente el 15 de noviembre llegó el teniente Pedro Heredia acompañado de 10 guardias civiles para tratar de contener la invasión, quedándose el destacamento en el

---

(21) *Archivo del Fuero Agrario*, Documentos de la Cerro de Pasco, Memorial de Guillermo Rosas, La Oroya, 20 de setiembre de 1960.

puente de Pachachaca con la idea de paralizar la invasión. El día 16 de noviembre ante todo el personal de la guardia civil, la comunidad de Vilca empezó a invadir, pasando los invasores a escasos metros de ellos, llegando todos a conversar con los invasores” (22).

Acontecimientos similares se repiten en otros lugares de los Andes: policías e “invasores” ocupan sus lugares y no ocurre nada más, para desesperación de los propietarios. Estas escenas alientan a potenciales “invasores”. La historia del mundo andino ofrece múltiples ejemplos de la violencia desatada brutalmente contra los campesinos. ¿Qué es lo que ha cambiado? ¿Qué impide el uso de los aparatos represivos del Estado al servicio de los latifundistas?

Tres circunstancias a nuestro parecer, pueden responder a las preguntas planteadas. 1) El debilitamiento en los años anteriores de los terratenientes y de las diversas formas de poder local y nacional que habrían ejercido en el pasado, consecuencia de los inicios del desarrollo capitalista, de la aparición de nuevos sectores en el interior de la clase dominante (industriales), de la expansión del mercado interno, del crecimiento de los aparatos del Estado, etc. 2) El papel secundario que pasó a ocupar la agricultura en el producto bruto interno a causa de la industrialización y del crecimiento urbano. 3) El hecho que los terratenientes ya no eran aliados indispensables, e incluso comenzaban a incomodar, dada su responsabilidad en el atraso del campo y en el surgimiento de tensiones sociales.

Frente a la agitación agraria y para evitar desenlaces peligrosos, la clase dominante peruana de ese entonces tuvo la lucidez, hasta entonces inédita, de saber conceder en terrenos que no eran vitales para su reproducción como clase. La represión generalizada contra los campesinos sólo ocurre cuando las exigencias de los hacendados han llegado a un clímax. Por otro lado, en esos momentos las “invasiones” corrían el riesgo de trascender el medio rural e implicaban ya un verdadero cuestionamiento a la propiedad privada. En 1964, cuando el ejecutivo a instancia del parlamento decide emplear la violencia en el campo, ya en determinados lugares los campesinos habían conseguido algunos de sus objetivos (la tierra, por ejemplo).

Al año siguiente, en 1965, cuando cesaba la agitación campesina, el Mo-

---

(22) *Archivo del Fuero Agrario*, Documento de la Cerro de Pasco, F. Isaacs, 1 de julio de 1964.

vimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el ejército de Liberación Nacional trataron de organizar guerrillas en Cajamarca (desmantelada prematuramente), Junín, Ayacucho y Cusco. La experiencia iniciada en junio termina trágicamente a fin de año: las columnas, ubicadas por el ejército, terminan cercadas y aniquiladas. Los dirigentes guerrilleros, como Máximo Velando Lobatón o Luis de la Puente, son fusilados y sus cuerpos arrojados desde helicópteros. No habría podido confundirse con la población serrana, requería una labor paciente obtener confianza de los campesinos. Las armas llegaron tarde: éste fue el balance que muchos hicieron de aquel desencuentro entre las organizaciones políticas y el movimiento campesino.

La rebelión campesina no arrasó con los mistis pero los dejó maltrechos. Los antiguos señores se vieron obligados, en muchos sitios, a migrar a Lima, incursionar en el comercio urbano, dejar sus haciendas. . . . Años después, en 1969, una nueva ley de Reforma Agraria (D.L. 17716), sustancialmente más radical que la promulgada durante el primer gobierno de Belaunde, terminó la tarea iniciada: la propiedad privada de la tierra no sería ya el sustento de los poderes locales. Los gamonales se convertirían en personajes del pasado. Pero la nueva Reforma Agraria no otorgó el poder a los campesinos. Emprendida desde el Estado y bloqueando cualquier posibilidad de movilización autónoma de los campesinos, debió reemplazar el deteriorado poder de los hacendados por el de los funcionarios estatales. Esto no siempre ocurrió, en particular en aquellas zonas más atrasadas y deprimidas del espacio andino, donde la Reforma llegó bastante más tarde que a la costa. Por otro lado el modelo empresarial de la Reforma llevaba a fomentar la gran propiedad: las haciendas debían mantener sus dimensiones sino expandirlas, juntándose con otras, o a costa de tierras comunales en litigio. Fue un cambio de propietarios pero no de estructuras de la propiedad. Quienes tradicionalmente habían luchado contra las haciendas —los comuneros— no fueron precisamente los más beneficiados. Se mantuvo la distribución desigual de tierras, que a pesar de los movimientos campesinos, todavía existía en 1969. Entonces la desaparición de los terratenientes no acarreó necesariamente un cambio sustancial para los campesinos, pero se generó, de esta manera, una situación en el campo que podríamos definir como “vacío de poder”. En algunos lugares buscaron ocupar el lugar vacante narcotraficantes, en otros lugares, comerciantes locales, sin faltar pequeños terratenientes que lograron evadir la Reforma Agraria o funcionarios estatales. La combinación entre atraso económico y vacío de poder fue generando una opción diferente: el proyecto que a partir de 1980 (de manera pública) y desde años antes, de manera clandestina, proclamó un grupo poco conocido en el heterogéneo panorama de la izquierda peruana. Su nom-

bre alcanzaría rápidamente resonancias mesiánicas: Sendero Luminoso.

Para entenderlo es preciso reconsiderar lo que hemos venido refiriendo sobre los límites y las posibilidades abiertas por los movimientos campesinos de los años 60 y en particular la cuestión del poder. En 1974, estos temas se reactualizaron en Andahuaylas: en esa provincia sureña bajo directa influencia de partidos marxistas (en particular Vanguardia Revolucionaria) se producen ocupaciones de tierras que llevan a un enfrentamiento entre el campesinado y el régimen militar de entonces. Los dirigentes son hijos de mistis o de familias de clase media urbana, como Lino Quintanilla o Julio César Mezzich, dispuestos a llevar hasta el final la marcha al pueblo que otros jóvenes de su generación proclamaban: ellos se establecen en Andahuaylas, aprenden quechua, cuando no lo conocen, se casan con campesinas, se vuelven comuneros. Personajes similares, con la excepción de Blanco y algunos otros, escasearon en 1964. Pero 10 años después se enfrentan al mismo problema, las ocupaciones pueden tener éxito, los campesinos consiguen las tierras que reclaman pero ¿cambian de esa manera las relaciones en el campo?, ¿dejan de ser entonces los indios despreciados por los mistis? El problema era cómo iniciar en Andahuaylas una "larga marcha" que desde lo más atrasado del país terminara conduciendo a la conquista del poder. No todos se plantearon la situación en estos términos. Para un sector mayoritario de la izquierda el horizonte político no trascendía las reivindicaciones inmediatas: conseguir la tierra, firmar un compromiso con las autoridades estatales y luego pensar en alguna otra consigna. Era una izquierda habituada a la denuncia, a la organización de paros y huelgas pero incapaz de imaginar una ofensiva de largo aliento y un asalto al poder. Es esta izquierda la que crece, en militantes y en simpatía, durante el gobierno militar, promoviendo marchas de mineros a Lima, reclamos locales y paros nacionales, pero que no alcanzará a proponer ninguna alternativa válida frente al régimen militar. No le queda a la postre otra posibilidad que unirse a una propuesta que surge en los sectores burgueses: las elecciones y la asamblea constituyente (23). Los sectores más "ultras" y "radicales" se niegan a participar. ¿Voluntarismo? Expresan sabiéndolo o no a un sector de la población del país ausente de los procesos electorales. Los votos blancos y nulos, más el ausentismo conforman en 1980 35o/o de electores nominales (24). Allí están sumergidos los clandestinos militantes de Sendero Luminoso maquinando un proyecto diferente.

(23) NIETO, Jorge. *Izquierda y democracia en el Perú*, Lima, Desco, 1983.

(24) *Ausentismo electoral: tendencias*. Lima. Servicios populares, 1985, p. 4.

En Andahuaylas, en 1974, nuevamente volvió a rondar la posibilidad de una revolución como inversión del mundo. Para descubrirla tenemos que olvidarnos de los volantes, de los documentos firmados entre la dirigencia y las autoridades políticas, incluso del testimonio de los protagonistas y escuchar los huaynos que se compusieron y cantaron durante esos días y los que siguieron, salpicados de violencia y cólera, queriendo poner fin a la servidumbre y la dependencia personal: "No importa que seas alguien/ a quien yo quiero./ no importa que seas alguien/ a quien arruyo. ¡Aún diciéndome, tú, hermano!, ¡Yo te tiraré al río/ yo te empujaré al abismo! (25). Años después, en 1979, los niños de un barrio de la antigua hacienda Toxana aproximaban violencia y esperanza en la áspera letra de otro huayno: "Mucho tiempo hemos dado vueltas perdidos/ pero no será para toda la vida hermano campesino/ en el pueblo de Manchaybamba/ ricos y pobres allí nos veremos (las caras)/ y entre todos los pobres/ ahí sí te haremos dar vueltas a ti (acorralaremos)/ como si fuera el zorro ladrón/ Espera nomás espera./ hambreador (asesino) de mi pueblo/ cuando me vuelva como el zorro/ te haré morir (te daré muerte) Cuando seas como el zorro (grande)/ Te haré perder (te reduciré) desapareceré" (26).

### 3. NEGRO Y ROJO

En 1978, en las elecciones para la asamblea constituyente que deberían mediar en la llamada transferencia de poder entre militares y civiles, la izquierda obtuvo, para sorpresa de muchos, 28o/o de la votación válida. Aunque habían engrosado considerablemente sus filas (el único antecedente importante de esa votación fue el 15o/o que obtuvo en Lima Unidad de Izquierda en 1967), mantenía una fuerte fragmentación, consecuencia de múltiples influencias ideológicas y polémicas arrastradas a lo largo de una historia que en algunos casos se remonta a 1928 (año de fundación del Partido Socialista por Mariátegui) y en otros, a fechas más cercanas como 1965 (las guerrillas del MIR). Por lo menos 20 organizaciones conformaban la izquierda peruana. Ricardo Letts propuso ordenarlas alrededor de lo que llamó cuatro "troncos básicos": el Partido Comunista, Vanguardia Revolucionaria, el MIR y el FIR.

(25) QUINTANILLA, Lino. *Andahuaylas: la lucha por la tierra*, Lima, Mosca Azul, 1981, p. 131. Sobre Andahuaylas ver el estudio de Palomino Abdón, en *Allpanchis*, No. 10, Cuzco, 1978, pp. 187-211 y el del libro de Sánchez, Rodrigo, *Toma de tierras y conciencia política campesina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1981.

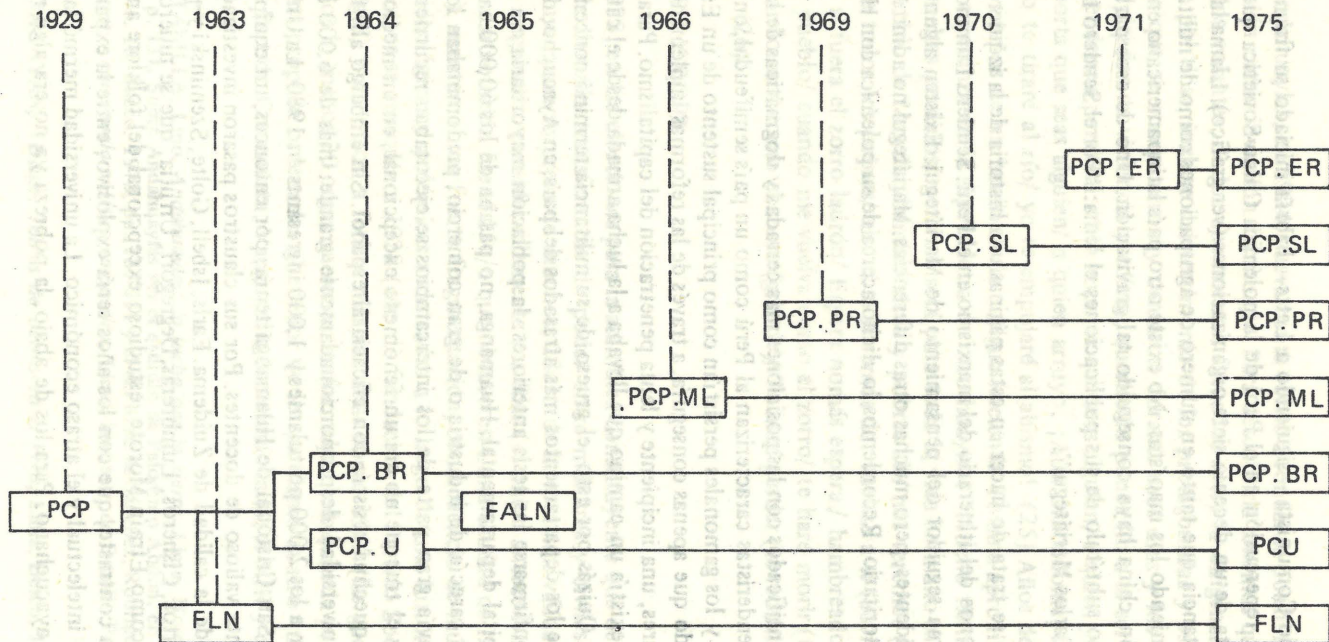
(26) GARCIA-SAYAN, Diego. *Tomas de tierras en el Perú*, Lima, Desco, 1982, p. 272.

El Partido Comunista —siguiendo a Letts— habría iniciado su fragmentación en 1963: repercusión en el Perú de la polémica Chino-Soviética que produjo a la vuelta de un decenio siete organizaciones (ver gráfico). Llama la atención la importancia que tanto en número de agrupaciones como de militantes aca- baron teniendo los maoístas. No existe otro país latinoamericano en el que la revolución china haya conseguido tal gravitación. Uno de esos partidos asu- mió como subtítulo de sus publicaciones el lema: “Por el Sendero Luminoso de José Carlos Mariátegui”.

No se trata de hacer en estas páginas una historia de la izquierda peruana, ni menos del itinerario del marxismo en el Perú. Sendero Luminoso se au- toproclama seguidor del pensamiento de Mariátegui. Existen algunos paren- tescos evidentes, pero muchas otras diferencias. Mariátegui no admitía un pro- yecto autoritario. Recordemos lo dicho acerca de su polémica con Haya de la Torre.

Identificados con las posiciones más cerradas y dogmáticas de la izquier- da, los Senderistas caracterizan al Perú como un país semifeudal, en el que la hacienda y los gamonales persistían como principal sustento de un Estado bu- rocratizado que apenas conseguía, a través de las reformas implementadas por los militares, una incipiente y lenta penetración del capitalismo. Para disputar el poder existiría un camino que llevaba a la lucha armada desde el campo a las ciudades. Quizás por esto, el grueso de su militancia terminó concentrándose en uno de los departamentos más atrasados del país, en Ayacucho, donde pa- recían confirmarse las tesis anteriores: la población mayoritaria era campesi- na, la capital departamental, Huamanga, no pasaba de los 60,000 habitantes, la ciudad carecía de industria o de gran comercio, predominaban los artesa- nos, todavía gran parte de los intercambios se ejecutaban recurriendo a los arrieros y el trueque no era un fenómeno excepcional, en un medio cultural donde el quechua resistía con eficacia al español. Sin embargo allí funciona- ba una universidad desproporcionadamente grande: más de 6,000 alumnos, sin contar a los 2,000 postulantes y 1,000 ingresants en 1980. La Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga tenía, por entonces, un equipo excep- cionalmente valioso de docentes. Por sus claustros pasaron investigadores ex- tranjeros de la calidad de Zuidema, Earls, Isbell, Golte, Szeminski y peruanos como Martos, Cisneros, Lumbreras, Degregori, Urrutia, que se unieron a inte- lectuales como Efraín Morote, estudioso excepcional del folklore andino. Se generó un contraste, que con los años sería explosivo, entre la expansión del horizonte intelectual y el atraso económico. La universidad mermó la influen- del clero ayacuchano. Para los de abajo, la pobreza ya no era algo natural y

## ESQUEMA DEL FRACCIONAMIENTO DEL PCP



Fuente : Ricardo Letts, *La izquierda peruana*,  
Lima, Mosca Azul editores, 1981, p. 60.

aceptable; en los de arriba, se gestó una indignación moral y sublevante ante la miseria. Este estado de ánimo lo podemos encontrar reflejado, años después, en la respuesta de Morote ante una incisiva pregunta sobre la violencia senderista: "observe la orgía de corrupción que satura al país; el hambre que aniquila a unos y el hartazgo que hace reventar a otros; converse con la *gente de a pie*, observe a la *de caballo*. Escuche, y no solo oiga; observe, y no solo vea. Así se explicará esa violencia, seguramente en la misma medida en que yo me la explico. Y si no quiere explicaciones actuales, relea el Evangelio de Mateo (21: 12, 13) y hallará la explicación milenaria de una ira que muchos hombres del mundo juzgan santa" (27).

Profesores y alumnos de Huamanga se interesaron, como no ocurría necesariamente en otras universidades, por el conocimiento de su realidad inmediata. Viajaban, recorrían las estancias y comunidades, hacían "trabajo de campo". Allí están las numerosas tesis sobre las comunidades del río Pampas. El estado de ánimo imperante se advierte con nitidez en el libro que en 1969 publicó Antonio Díaz Martínez, ahora preso y procesado por "terrorismo". *Ayacucho: hambre y esperanza* era una peculiar mezcla de libro de viaje (las notas de los recorridos de un profesor con sus alumnos por la región), con ensayo y a ratos análisis sociológico: un "peregrinaje en busca de sabiduría", como confesaba el mismo autor, en el que a veces se formula preguntas muy precisas: "El eternit, el cemento y el hierro contrastan con la belleza fría y sobria de la puna. ¿El adobe, el ichu, la teja, la piedra y el barro no son buenos materiales para una arquitectura, al mismo tiempo funcional y bella, que conserve los rasgos nativos más característicos?" (28); en otras ocasiones se aferra a respuestas que sólo encuentran respaldo en su convicción personal: "¿Podrán algún día tener las comunidades nativas y auténticas propietarias de estas tierras, nuevamente la posesión de las mismas? Lo podrán. ¿Podrán nuevamente encontrar el equilibrio biológico-emocional que antaño lo tuvieron? Podrán aún ir más allá. ¿Podrán escaparse de la cultura occidental, mecanicista y utilitaria que día a día las coloniza? Serán creadoras de su propio destino.

---

(27) "Cómo se encendió la mecha", entrevista de Gustavo Gorriti a Efraín Morote Best en *Caretas*. Lima, No. 733, 31-X-83, pp. 27-31.

(28) DIAZ MARTINEZ, Antonio. *Ayacucho: hambre y esperanza*, Lima, Mosca Azul Editores, 1985, 2a. ed., p. 40.

¿Triunfará la tesis egoísta del control de la natalidad que pregonizan Vogh, P. Moussa y otros neomalthusianos? Barrerán todos los principios de la sociedad clasista" (29).

De esta manera, desde uno de los espacios más atrasados del país, se comenzó a pensar en la posibilidad de cambiar la historia universal. Cuando varíe la orientación política en China, el problema no será únicamente destruir la sociedad clasista en el Perú, sino cambiar el mundo. "A los hombres de hoy, a estos hombres que respiran, que bregan, que combaten, les ha correspondido barrer a la reacción de la faz de la tierra, la más luminosa y grandiosa misión entregada a generación alguna". En esta tarea serían guiados añadimos por el pensamiento de Gonzalo (sobrenombre del máximo dirigente, Abimael Guzmán). Quizás estas ideas suenen menos disparatadas si pensamos que fueron imaginadas en el interior de una región que fue el centro de un gran imperio prehispánico. A 25 km. de Huamanga estuvo emplazada Huari, la capital del imperio del mismo nombre, primera formación estatal andina, cuyas fronteras comprendían entre el siglo VII y el XI de nuestra era, desde el altiplano boliviano hasta los arenales de la costa central peruana. Desaparecido ese imperio, su lugar fue ocupado por un grupo étnico, los Chancas, establecido a una y otra margen del río Pampas. Siglos después, los incas pudieron dominar la sierra o costa de derrotarlos: fue entonces que trasladaron mitimaes (poblaciones forzadas) a la región de Pampas. Con la implantación del orden colonial, los españoles encontrarían en Huamanga un punto intermedio entre Lima y el Cusco, además de una plaza fuerte contra las incursiones de los incas de Vilcabamba.

La importancia religiosa de la ciudad se robusteció con la construcción de 33 templos y el establecimiento de conventos y monasterios. El sustento de esta población estuvo en las actividades mercantiles, en la minería de Castrovirreyna y Huancavelica y sobre todo en la propiedad de la tierra: se forman linajes de hacendados que encontrarán un lustre especial al fundar la segunda universidad del país en su ciudad (30).

---

(29) *Op. cit.*, 117-118.

(30) DEGREGORI, Carlos Iván. *Sendero Luminoso: los hondos y mortales desencuentros*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1985. Nos remitimos también a las tesis elaboradas por Lorenzo Huertas y Jaime Urrutia. Sobre S.L. ver también, Granados, Manuel. *La conducta política. Un caso particular*. Tesis, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1981.

La república trajo al ocaso, que hasta el momento parece definitivo, de Huamanga y su región. La ruta longitudinal que atravesaba los Andes desde el valle del Mantaro en dirección a Cusco y el Alto Perú, fue sustituida por varias rutas transversales que unían a las ciudades y los centros productores de materias primas con los puertos y el mar: se desarrollan así el circuito central que vincula a Callao con Huancayo, el circuito del sur que une a Arequipa, con Puno y Cusco, otras rutas menores como el eje formado por Lomas, Puquío, Chalhuanca. Esta reorganización del espacio en muchos lugares fue sinónimo de agricultura comercial, urbanización, circulación monetaria. Para Ayacucho significó como lo ha subrayado Carlos Iván Degregori, la amputación de territorios antes hegemonizados por Huamanga (como Puquío) y paralelamente, la postergación y el aislamiento. La región se redujo en la práctica a las provincias de Huamanga, La Mar, Huanta, Víctor Fajardo y Cangallo. Un espacio donde el capitalismo fue literalmente sinónimo de pobreza y atraso; sin carreteras, carentes de electricidad (la ciudad hasta hace poco se iluminaba con un precario motor), con cada vez menos recursos. Desde esta perspectiva, Sendero Luminoso sería visto como un movimiento regional y como una reacción defensiva frente a la modernidad capitalista (31). Para confirmar esta interpretación se recuerda que algunos líderes importantes del senderismo proceden de la empobrecida aristocracia provinciana y que el epicentro de sus acciones ha estado localizado en el campo ayacuchano.

Estas acciones, en su modalidad armada, comenzaron el 17 de mayo de 1980 —cuando no podían preverse los resultados electorales— con la toma de Chuschi y la quema simbólica de ánforas. Hasta entonces este pueblo no existía en la geografía política peruana. Ubicado a 120 km. de Ayacucho, en 1961 tenía apenas 1,000 habitantes, subsistiendo en medio de la pobreza, apenas visitados por algún antropólogo pocos sabían que Chuschi había sido la sede gubernamental de siete comunidades en la época colonial y —como en otros pueblos del río Pampas— era un lugar en el que todavía funcionaban el control vertical de la ecología, la organización dual del espacio, el compadrazgo y la reciprocidad (32). Desde mayo de 1980, las acciones prosiguieron a un

---

(31) DEGREGORI, Carlos Iván, *Op. cit.*, p. 26.

(32) ISBELL, Billie Jean. "Parentesco andino y reciprocidad. Kuyaq: los que nos aman" en *Reciprocidad e intercambio de los Andes peruanos*, Lima Instituto de Estudios Peruanos, 1974, pp. 111-112.

Las dos primeras acciones de Sendero Luminoso, en sentido estricto, fueron el incendio de la municipalidad de San Martín de Porres en Lima y el atentado dinami-

ritmo ascendente hasta 1984. Según cifras oficiales se atribuyen a Sendero Luminoso 219 "atentados" en 1980, 715 en 1981, 891 al año siguiente, 1,123 y 1,760 en 1983 y 1984 respectivamente. Si uno sigue la propalación espacial de estas acciones, tiene que corregir la interpretación de Sendero Luminoso como un fenómeno encuadrado en un marco estrictamente regional. En efecto ¿en qué consistían los "atentados"? Al principio, durante 1980, y los primeros meses de 1981, consistían en la interrupción de carreteras, ataques a fundos y minas, destrucción de tractores, asalto a tiendas y almacenes, explosiones, corte de vías férreas y puentes y sobre todo, voladura de torres de luz eléctrica: los célebres "apagones", en Huamanga, en la propia capital, en toda la región central. . . Producido por el apagón comenzaban otras acciones, algunas simbólicas, como iluminar el cerro San Cristóbal —cerro que preside a Lima y al que se acostumbra hacer peregrinaciones religiosas— con teas representando la hoz y el martillo, o embanderar de rojo una calle, algún edificio público, una torre. Aunque ya ha sido olvidado, en esos primeros meses los senderistas sorprendieron y desconcertaron porque si bien destruían, no mataban. Una guerrilla incruenta.

Sendero Luminoso fue una especie de rayo en cielo despejado. Aunque la metáfora es un lugar común, no hay otra que pueda resumir mejor la impresión causada por las acciones de un movimiento que aparecía cuando la izquierda (mayoritariamente) asume la vía electoral y opta por respetar algunas reglas mínimas del "juego democrático" y cuando, por otro lado, sociólogos y economistas trazaban la imagen de un país cada vez más moderno, donde la urbanización era irreversible, los campesinos bordeaban la desaparición y las clases populares se convertían en asalariados o semiproletarios. Se constataba la desaparición de lo andino. El proceso recibió el nombre de "descampenización". Se suponía que si algún día estallaba un movimiento revolucionario en el Perú, este tendría como escenario a las nuevas ciudades. La guerrilla rural era inimaginable en un país donde los campesinos abandonaban el campo y donde la geografía —escarpada y eriaza— impedía a cualquiera ocultarse. Cuando los militantes de Sendero Luminoso hablaban de lucha armada, eran motivo de fácil réplica e incluso ironía, por parte de contrincantes convencidos de que nunca emprenderían ese camino. Tema de polémicas en los salones de San Marcos o de San Cristóbal de Huamanga. ¿De dónde —además— sacarían las armas?

---

tero contra la tumba de Juan Velasco Alvarado: en ambos casos aparecieron volantes del Movimiento Obrero de Trabajadores Clasista (MOTC) organismo vinculado a S.L. Pero fue después de la toma de Chuschi que se sucedieron los atentados de manera ininterrumpida.

La misma geografía peruana, la construcción de carreteras, túneles, puentes, la explotación minera serrana, obligaba a recurrir a un insumo indispensable: la dinamita. Con ella podían prepararse bombas y unida con la huaca —la tradicional honda que saben usar todos los niños andinos—, convertirse en un arma efectiva. Los primeros “atentados” dinamiteros parecían mostrar a un grupo dispuesto a demoler, a destruir cualquier símbolo de lo moderno. Algunos evocaron a los destructores de máquinas y a los anarquistas en los inicios del movimiento obrero europeo; otros comenzaron a pensar en esas revoluciones tradicionales que irrumpían contra todo lo occidental y lo moderno. La derecha y el gobierno no tuvieron mayores problemas de interpretación; eran “terroristas”, una nueva especie desalmada que como una plaga se difundía por el mundo, inspirados en ideologías “marxistas” y “totalitarias”, dispuestos a imponerse por la vía del crimen y la muerte. Este discurso ya estaba estructurado antes que Sendero cometiera su primera muerte. Al régimen de Belaunde no les interesaba qué pudieran pensar los guerrilleros y cuáles eran los móviles de sus acciones. El problema era únicamente cómo eliminarlos.

Saber qué pensaban era, por cierto, difícil tratándose de un movimiento que no reivindicaba sus acciones, que no buscaba la propaganda, que mantenía en el más celoso anonimato a sus dirigentes, que no editaba libros y volantes, pronunciamientos, que no exhibía un programa. Para el antropólogo Juan Ansión, este estilo peculiar era paradójicamente una manera de decir muchas cosas, porque si Sendero Luminoso “se considera representante de un mundo que ha sido despojado del habla, sólo le queda la acción” (33). El silencio parece aproximarlos a mayorías andinas marginadas, excluidas, a las que desde el siglo XVI se había arrebatado la palabra.

En los pocos textos disponibles, se esperarí­a encontrar una réplica ortodoxa del discurso maoísta, como ocurría antes de 1980 con otras organizaciones de izquierda, que incluso calcaban las metáforas chinas. En efecto, algo se encuentra cuando los senderistas pronostican un gran incendio en los Andes similar al fuego que arrasó las praderas chinas a partir de Yenán, pero se lee también un esfuerzo por emplazar una lucha de la que ellos se proclamaban iniciadores, en la tradición histórica peruana: recuento de rebeliones campesinas, evocación de Santos Atahualpa y Túpac Amaru e incluso de héroes que otros consideran burgueses, como el almirante Miguel Grau o Francisco Bo-

---

(33) ANSION, Juan. “¿Es luminoso el camino de Sendero?” en *El Caballo Rojo*, Lima 6-VI-82, No. 108, año III, p. 4.

lognesi, caídos durante la conflagración con Chile (1879-1883). La historia que ellos reconstruyen en documentos como "Somos los iniciadores" (abril de 1980), funciona por etapas, demarcadas y contrapuestas. Todas ellas parecen subsumirse en una división. El largo pasado que antecede a los inicios de la lucha armada y el nuevo tiempo que se inaugura bajo la guía de la versión marxista elaborada por el camarada Gonzalo (parangonable para ellos con Marx, Lenin o Mao). La obscuridad frente a la luz. Lo negro frente a lo rojo. Son las imágenes que podemos encontrar en uno de los pocos volantes conocidos de Sendero Luminoso: un lado negro que a su vez se subdivide en dos: a la izquierda, los presos, la cárcel y a la derecha, otro recuadro a su vez dividida en dos sectores, arriba los guerrilleros con atuendos andinos y abajo las fuerzas del ejército y la policía cometiendo masacres y despedazando cuerpos. En el otro lado, el lado rojo, no hay divisiones: una sola imagen que se organiza alrededor de un sol rojo naciente, banderas desplegadas al viento y una multitud portando carteles, donde la consigna central son vivas al Partido Comunista del Perú (el nombre oficial de Sendero Luminoso). Ansión cree ver reflejada, en éste y otros volantes similares, una estructura andina de pensamiento: la dualidad que emerge y se encuentra con un discurso político. No arriesga ningún juicio de valor; simplemente cree estar constatando algo natural: procediendo de los territorios andinos terminaron realizando una lectura del marxismo. La revolución no es entendida en el sentido moderno, que Marx o Lenin pudieron darle a esa palabra sino como equivalente del pachacuti: "todo se invierte, lo que estaba arriba queda abajo y lo de abajo arriba; la noche se convierte en día y el día en noche; los hombres se convierten en piedra pero también de piedras surge una nueva generación" (34). Destruir torres, oscurecer la ciudad y luego alumbrar el cerro cercano con teas, es anunciar el futuro luminoso y esperanzador que nace en medio de la obscuridad, la miseria y la explotación reinantes (35). Lo viejo frente a lo nuevo: la inversión del mundo. Esos rostros anónimos que figuran en el lado rojo recuperarán su país y arrasarán con los explotadores. Pero este discurso no es necesariamente andino si por tal se entiende una prolongación de concepciones prehispanicas. El dualismo como contraposición estaba presente en las imágenes del cristianismo interiorizado en los Andes, a través del apocalipsis y el juicio final. Entre los precursores de este discurso podría estar un personaje como

---

(34) *Loc. cit.*

(35) ANSION, Jean-Marie. "Essais sur la pensée andine et se reinterpretation actuelles dans la region d' Ayacucho (Pérou)". Tesis de doctorado, Lovaina, 1984. Ver también del mismo autor, *Demons des Andes*, Louvain, 1984.

Gabriel Aguilar (36). Sus resonancias nos recuerdan a la imagen del Perú que aparece en los relatos de José María Arguedas. Incluso hay imágenes que parecen tener una inspiración directa: “los cercadores serán cercados y los pretendidos aniquiladores serán aniquilados y los pretendidos triunfadores serán derrotados”. Parece que estuviéramos leyendo a José María Arguedas cuando se refería a la conquista y a la ofensiva occidental contra el mundo andino. Pero si completamos la cita, es inevitable pensar en el Apocalipsis: “y la bestia finalmente será acorralada y como se nos ha enseñado, el estruendo de nuestras voces armadas la harán estremecer de pavor . . .” (“Somos los iniciadores”). Para Rodrigo Montoya, Sendero Luminoso había calado en un aspecto de la realidad peruana: el resentimiento de esas mayorías despreciadas por el color de su piel, su manejo pobre del castellano, su manera de vestir, su pobreza: “encarna la rabia andina contra la vieja y secular opresión” (37). Pero esta rabia, más que una expresión de los mismos campesinos, parece resumir la cólera postergada y muchas veces callada de los mestizos, Arguedas fue uno de ellos. La rabia viene a ser la cara opuesta del racismo.

Los militantes —los dirigentes intermedios de Sendero Luminoso— no son exactamente analfabetos. La mayoría de presos capturados por terroristas tienen educación superior (38.5 o/o), un número similar tienen secundaria (37.7 o/o), pocos han terminado los primeros años de colegio (17.5 o/o) y todavía menos son los que nunca han ido a la escuela (6.3 o/o) (38). Sin embargo estas cifras requieren algún cuidado. En el Perú, mientras se ha acrecentado una desigual distribución de ingresos, la enseñanza se ha democratizado, posibilitando el acceso a colegios y universidades de hijos de campesinos, pequeños comerciantes, artesanos, que integran este segmento mayoritario en el país compuesto por jóvenes de procedencia andina, occidentalizados por la enseñanza y las migraciones: contingentes de nuevos mestizos que se insertan en una historia más antigua, remontable hasta los tiempos iniciales de la conquista y que desde entonces, como lo ha sugerido Pablo Macera hablando de Garcilaso, han ido sedimentando frustraciones. Es demasiado evidente la semejanza entre los jóvenes mestizos de ahora y de los siglos XVI: en ambos casos aparecen “desprovistos de todo”, obligados a la “vagancia” y la “depredación”, condenados a convertirse en “hombres de vidas destruidas”, los mis-

---

(36) Ver mi ensayo “Los sueños de Gabriel Aguilar”.

(27) MONTOYA, Rodrigo. “Izquierda Unida y Sendero: potencialidad y límites” en *Sociedad y Política*, No. 13, Lima, agosto de 1983, p. 35.

(38) *El Comercio*, 7-IV-85.

mos que en la década de 1560 protagonizaron algunas “rebeliones” sin “esperanza”.

Pero no sería acertado reducir el fenómeno Sendero Luminoso a sectores provenientes de una aristocracia provinciana empobrecida y a mestizos frustrados; todos ellos se encontraron con otros personajes procedentes directamente del mundo campesino, que en la región de Huamanga eran precisamente esos comuneros establecidos a una y otra margen del río Pampas. A diferencia de las guerrillas de 1965, en 1980 los combatientes no eran extraños al mundo rural, porque hablaban quechua, habrían nacido allí, tenían parientes en los pueblos y por eso consiguieron llevar a muchos campesinos. Algunas de estas levas fueron impuestas. Sendero Luminoso, desde el inicio, fue una organización vertical y autoritaria, convencida de portar un mensaje correcto y acertado, que todos debían acatar. El mesianismo es impositivo: se lo acepta o se lo deja. No hay lugar a situaciones intermedias. Pero en la mayoría de casos, sobre todo durante los primeros años, parece que fueron levas voluntarias, a las que acudían campesinos a quienes no se ofrecía carreteras, alimentos, escuela sino algo más etéreo pero que paradójicamente podía justificar los mayores sacrificios: todo el poder. De los más desheredados, de los más pobres (los reclutas predilectos) sería el futuro luminoso. La región de Ayacucho había sido assolada por una cadena de sismos. Algunos campesinos creyeron entender que la pachamama no soportaba más sufrimiento sobre la tierra: que el mundo debía cambiar. Pueblos enteros enarbolaron las banderas rojas y se volvieron “luminosos”, dispuestos a marchar hasta Huamanga y Lima, no para pedir limosna, sino para expulsar a los explotadores y fundar un nuevo orden. Los puestos policiales son atacados. La policía opta en algunos casos por antrincherarse y hacer rondas únicamente en el perímetro urbano y en horas del día: “. . . de noche, estos hijos de las tinieblas salen. De noche ellos se movilizan y de día están camuflados en los cerros” le dice a un periodista de *Caretas* en Pampa Cangallo, Jesús Saldaña, el único cura de toda la región, obligado a ir de un sitio a otro pero que no se atreve a pernoctar entre la policía ante el temor de ser considerado “soplón”. (39). Este solitario católico encarnaba la imagen patética de una Iglesia que habría abandonado los medios rurales. El escenario en el que comienza a imponerse Sendero es el pequeño poblado, sin gamonal, con su templo en ruinas y su puesto policial derruido: imágenes del vacío de poder. Se detectan, desde 1982, “zonas rojas”, comunidades donde las columnas de Sendero encuentran siempre abrigo y posada

---

(39) *Caretas*, Lima, No. 744, 18-IV-83, p. 14.

segura. El temor se propala y se teme, que la misma capital departamental acabe rodeada, sitiada y condenada al hambre. Sendero ordena —de manera obviamente poco democrática— sembrar y cosechar lo indispensable; romper las vinculaciones con el mercado y condenar a las ciudades a una prolongada y segura agonía.

De esta manera Sendero Luminoso parecía realizar esa esperanza que late en los relatos de Arguedas: transformar la rabia y la cólera individual en un odio colectivo, en un gran incendio. Los “terrucos” —como son llamados en la región—, al principio se limitan a destruir bienes y propiedades. En 1980 la violencia política en todo el país sólo ocasiona tres muertos; en 1981 once, de los cuales seis son policías, caídos en enfrentamientos. Pero al año siguiente los muertos aumentan y llegan a 151, principalmente por el incremento de 47 bajas consideradas “senderistas” y sobre todo de 65 civiles. ¿Qué ha ocurrido? La declaratoria de estados de emergencia en varias provincias desde fines del año anterior, la intervención de cuerpos especiales de la Guardia Civil y la Guardia Republicana, pero también el empleo de la violencia senderista contra abigeos, usureros y autoridades locales. Primero recibían amenazas, luego eran juzgados, por lo general de manera pública y en la posibilidad más benigna sólo recibían azotes, de lo contrario, terminaban ejecutados. Sendero quería mantener un férreo control sobre los territorios que liberaba. No tolerar ninguna disidencia. Hay denuncias sobre un especial ensañamiento con las víctimas pero estos hechos al principio parecen obedecer a la espontaneidad de los alzados, antes que a una decisión de sus dirigentes. Al parecer, dos de las primeras muertes civiles atribuibles a los senderistas en la región de Ayacucho, ocurridas durante el asalto a una hacienda en Cangallo el 24 de diciembre de 1980, tuvieron esta característica: “Los campesinos, cuyo móvil habría sido la venganza, primero vendaron a sus víctimas y luego le arrancaron las orejas con una hoja de afeitar al agricultor y dueño de la casa-hacienda Benigno Medina del Carpio, quien después fue victimado a golpes junto con Ricardo Lizarbe” (40). Años antes, en 1974, en Andahuaylas durante la “toma” de tierras, hechos de esta índole fueron tajantemente impedidos por los dirigentes, queriendo evitar un enfrentamiento desigual con el Estado. Pero convencidos de la necesidad perentoria de desatar un “gran huracán campesino”, los senderistas no intentan siquiera controlar estos desbordes. Parece no preocuparles los costos sociales de la guerra. La revolución —como el pachacuti o el apocalipsis— implica llanto, dolor, sufrimiento y muerte: lo viejo debe ser destrui-

(40) PAREJA, Piedad. *Terrorismo y sindicalismo en Ayacucho*, Lima, 1981, p. 94.

do para que aparezca lo nuevo. A medida que prosiguieron los acontecimientos, el terror fue perfilándose como un instrumento en la lucha política de Sendero. El mismo año (1982) que consiguen la mayor movilización popular ayacuchana durante el entierro de la guerrillera Edith Lagos, atentan contra el alcalde de Huamanga y asesinan a un antropólogo, director del Instituto Nacional de Cultura, actos que desde luego no contaron con ninguna simpatía en esa ciudad.

Enfrentado a uno de los gobiernos más corruptos de nuestra historia republicana, con un aprismo que en ese entonces no superaba sus crisis y colocando en jaque a la izquierda, en 1982 Sendero Luminoso se encontraba en su mejor momento. El marxismo en quechua, como en los tiempos de Blanco y el sindicalismo agrario pero ahora se trataba de un movimiento guerrillero y, además, no confinado a un valle sino propalado por todo un país inmerso en una devastadora crisis económica. Un mapa de *Caretas* ilustraba que sobre 24 departamentos, 10 se encontraban amagados por el senderismo. Ofrecían el poder a los más pobres del campo ¿Pero cuántos estaban dispuestos a seguirlos? Todas las comunidades andinas no eran como Chuschi. El rechazo al progreso y a la civilización occidental pueden ser compatibles con pueblos atrasados en los que persiste la reciprocidad, gobiernan los Wamani y los curanderos, pero no necesariamente entre comuneros que como los de Huayopampa (Chancay), Muquiyauyo (Jauja) o Puquio (Lucanas) han tenido acceso a la modernidad y han optado por la escuela, la luz eléctrica, la carretera y el camión: para ellos el progreso puede ser una realidad palpable y el poder en cambio, una ilusión. Tienen algo que conservar.

Estos problemas, como señalamos al inicio de este ensayo, recorren la obra de José María Arguedas. Sendero Luminoso nos recuerda a personajes, imágenes y propuestas que nacen de sus narraciones, pero no podemos omitir que escribiendo como antropólogo sobre las comunidades indígenas en el valle del Mantaro, se entusiasmó con esos campesinos mestizos, con espíritu empresarial, que mantenían compatibles a la modernidad con el mundo andino. En el valle del Mantaro el encuentro entre capitalismo y campesinado era una alternativa. Los dos mundos —el andino y el occidental— dejaban de estar enfrentados: “el caudal de las dos naciones se podía y debía unir”, dirá Arguedas en 1968 al momento de recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega. Allí la violencia y el odio desaparecían. Un lema de esos comuneros podía ser “que no haya rabia”. Pero el valle del Mantaro tenía rasgos que lo diferenciaban demasiado de otros espacios: la existencia desde tiempos coloniales de un campesinado libre, no atado a la tierra, la propiedad comunal no había sido

avasallada por las haciendas; la mercantilización y la agricultura comercial se desarrollaron tempranamente, la región fue recorrida por arrieros y se convirtió en escenarios de ferias; se sumó a todo esto el desarrollo de la minería y la permanente articulación con Lima. Este no fue el caso de otros espacios, que se mantuvieron al margen del mercado interno y donde el paso de los años fue sinónimo de atraso y deterioro: el valle de la Colca en el sur, el río Pampas en Ayacucho, la quebrada de Chaupiwara en la sierra central.

Lima 10 de febrero de 1967

Querido Jefe:

Me acordé hoy al salir de entregar un ejemplar de la visita del Hago Ordoñez. Me acordé a quien la permití una noche en notches. Bien sabes que no soy aficionado a la peregrinación por el campo, en ese momento que tiene cosas que me alegrarían mucho permitirme un libro, la compañía en documentos que no han de perder. Me acordé también en la biblioteca que habiendo el libro, la importancia de algunos párrafos, que se encuentran en este documento de la importancia para los historiadores y para todos los que intentan estudiar al hombre peruano, y me acordé porque es que yo no lo leeré sino a trozos. Hace años que tengo una incalculable deuda para la lectura, especialmente para esta clase de documentos que requieren de mucho tiempo y que por eso únicamente son pedidos por quienes luego nos darán en instantes más próximos a la escuela intelectual de ahora lo que hay de leer, sobre esas obras. Con este volumen tu vinculación con el Perú se fortalece y se hace más evidente. Dentro de unos quince días te lo envío, así como a todo y bien sabes que sin ti no existiría ese libro. Pero más de esto te exige de la principal obligación de afecto que tienes con nosotros. Se me ocurre que tu lucha contra las inexplicables o mejor, casi-invincibles fuerzas, que te agarraron las manos para escribir tu obra principal son como las que yo enfrento para atepiar la felicidad; para encontrar la di-

El problema de la integración regional en América Latina, no se resuelve por sí mismo, sino que requiere de un esfuerzo consciente y sostenido de los Estados miembros. Este esfuerzo debe ser el resultado de un proceso de negociación y consenso que permita superar los intereses inmediatos y buscar el bien común de la región. En este sentido, el proceso de integración regional debe ser un proceso de negociación y consenso que permita superar los intereses inmediatos y buscar el bien común de la región. En este sentido, el proceso de integración regional debe ser un proceso de negociación y consenso que permita superar los intereses inmediatos y buscar el bien común de la región.

El problema de la integración regional en América Latina, no se resuelve por sí mismo, sino que requiere de un esfuerzo consciente y sostenido de los Estados miembros. Este esfuerzo debe ser el resultado de un proceso de negociación y consenso que permita superar los intereses inmediatos y buscar el bien común de la región. En este sentido, el proceso de integración regional debe ser un proceso de negociación y consenso que permita superar los intereses inmediatos y buscar el bien común de la región. En este sentido, el proceso de integración regional debe ser un proceso de negociación y consenso que permita superar los intereses inmediatos y buscar el bien común de la región.

El problema de la integración regional en América Latina, no se resuelve por sí mismo, sino que requiere de un esfuerzo consciente y sostenido de los Estados miembros. Este esfuerzo debe ser el resultado de un proceso de negociación y consenso que permita superar los intereses inmediatos y buscar el bien común de la región. En este sentido, el proceso de integración regional debe ser un proceso de negociación y consenso que permita superar los intereses inmediatos y buscar el bien común de la región.

## ANEXO

Lima 10 de febrero de 1967

Querido John

Gordon me acaba de entregar un ejemplar de la visita del Inigo Ortiz. Me complace que en la primera línea figure mi nombre. Bien sabes que no soy afecto a la propaganda pero como un ser humano que tiene corazón me alegra mucho permanecer en buena compañía en documentos que no han de perecer. Me entusiasmo ver la carátula; gocé hojeando el libro, leí tu presentación, leí algunas páginas más y comprendí que este documento debe ser importantísimo para los historiadores y para todos los que intentan estudiar al hombre peruano y me apenó pensar en que yo no lo leeré sino a trozos. Hace años que tengo una incurable fatiga para la lectura, especialmente para esta clase de documentos que requiere de mucho tiempo y que por eso únicamente son leídos por quienes luego nos darán en materiales más próximos a la escala intelectual de ahora lo que hay de sustancial en esas obras. Con este volumen tu vinculación con el Perú se fortalece y se hace más evidente. Dentro de unos quince días, a lo sumo, aparecerá Avila y bien sabes que sin ti no existiría ese libro. Pero nada de esto se exime de la principal obligación de afecto que tienes con nosotros. Se me ocurre que tu lucha contra las inexplicables o mejor, casi invencibles fuerzas, que te agarrotan las manos para escribir tu obra principal son como las que yo enfrenté para aceptar la felicidad; para encontrar la di-

cha en aquello que luego de ser disfrutado, por fuerza de materiales los más oscuros del subconsciente se conviertan en fuente de la más perturbadora depresión. Estuve bastante mal; por fortuna Sybila es una mujer maravillosa. No puede nadie imaginarse de qué modo me auxilia y limpia mi alma a pesar de que cuando estoy metido en la sombra la veo a veces como causa de muchas de mis angustias. Estoy peleando fuerte. Me haces falta. No tengo ni un solo amigo que padezca o que haya padecido y pueda acompañarme. Mi psiquiatra es un cholo gordo y formidable de salud. Me dice casi siempre las mismas cosas; carece de sutileza, de arte, pero en cambio tiene fe en mí.

He estado 15 días en Chimbote. Es casi exactamente como Lima; tiene como 40 barriadas, el 70 o/o de la población es de origen andino; la masa de inmigrantes serranos es proporcionalmente mayor que la de Lima y no tiene la tradicional aristocracia criolla; esta masa que vive separada aún de la costeña, se acerca a ella por canales menos dolorosos de transitar que en Lima. He trabajado afiebradamente durante 15 días, creyendo siempre que la muerte andaba a mis espaldas: pero, salvo en Huancayo, nunca sentí tan poderosa mente el torrente de la vida. ¡Qué ciencia es la etnología! Soy un intuitivo pero aprehendo bien lo que he oído a gentes como tú y huelo los problemas y antes de analizarlos los vivo. Sybila estuvo conmigo y los chicos, ocho días. Trabajamos fuerte. He logrado entrevistas grabadas. Bravo se ha quedado muy impresionado con este material y ha autorizado con entusiasmo que continúe el trabajo, pues yo tenía un cargo de conciencia insoportable pues el dinero era para folklore y yo estaba haciendo un trabajo de etnología. Te voy a dar algunos cabos:

Hemos conseguido datos sobre 3,645 pescadores y 3,840 obreros. He logrado hacer cinco entrevistas con hombres de procedencia andina sobre su vida en Chimbote y de antes de que llegaran al Pto. Uno de los entrevistados, Don Hilario Mamani, es patrón (capitán de una lancha bolichera de 120 toneladas), fue analfabeto hasta los 30 años. Es ahora una especie de líder, muy sui generis, casado dos veces con mujeres costeñas. Se aseguraba que no sería posible, que nadie le arrancaría una confesión grabada de su vida. Yo lo hice en gran parte y es un documento inestimable.

He logrado formular algunas hipótesis. No hay en Chimbote clubes provinciales; la organización es barriadas. Costeños y serranos, a pesar del activo intercambio social y comercial permanecen todavía como estratos diferenciados; los serranos tienden a acriollarse y lo hacen sin las grandes dificultades

que en Lima porque el medio social es mucho más accesible. La masa de serranos ya aclimatados son obreros y pescadores; los recién llegados se ocupan en trabajos más directamente relacionados con las necesidades de esa masa asalariada: mercados, carguío, sirvientes de hoteles, etc. Pero como el Mito de Chimbote sigue difundándose, mito como centro de enriquecimiento del serrano (muchos han logrado llevar vida de derroche), la avalancha de serranos continúa y hay gente que vive en la más pavorosa miseria. Total que se abrieron perspectivas insospechables para un informe etnológico general sobre Chimbote y materiales para mi novela. Se llamará "Pez Grande". Estoy muy animado a pesar de que el insomnio no me deja reaccionar bien.

En cuanto al proyecto sobre la celebración del cuarto centenario de la Visita de Garci Diez de San Miguel no encuentro posibilidades de que aquí llegue a entusiasmar al punto de que consigamos fondos y ambiente suficiente. Te informo que el propio Cueto suprimió del presupuesto la partida para el mantenimiento del Convenio. En parte ha sido bueno, porque ya me ha considerado en el presupuesto de la misma Universidad. Ya no estaré constantemente angustiado ante la posibilidad de que me quede sin empleo, pero por otro lado no tendré fondos para investigación. De los 250 mil del año pasado quedan unos 120 mil que emplearemos este año en comprar unos muebles indispensables y en financiar mi permanencia por unos cinco meses en la sierra para la recopilación de mitos, leyendas y cuentos, y de información general, de la que hablamos. Lo que me angustia desde ahora es cómo voy a hacer para conseguir al año entrante unos siete meses libres para escribir la novela. Si alcanzo a mejorar podré escribir una narración sobre Chimbote y Supe que será como sorber en un licor bien fuerte la sustancia del Perú hirviente de estos días, su bullición y los materiales quemantes con el licor está formado. Mi mejor psiquiatra es Sybila, pero me gustaría visitar a Viñar de Montevideo. Será cuando me saque la lotería, mañana viajo a Puno.

*Fuente:* Archivo José María Arguedas, editorial Horizonte. Hace algunos años, me permitió publicar esta carta Sybila Vda. de Arguedas, en la revista *Allpanchis*, No. 17-18, Cusco, 1981, pp. 164-166.



## *LA EDUCACION*

El movimiento latinoamericano por una educación liberadora plantea que ésta es un proceso de emancipación a través del cual los pueblos rescatan el ser dueños de su destino gracias a su capacidad de transformación.

En los capítulos precedentes se ha puesto de manifiesto que tanto la capacidad de los peruanos como el proceso educativo, están condicionados por la crisis de valores y violencia en que se hallan envueltos.

En los tres capítulos que siguen vamos a intentar rebasar el nivel de la investigación histórico-descriptiva para proporcionar a los educadores (es bueno recordar que la sociedad en su conjunto es una agencia educativa) elementos de juicio para enriquecer su reflexión en torno a las posibilidades de contribuir a la generación de una cultura de paz.

Inicia el Dr. Jorge Capella quien aborda el complejo fenómeno de la educación desde una perspectiva de paz y se refiere a las exigencias de una política educativa que pretenda enfrentar eficazmente la crisis que sufrimos.

A continuación Ludolfo Ojeda y Ojeda, F.S.C., se ocupa de los presupuestos y valores fundamentales para una educación andina que se proponga contribuir a la liberación de esta zona de nuestro país tan importante y tan afectada.

Y en la última parte, la Dra. Francisca Bartra Gros hace algunas reflexiones acerca del sentido de la solidaridad y la educación desde la óptica del educador.

casos:  
una sesión de trabajo de la comisión y se le asigna el trabajo de la comisión de la

comisión:  
condición y se presenta de esta forma de un trabajo de la comisión y se

Y continuación se le asigna el trabajo de la comisión y se le asigna el trabajo de la

una sesión de trabajo de la comisión y se le asigna el trabajo de la

una sesión de trabajo de la comisión y se le asigna el trabajo de la

una sesión de trabajo de la comisión y se le asigna el trabajo de la

una sesión de trabajo de la comisión y se le asigna el trabajo de la

RESOLUCION

## CAPITULO VII

### LA EDUCACION PARA LA PAZ EN LA FORMULACION DE POLITICAS EDUCATIVAS

*Jorge Capella Riera*

*"No hay en nuestra era un desafío espiritual mayor que la reflexión acerca de la paz. Una de sus metas es la eliminación de la violencia, la otra, la conservación de la dignidad y la integridad. Esperamos que tengamos el valor y la capacidad suficientes para consumir esta tarea".*

(Johan Galtung: "Pedagogía de la paz". *Revista de Educación*, Tübingen, vol. 10, 1974).



Hoy en día apenas si existen dudas sobre la necesidad de una educación para la paz, subsiste en cambio escepticismo en lo que toca a su posibilidad. Dicho más exactamente: se tienen dudas de poder crear y asegurar una condición libre de conflictos o de establecerla o fomentarla por medio de la educación.

Creemos que las dudas son justificadas pues en muchos casos el sentido y proyección que se ha dado y sigue dándose a la educación no responde a las exigencias de una auténtica educación para la paz.

La educación hasta ahora no ha podido cumplir con los requerimientos sociales porque ella misma ha restringido, con graves consecuencias, el objeto de sus investigaciones: la "educación" ha sido extremadamente limitada a la educación intencional y personal. Pero es evidente que la producción y reproducción de los procesos sistemáticos del desarrollo han sido inducidas sólo en mínima parte de la educación intencional y personal y que, en consecuencia, no pueden ser descritas adecuadamente por este estrecho paradigma de investigación. La conciencia y las acciones de los individuos así como de las sociedades están determinadas, en lo esencial, por los efectos educativos de lo pre-existente, por estructuras que mediante la educación intencional influyen sobre el pensamiento y la acción.

Y la paz es un proceso histórico, cualitativamente determinable, dependiente de las condiciones sociales y de la conciencia jurídico-política y moral de una época. Con lo que tenemos que en caso de necesidad existencial, hambre, persecución, opresión, inmadurez, manipulación e injusticia no se puede hablar de paz según esta definición, aún en el caso de que hayan enmudecido las armas. De aquí se deriva, para los fines del aprendizaje de un comportamiento pacífico, que junto al concepto principal de paz hay que tener en cuenta otros como justicia, solidaridad, libertad, capacidad crítica, responsabilidad, madurez, asociación, cooperación y desarrollo.

En este estudio nos ocuparemos del análisis de la correlación que existe entre educación, valores y violencia, y de las exigencias que plantea una educación para la paz.

## 1. EDUCACION, VALORES Y VIOLENCIA

El desafío que la sociedad contemporánea plantea a la educación exige una clara definición del sentido y proyección de ésta en términos de valores y el estudio de las causas de la crisis que aquélla enfrenta y de la que la violencia es una de sus expresiones más evidentes y lamentables. Comenzaremos por fijar posición respecto a la educación.

### 1.1. La Educación

La educación es fundamentalmente un fenómeno socio-histórico-ideológico. Como tal nace en la sociedad, se dinamiza y administra a través de sus instituciones configurativas siendo además garantía de su supervivencia y progreso. La educación, dice Guédez (1), es parte de la realidad social, y está en relación con todos los elementos de la misma, recibiendo de ellos influencia y proyectando hacia ellos inquietudes. Esta connotación social hace que no sea un proceso divorciado de su contexto sino vinculado con todo el sentido de la dinámica histórica.

Es así como puede entenderse a la educación como un proceso que se mueve con la historia. Se mueve con ella porque recibe y expresa los avances susceptibles a los márgenes de transformación que se operan en el orden histó-

---

(1) GUEDEZ, V. "Lineamientos académicos para la definición de los Perfiles Profesionales", *Curriculum*, Año 5, No. 10, Diciembre, 1980.

rico social. Pero la educación, también, en cierta forma y según algunas situaciones, mueve a la historia, ya que su relativo grado de autonomía puede desarrollar fuerzas de resistencia y de orientación en relación con la vocación de futuro de la sociedad.

Ahora bien, la educación por sí sola no es capaz de cambiar la sociedad, pero tampoco puede haber un verdadero cambio de ésta sin el apoyo y aliento de aquélla.

Por lo tanto no podemos concebir un proyecto pedagógico al margen de un proyecto histórico global, y tampoco favorecer la conquista y consolidación de un proyecto histórico sin el apoyo de un proyecto pedagógico.

Es por esto que la consideración de cualquier aspecto inherente a la temática educativa no puede circunscribirse a los aspectos del contenido (qué enseñar) y de las estrategias (con qué recursos y dentro de qué vías enseñar). El alcance histórico y el significado ideológico de la educación deben transponer esas limitaciones en favor de la definición e implementación de un proyecto de sociedad (por qué y para qué enseñar), (2).

Esta perspectiva de lo educativo nos induce a cuestionar tanto las interpretaciones positivistas como las acepciones meramente especulativas de la educación. Frente al apego fetichizado al dato sensible del positivismo y frente a la identificación con lo puramente teleológico y normativo de la interpretación especulativa de la educación, se impone avanzar en alternativas de análisis que permitan entrar en los significados sociales, históricos e ideológicos de la educación, pues en ellos residen las claves de comprensión global de dicho fenómeno. Para decirlo gráficamente: la lectura de la manifestación educativa no se puede reducir ni a lo literalmente explícito (positivismo) ni a lo formalmente declarado (especulación filosófica), sino que tiene que indagar en niveles más profundos para alcanzar los aspectos implícitos que están por detrás de lo puramente aparente y que son los que proporcionan las referencias para la captación de los significados sociales, históricos e ideológicos de la educación.

---

(2) CAPELLA, J. "Contexto Universitario de la Didáctica Universitaria". Conferencia en el Seminario Latinoamericano de Didáctica Universitaria. Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, Costa Rica, 1985.

Volviendo a la intencionalidad educativa debemos señalar que la historia y la realidad actual del país ponen de manifiesto que no ha habido coherencia entre el discurso ideológico y la práctica educativa siendo su producto una sociedad dependiente e injusta (3). Resulta entonces evidente que si la sociedad presente no se compagina con nuestros ideales debemos concebir un proyecto histórico que defina y acelere la superación de esa realidad. Pero, además tenemos que formular un proyecto educativo que, en correspondencia y armonía con el proyecto histórico, nos permita disponer de un instrumento para el logro de los propósitos integrales que se aspiran. Pretender una transformación global exige entender que ese cambio concierne tanto a las estructuras socio-económicas como a las educativo-culturales, en tanto que, mediante su relación dialéctica, pueden acelerar la consecución de un orden distinto. En este sentido, la educación debe concebirse como una parte importante de la praxis transformadora, ya que se manifiesta a lo largo de toda la dinámica histórica. El significado de la educación se hace presente tanto en la formulación y planificación del cambio socio-cultural como en su realización, consolidación, evaluación y reorientación (4).

El proyecto histórico es una especie de oxígeno para el proyecto pedagógico. Prescindir de él o subestimar su significado provocaría una asfixia de los propósitos educativos. Ciertamente, la previsión de un esquema pedagógico no es un fin en sí mismo, sino por el contrario, un medio que encuentra sus motivaciones de impulso, sus condiciones de desarrollo y sus pautas de aplicación en la formulación de un esquema histórico que abarca los términos ideales en una realidad socio-política aspirada. Dentro de estos conceptos se encierra la tesis de considerar un nexo de interdependencia entre ambos proyectos, en tanto que el histórico está definido por el pedagógico y éste a su vez por el proyecto histórico. En virtud de estas posibilidades podemos incluso llegar a fusionar esas expresiones: Proyecto Histórico Educativo.

## 1.2 *Los valores*

En el contexto ideológico en que nos movemos "cambio socio-cultural"

- 
- (3) *Ibíd.*, "Diagnóstico Cualitativo de la Formación ofrecida por el Sistema Educativo Actual". Ponencia presentada al Seminario "Educación y Sociedad" FOMCIENCIAS/CONCYTEC, Lima, 1985.
  - (4) *Ibíd.*, "Ideas para la una Reflexión en torno a la Educación para la Paz en el contexto de un Proyecto Educativo". I encuentro Nacional ANI:85", Lima, 1985.

y "proyecto histórico-educativo" son términos claves, que serán desarrollados más adelante, y que requieren desde ahora una breve explicitación para aclarar nuestra posición: el futuro de nuestro país sólo podrá configurarse con acierto si se evita por igual la mera especulación, incapaz de orientar la acción educativa, y la acción con furor dionisíaco de reforma sin calibrar el valor de los objetivos en juego y su coherencia armónica.

Y aquí surge la gran pregunta ¿Qué es entonces lo que debe permanecer y qué lo que debe cambiar, en una época de crisis como la actual?

En realidad, dice Marín Ibañez (5), lo permanente y lo cambiante son los dos polos de una línea continua. Uno ideal, norte nunca tocado y siempre orientando —debiendo orientar— las actividades docentes; y el otro de realidades y urgencias inmediatas, de más difícil justificación y siempre remodelándose, sin el cual el polo ideal quedaría inoperante, utópico y acrónico. El cambio afecta con varia intensidad a esos diversos niveles. Hasta en los grandes valores se puede hablar de un cambio, ya que no en ellos mismos, sí en el peso e importancia que adquieren según momentos, circunstancias y personas.

La virtualidad explicativa de los valores es indudable. Los detalles que parecen más insignificantes están penetrados de una intencionalidad axiológica actual o virtual, directa o indirecta que nos permite entender todo un fenómeno educativo desde distintos puntos de vista.

La crítica y la prospectiva de la educación pueden recibir no pocas sugerencias desde este planteamiento diacrónico-evolutivo del orbe axiológico.

Pero además hay que recurrir a una fundamentación histórico-antropológico-sociológica para entender lo permanente, sin lo cual carece de sentido el término educación y lo cambiante que encarnan los valores y configuraciones y la realidad concreta respectivamente.

Es así que se podrá comprender cómo, según lo precisa Jeffrey Klaiber (6), existe una estrecha relación entre la ética que rige la conducta de las personas y los valores que profesan, por un lado, y de otro, el tipo de sociedad en

---

(5) MARIN, R., La educación en función de los valores. *Revista Española de Pedagogía*, No. 132, abril-junio, 1976.

(6) KLAIBER, J. "Ética, abuso del poder y corrupción en el Perú. Una perspectiva histórica" (Ver Cap. V).

que viven. La influencia entre los valores y la sociedad es mutua y una crisis de valores surge cuando una sociedad determinada comienza a sufrir una profunda transformación, lenta o rápidamente. Los antiguos valores tradicionales son cuestionados y sucumben ante el avance de nuevos valores. O bien, nace un estado de confusión en que las personas pierden los antiguos valores pero no absorben los nuevos.

Es la acelerada ruptura de los patrones de conducta tradicionales, los cambios bruscos y las superposiciones de esquemas valorativos no sólo diferentes sino aún contradictorios, lo que genera un proceso de desidentificación personal, conflictos sociales . . . en los que la carga agresiva resultante engendra violencia.

### 1.3 *La Violencia*

Introducirse al tema de la violencia no resulta fácil pues ya en el umbral se encuentra uno con lo que Hernán Silva Santisteban (7) llama "lo uno y lo múltiple" de su problemática y la polisemia de sentidos que supone el término violencia.

Y en el interior se halla uno frente a las ambivalencias que Carlos Beas (8) describe en su análisis filológico-lingüístico de la noción de violencia:

- abuso, injusticia, exceso, atropello, desmán, desafuero, infringir;
- enérgico, fuerte, grande, ímpetu, poderío, decisión, esforzado, dinamismo, vitalidad;

y frente a las significaciones bíblicas del vocablo "ascesis" (violentarse, hacerse violencia como sinónimos de autodomínio o autocontrol).

La cosa se complica más si nos interesamos por las diversas tipologías que sobre la violencia se han elaborado.

Dada la naturaleza de nuestro estudio vamos a limitarnos al origen de la violencia y a la teoría del conflicto que la explica.

---

(7) SILVA-SANTISTEBAN, H. "Tres aspectos problemáticos de la violencia: el concepto, el origen, la superación" (Ver Cap. III).

(8) BEAS, C. "Violencia e ideologías en la vida peruana" (Ver Cap. II).

a) *Tesis sobre el origen de la violencia*

Como todo fenómeno social la violencia es un fenómeno complejo en cuyo estudio es preciso tener presentes muchos aspectos. Y aún así no es posible combinar los diversos factores en una matriz causal (Klineberg, 1981) (9).

Sin embargo Francisco Miró-Quesada (10) nos ofrece una excelente aproximación a esta cuestión que creemos debe ser considerada en nuestro estudio.

Parte él de la idea según la cual la violencia estructural viene a ser una consecuencia de la organización social a través de la historia y que el origen último de la violencia nos obliga a remontarnos a causas que exigen el despliegue de un panorama teórico muy amplio.

En este panorama destacan cuatro tesis: metafísica, biológica, sociológica y psicológica.

- Según la tesis metafísica, la violencia tiene un origen trascendente a la propia condición empírica de la historia y, dentro de ella, existen diversas posiciones, por ejemplo: la tesis cristiana (pecado original), la budista (el deseo egoísta) y la dialéctica (afirmación y negación ontológica del propio ser).
- Entre las tesis biológicas hay una antigua que se basa en la vieja tesis de la teoría de la evolución de Darwin, pero la tesis moderna, propiciada por la sociobiología propugnada por Wilson y desarrollada por sus discípulos, se basa en el código genético: hay genes específicos de la violencia e, incluso, se ha descubierto que muchos criminales tienen un doble gen masculino. Esto se ha comprobado entre hombres muy agresivos, de mucha peligrosidad.
- La violencia sociológica, que coincide con la tesis metafísica de la dialéctica desde el punto de vista empírico, nos dice que hay una relación directa entre violencia y estructura social.

---

(9) KLINEBERG, O. "Las causas de la violencia dada una Perspectiva Socio-Psicológica". En UNESCO, *La violencia y sus causas*. París, 1981, pp. 123-127.

(10) MIRO QUESADA, F. "Comentarios a Violencia y Persona". En *Siete ensayos...* pp. 226-230.

- Y por último, la violencia psicológica se basa en el psicoanálisis: la violencia producida por complejos subconscientes que pueden ser, por ejemplo, complejos de voluntad de dominio tipo Adler, etc.

Planteadas estas tesis, dice Miró-Quesada, es del mayor interés ver qué posibilidades hay en cada una de ellas de crear una sociedad no violenta, porque lo que nos interesa es, precisamente, la superación de la violencia.

Pero no se trata de crear una sociedad sin energía o de babosas, sino una sociedad muy intensa, tal vez con competencia, pero esencialmente no violenta. Entonces, es muy importante indagar qué posibilidades de forjar sociedades no violentas, dejan la tesis a las cuales nos acabamos de referir. Y es esto precisamente lo que nos proponemos realizar en la segunda parte de este trabajo.

#### b) *La teoría del conflicto*

La teoría del conflicto se ha convertido en el instrumento categorizador totalizante del "fenómeno violencia".

Esta teoría permite trabajar sobre diversos tipos de conflictos, incluidos los sociales. Partiendo de las posiciones activamente encontradas de dos o más partes intervinientes, la teoría estudia su interrelación y supone, siempre que cada una pretende dominar, derrotar o destruir la otra. Las vinculaciones teóricas que pueden establecerse entre la violencia estructural, de la que venimos hablando, y la teoría del conflicto, son así proteicas y permiten avizorar la obtención de interesantes conclusiones a propósito del fenómeno, con la ventaja adicional de facilitar el estudio concreto para de allí extraer las conclusiones de segundo orden pertinentes, en vez de reducir el trabajo a apreciaciones puramente abstractas.

La violencia estructural se manifiesta de manera distinta a la violencia personal. En ésta, son identificables sujeto y objeto. A partir de allí, es posible aproximarse directamente a todo el cuadro en el que la violencia se ejerce, con distintos grados de profundidad, según cada situación. A diferencia de ella, la violencia estructural supone la ausencia de la percepción inmediata y directa del agresor, del agredido, e incluso de ambas y sólo puede alcanzarse a través de la interpretación teórica de situaciones reales, a través de diversos procesos de inducción y abstracción, todo lo cual supone una interpretación

de la realidad por procedimientos que, para alcanzar rango científico, deben ser metodológicamente descritos y verificables (11).

Cada ciencia se interesa por un aspecto específico, realiza sus aportes para la comprensión global del fenómeno.

Así la economía, por ejemplo, entiende como "situación violenta" aquella que excluye a las personas que necesitan o desean trabajar, la que priva o impide el acceso a bienes o servicios de primera necesidad y la que despoja a quien legítimamente detenta los medios adecuados para satisfacer sus necesidades o bien la que restringe o anula posibilidades de procurárselas. Es así como los economistas identifican la violencia con pobreza absoluta o relativa.

La antropología considera la violencia como un elemento de cultura, como aquel hecho nuevo que hace que, con el ser humano, el acto brutal y agresivo del animal que lucha por la supervivencia, adquiere sentido y, al romper solidaridades y crear otras, contribuye, a la reproducción social como cualquier otro hecho de cultura. Por lo tanto si la violencia es un hecho cultural, debe ser interpretada dentro de su contexto histórico. El entender las relaciones sociales que la condicionan, no puede desligarse de la comprensión del significado propio que da un grupo humano determinado a sus acciones (12).

La psicología por su parte se detiene a reflexionar sobre el comportamiento agresivo y como quiera que para la educación para la paz necesitamos de este tipo de reflexión nos detenemos en los dos modelos explicativos de este tipo de comportamiento que creemos son fundamentales: el psicoanalítico y el aprendizaje social.

- El marco referencial psicoanalítico concibe la estructura psíquica como la dimensión en que se plasma el manejo que el individuo hace de las condiciones sociales.
- Se parte del presupuesto de que al interior del individuo existe una contradicción fundamental, una suerte de proto-conflicto entre el principio

---

(11) APEP. *Siete ensayos sobre la violencia en el Perú*. (Introducción). Lima, 1985, p. 10.

(12) ANSION, J. "Violencia y Cultura en el Perú". En *Siete ensayos...*, p. 61.

del placer y el principio de realidad. El principio de placer exige la satisfacción inmediata de las necesidades instintivas, tanto de las libidinosas como de las agresivas. El principio de realidad demanda postergar la satisfacción de las necesidades instintivas, para que pueda desarrollarse la cultura. El sujeto nace con un potencial de impulsos instintivos, que se canalizan en la relación con la persona encargada de su cuidado, produciéndose idealmente una fusión entre los impulsos libidinosos y agresivos. En los casos en que esto no se logra, persiste la vigencia de los impulsos agresivos, destructivos y autodestructivos.

- En la perspectiva psicoanalítica el conflicto es entendido como un conflicto intrapsíquico entre los impulsos instintivos, que pretenden ser satisfechos, y las fuerzas que los reprimen. Es decir, tratamos de trasladar el conflicto, concebido en términos de la realidad externa (dos intereses en pugna), a la realidad interna. La concepción psicoanalítica se ocupa de la relación entre el mundo interno y el mundo externo, considerando a esas dos dimensiones como complementarias entre sí. Interesa la estructura psíquica, concebida como el producto de una interacción, como resultado de un proceso de socialización (13).
- Tan sólo cuando se desarrollan lazos afectivos en las relaciones inter-humanas, en forma de reconocimiento y respeto mutuos, es posible transformar los impulsos agresivos en actividad creativa. La capacidad crítica, y el incremento de la autonomía dependen de que las personas encargadas del cuidado del niño logren adaptarse a su proceso de desarrollo y acompañarlo enfáticamente por los diferentes estadios de su desarrollo psicosomático, evitando exigencias desfasadas. De otro lado, es necesario mantener las exigencias que permitan al niño desarrollarse en su cultura, aumentando su capacidad de amar, actuar y reflexionar. Es preciso evitar que el Super Yo nos tiranice, evitando asimismo caer en el otro extremo, que nos conducirá a una situación de asocialidad. Un Super Yo asequible a la crítica no nos convierte ni en esclavos de nuestra sociedad, ni de nosotros mismos, sino fortalece nuestra capacidad de juicio (14).

---

(13) RODRIGUEZ RABANAL C., "Sobre la dimensión psicosocial de la violencia en el Perú". En *Siete ensayos*....p. 42.

(14) *Ibíd*em, pp. 43-44.

- En su teoría del aprendizaje social, Bandura (15) considera que el hombre está dotado de mecanismos neurofisiológicos que le permiten comportarse agresivamente, pero la activación de estos mecanismos depende de la estimulación y está sujeto al control cortical.  
Por lo tanto la intensidad con que se manifiesta la conducta agresiva, las formas específicas que toma, las situaciones en las que se expresa y los objetos a los que se dirige, están en gran parte determinados por la experiencia social (Mischel, 1979) (16).
- En el análisis del aprendizaje social de la agresión, Bandura plantea que en el origen de la agresión se encuentra, en primer término, el aprendizaje por observación, también llamado vicario o cognoscitivo, el cual se refiere a que una persona adquiere un comportamiento al observar la conducta de un modelo real o simbólico.
- Esta teoría distingue entre adquisición de conductas con potencial destructivo y lesivo y los factores que determinan si una persona ejecutará o no lo que ha aprendido. Esta distinción es muy importante porque no todo lo que se aprende se realiza. Las personas pueden adquirir, retener y poseer la capacidad para actuar agresivamente, pero tal aprendizaje rara vez se expresará si la conducta no tiene valor funcional para ellas o si está sancionada de manera negativa. Dado que se hayan aprendido modos de conducta agresiva, las circunstancias sociales determinarán, en parte, si se pondrán en práctica o no.
- Según Bandura, en la sociedad moderna hay tres fuentes principales de conducta agresiva que son las influencias familiares, las subculturales y el modelamiento simbólico a través de los medios de comunicación masiva.
- De acuerdo con estos presupuestos teóricos el hecho que estos impulsos agresivos se conviertan en motor de procesos creativos que contribuyan al desarrollo de la cultura, o se agoten en actitudes, en conductas destructivas y autodestructivas, va a depender de las condiciones en que se desarrolla la relación con las personas encargadas del cuidado del niño y del

---

(15) BANDURA, A. y R. WALTERS. *Aprendizaje social y desarrollo de personalidad*. Madrid, Alianza Editorial, 1974.

(16) MISCHEL, N. *Introducción a la personalidad*. Interamericana, México 1979.

adolescente, es decir, con los representantes de la sociedad, lo que equivale a responsabilizar a la educación de este resultado.

## 2. EXIGENCIAS DE UNA EDUCACION PARA LA PAZ

En la perspectiva de educación para el cambio y la liberación construir la paz no es sólo trabajar para que disminuya la violencia y se supere la crisis en que nos debatimos, sino trabajar para que crezca la justicia cuyo nuevo nombre es "desarrollo".

En esta segunda parte del estudio vamos a plantear algunos lineamientos que creemos deberían ser considerados al formular políticas educativas y diseñar programas que tengan como objetivo la construcción de una sociedad en la que peruanos seamos capaces de vivir con plena vigencia de los derechos humanos.

En este cometido si bien tendremos en cuenta al país como un todo, nos referimos de modo especial a aquellos sectores de la población nacional que además de ser mayoría son los que más sufren el clima y consecuencias de la violencia.

Para el tratamiento del tema abordaremos sucesiva y complementariamente las cinco dimensiones que resultan de la aplicación del análisis dimensional (17) al fenómeno educativo: macroestructural, psicosocial, teleológica, de comunicación y de organización.

En la exposición temática haremos frecuentes alusiones al documento "Reflexiones en torno a las exigencias de un Proyecto Educativo Nacional" (18) que sirve de sustento al presente trabajo. Dichas alusiones nos exonerarán de reproducir en extenso las ideas vertidas en el mencionado documento.

---

(17) RODRIGUEZ, J.L. "Sentido de la introducción a las Ciencias de la Educación, en los Planes de Estudio Universitarios" *Revista Española de Pedagogía*, No. 130, Año XXXIII, abril-diciembre 1975, pp. 151-161.

(18) CAPELLA, J. "Reflexiones en torno a las exigencias de un Proyecto Educativo Nacional". Documento de trabajo. Lima, enero, 1986.

## 2.1 Dimensión macroestructural

En el estudio del contexto en el que se da y a su vez que conforma el fenómeno educativo vamos a partir de lo más genérico y distante en el tiempo a lo más concreto y cercano.

Consideramos que el conocimiento de este contexto o entorno es clave para comprender en qué condiciones se produce el proceso de educación o socialización.

### a) *Antecedentes históricos*

Hacemos nuestras las conclusiones a que arriba Rosemary Rizo Patrón (14) en su primera aproximación a "Valores y Cultura. Nihilismo. Hacia una Ética Futura": la crisis de valores que sufre el mundo contemporáneo y el Perú actual se origina con el nacimiento de los tiempos modernos (Lado siniestro del ideal baconiano y utópico: "El hombre tiene el poder absoluto —racional— de modelarse a sí mismo en vistas a su "ideal" absoluto —racionalmente planteado—). Sus consecuencias han sido:

- Orgullo moderno como pérdida paulatina del sentido de nuestra finitud versus la trascendencia (des-sacralización y nihilismo).
- Supeditación absoluta (desvalorización, superación, supresión) de todo medio (sin-sentido ético) en vistas a todo "fin". Paralela pérdida del sentido de la noción del Bien en sí mismo.
- "In-significancia" paulatina de las nociones:

"derecho a la vida humana, personal, singular, irrepetible y,

"derecho a una vida humanamente digna".

En lo que respecta directamente a nuestro país la crisis y la situación de violencia que nos afectan tienen sus raíces históricas que se remontan no solamente a la época colonial sino aún antes, al periodo prehispánico inmediatamente anterior a la invasión española.

---

(19) RIZO-PATRON, R. "Una ética para el futuro: entre la esperanza y la responsabilidad" (Ver Cap. I).

El establecimiento del dominio inca en los Andes, dice Liliana Regalado, (20) no puede ser entendido como fruto exclusivo de conquistas militares: hoy se sabe que las estructuras del aparato estatal incaico fueron superposiciones sobre las antiguas bases étnicas a costa de alteraciones o asociaciones de los incas con los diferentes curacas principales, alianzas que no siempre fueron hechas sin el uso de la amenaza a la violencia. Los conflictos y distintas consecuencias de los mismos se advierten entonces a distinto nivel de las relaciones étnicas-interétnicas, Estado-etnias y al interior de la propia élite incaica.

Más tarde españoles e incas coincidieron, guiados por distinto interés y con distinta cosmovisión, en afirmar que antes de los señores del Cusco reinaba en los Andes un ambiente que los hispanos llamaban "behetrías" y que fue "ordenado" por los incas. Un estudio del Tawantinsuyo en su etapa inicial, lo mismo que en el periodo a vísperas de la Conquista, nos remiten a situaciones críticas al parecer de duración prolongada por la esencia misma de las relaciones sociales y la visión andina del mundo.

Para el período coincidente con la invasión española, tenemos que la guerra entre Huáscar y Atahualpa, por lo demás pugna habitual entre los panacas en situaciones sucesorias, tuvo las características también de una crisis cósmica que en lo social debe ser entendida por el momento como producto del deterioro de aquellos factores que anteriormente daban a los incas margen de acción para sostener su autoridad.

Los conflictos pueden verse como fruto de una situación en la que el Estado incaico se halla compelido a efectuar nuevas y más drásticas innovaciones a nivel de las estructuras étnicas (innovación entendida dentro de los criterios cíclicos de la cosmovisión andina), lo mismo que a nivel del aparato estatal.

Como crisis cósmica, ciertos valores se ponen en tela de juicio: eficacia de los dioses, del Estado, de los ejércitos incas, etc. interrogantes que hallarán de manera casual su respuesta en un nuevo contexto: el de la conquista y colonización hispanas.

Ya en el período colonial nos adherimos a la tesis de Jeffrey Klaiber

---

(20) REGALADO, L. "Aproximación histórica a la crisis de valores y la violencia en la población andina durante el siglo XVI".

(21), según la cual de la misma manera en que todavía subsisten estructuras sociales y políticas coloniales en el Perú contemporáneo, así como actitudes mentales y maneras de ser típicas de la época colonial; la moral y la ética que norman las relaciones entre las personas también reflejan una moral y una ética de la época colonial. La crisis de valores actual es producto de una sociedad en transición hacia la modernidad, de una moral individual y elitista hacia una moral orientada hacia el bien común por encima de los intereses particulares.

b) *Situación actual*

Ha existido y existe en el Perú un estado casi permanente de crisis de valores cuyo corolario ha sido una y otra vez la violencia. Veamos algunas de sus manifestaciones:

- El choque cultural provocado por la Conquista no ha encontrado aún solución en el Perú. Se han señalado dos grandes momentos de ruptura. El primero corresponde a la invasión española y fue alimentado por el propio sistema colonial como instrumento de dominación. La rebelión de Túpac Amaru revela un momento de crisis profunda del sistema, pero no logra anteponer la unidad de los miembros de un Estado nacional al viejo odio mutuo de los indios y blancos. El temor de los terratenientes a la escuela y el hasta hoy persistente analfabetismo de grandes masas campesinas, son indicadores de cómo el problema se ha mantenido hasta la actualidad. El segundo momento se monta sobre el primero, a partir del proceso de industrialización y de integración comercial y administrativa a nivel nacional. Para decirlo en pocas palabras, es el choque del mundo “tradicional” con el mundo “moderno”, el mismo que aparece en condiciones nada favorables, no sólo por la dependencia externa, sino también porque esa dependencia ha sido posible por la incapacidad de conformación de una clase dirigente vitalmente comprometida con la forja de la Nación (22).
- El Derecho oficial es elaborado y promulgado con una marcada visión occidental y no incorpora plenamente (en muchos casos inclusive ignora) las formas consuetudinarias de amplios sectores de la población que tienen cultura y concepciones distintas.

(21) KLAIBER, J. *Op. cit.*

(22) ANSION, J. *Op. cit.*, p. 74.

— Nuestro Derecho está elaborado en base al principio, desarrollado principalmente en Europa, sobre el Estado Liberal, según el cual esta organización política suprema emana de una Nación integrada. Al no ocurrir esto en el Perú, se crean formas de violencia institucional a través del Derecho que se impone coactivamente a todo el pueblo, forzando sus normas de vida elementales (23).

— Se observa una especie de relación imposible, en el largo plazo, entre el modelo Estatal actual, su legitimidad ideológica y sus bases sociales organizadas, y que éste es todavía un asunto pendiente. Este ha sido el marco político interno dentro del cual la crisis económica internacional pudo generar efectos tan catastróficos como los hemos reconocido todos (24). Basadre (25) solía referirse al Estado Peruano como Estado Empírico, queriendo decir un Estado improvisado al servicio de un grupo minoritario, que lo tomaba en sus manos para su propio beneficio.

— Las ideologías subversivas contemporáneas tienen conceptualizaciones profundamente violentas que generan ideologías contrasubversivas igualmente violentas y, así, su interacción ciega genera un proceso autónomo de ejercicio de fuerza, que se extiende rápidamente a otros campos de la vida social. En tales circunstancias, el grueso del pueblo puede verse entre los dos fuegos cruzados e irreconciliables que desnaturalizan totalmente a la sociedad, en un conflicto destinado al aniquilamiento final o a la destrucción de todo lo esencial de la sociedad de que se trate (26).

— La violencia institucionalizada o estructural necesariamente atenta contra la calidad de vida de los ciudadanos; agrede y deteriora las posibilidades de trabajo, progreso y movilidad social, y lo hace de manera inaparente en sus causas y en las posibilidades de corrección del problema, esta violencia no está condicionada sólo por la situación de miseria sino también por la de "estreñamiento" y de falta total, actual e histórica, de noción de pertenencia a la sociedad.

---

(23) RUBIO, M. "Violencia, coacción y legitimidad en el derecho". En *Siete ensayos* . . . , p. 134.

(24) QUIJANO, A. Comentario a "Violencia y Estado" En *Siete ensayos* . . . , p. 247.

(25) BASADRE, J. *Historia de la República del Perú*. Editorial Universo Lima, 1967.

(26) APE. *Siete ensayos* . . . p. 15.

- La privación total o parcial de bienes necesarios o deseados y la inadecuada respuesta a necesidades (tanto individual como conjuntamente) de personas y familias, es una experiencia traumática, degradante y por lo mismo violenta. Esa experiencia resulta de la incapacidad de obtener bienes o acceder a servicios; es decir, resulta de ingresos insuficientes, ya que esos bienes y servicios, normalmente se deben adquirir. La experiencia traumática de las familias pobres se refuerza psicológicamente porque se da simultáneamente con excesos y refinamiento de consumo por otros grupos sociales de altos ingresos y porque éstos se exhiben u ostentan directamente y a través de los medios de comunicación social (27).
- El "infraconsumo" está directamente vinculado a las necesidades más elementales (alimentación, vivienda, vestido, salud), pero se extiende también hacia ciertos servicios que de no percibirse, reproducen situaciones de miseria para los sujetos involucrados. Así, quien carece de educación tiene una ínfima posibilidad de progresar socialmente y de poder brindar una mejor situación a sus descendientes los que, a su turno sufrirán el mismo problema (28).
- El principio básico de la organización económica y social andina es el de reciprocidad.
- El campesino andino no puede producir, sin reproducirse material o socialmente, si no entra en una madeja muy compleja de relaciones de reciprocidad en muchos niveles (29).
- La ruptura de la reciprocidad (en el intercambio de la fuerza de trabajo en las relaciones familiares y comunales, etc.) conduce a la violencia. Ahora bien, la violencia, generada por la ruptura es ilegítima y debe ser combatida por la violencia legítima que restablezca el equilibrio.
- Nuestra población marginal es víctima de la llamada violencia latente o silenciosa que ha sido definida como "el producto de la estructura social

(27) VEGA-CENTENO, M. "Violencia y pobreza: una visión de conjunto" en *Siete ensayos*. . . p. 107.

(28) APEP, *Op. cit.*, p. 13.

(29) ANSION, J., *Op. cit.*, p. 70.

que se traduce en el hambre, la enfermedad, la humillación; y se refleja en las estadísticas sobre la esperanza de vida, la mortalidad infantil, el consumo de calorías, la presencia de epidemias, etc.” (30).

— Es así como la salud del niño desde su concepción está relacionada con las condiciones socio-económicas y culturales de la madre y de la familia en general. Se ha comprobado que los niños de madres desnutridas y/o demasiado jóvenes, que viven una situación de angustia y tensión permanente, nacen prematuramente, con un peso inferior al normal; pero además los niños de sectores populares por lo general nacen en condiciones antihigiénicas, en el mejor de los casos, con la atención de comadronas empíricas, sin el abrigo y el cuidado necesario. A esto debemos añadir las costumbres tradicionales que muchas veces ponen en peligro la vida de la madre y del niño (31).

— En el contexto de pobreza resulta casi imposible imaginarse relaciones simétricas entre las personas, es decir, que, lamentablemente, las relaciones de pareja se convierten en utilitarias. Es usual que el hombre sea quien provea a la mujer y los hijos de lo necesario para no morir de hambre, con lo que la mujer siente tal dependencia que termina odiándolo. Situaciones de dependencia que propician la agresión menos creativa, son un elemento importantísimo a tomar en cuenta en la creación de condiciones de violencia en la sociedad (32).

— Además, pareciera que los padres pegan a sus hijos no sólo para que se desarrollen identificándose, tomándoles como modelos, sino para que sean exactamente iguales a ellos. Es así que los procesos de individualización, de separación, de autonomía, son muy deficitarios, muy precarios, a lo que añaden las situaciones de dependencia literal, que impiden el desarrollo de personalidades más autónomas, menos violentas, menos agresivas, menos destructivas (33).

— El alcohol y las drogas producen la desintegración paulatina de la personalidad de los consumidores y además generan efectos sociales tales como delincuencia, corrupción, suicidios, etc.

(30) FOSSUM, E. Cfr. en “Violencia y sus causas. . .”

(31) SARMIENTO, C. “Violencia estructural y pobreza: Su impacto en la vida de los niños de 0-3 años de edad de sectores populares”. (Ver Cap. XI).

(32) RODRIGUEZ RABANAL, C. *Op. cit.*, 232.

(33) *Ibíd.*

No obstante la importancia que concedemos a todas y cada una de las manifestaciones descritas pensamos, como lo hace José Luis Idígoras (34), que la crisis alcanza los estratos más profundos de nuestra realidad y llega hasta los fundamentos morales de nuestra convivencia. Es verdad que las heridas de la economía son ostensibles y lacerantes. Pero si nos encontráramos ante una nueva crisis económica, no deberíamos alarmarnos excesivamente, pues se trata de fenómenos periódicos que siempre se han de suceder en la vida de los pueblos. Lo que da carácter trágico a nuestra crisis actual es que afecta a los resortes mismos de los que podría surgir la solución. Se trata de una corrupción generalizada que amenaza la supervivencia armónica y pacífica de nuestro pueblo. Es una crisis que nos afecta a todos y que hunde sus raíces en los fundamentos mismos de la solidaridad nacional y de la convivencia.

Atribuimos nuestra crisis a causas más o menos cercanas a nosotros (situación de dependencia, incapacidad de gobierno. . .) pero siempre ajenas a nuestra responsabilidad moral.

Esto nos sirve para reafirmarnos en la tesis de Klaiber (35) pues nuestra sociedad no es sino reflejo de la sociedad colonial: este tipo de sociedad, elitista y corporativa, fue un campo fértil para ciertas formas de corrupción y de abusos que se fueron institucionalizando: el soborno, el "clientelismo", el nepotismo, la creación de monopolios especiales, tales como el reparto de mercancías entre los indios, etc.

Además, este tipo de sociedad fomentaba ciertas formas de "resistencia" sobre todo, el "criollismo" que consiste en obedecer sin cumplir la letra de la ley, etc. Por eso, desde el comienzo (siglo XVI) ya existía un notable margen de diferencia entre la moral pública formal y la práctica real, entre los valores oficiales y los valores verdaderos.

En una sociedad autoritaria y corporativa la moral personal tiende a centrarse en las relaciones familiares y en las amistades; o en el caso de los indios o los esclavos negros, en la comunidad local o el grupo inmediato. No existe realmente un sentido del bien común porque grandes segmentos de la población, incluso los criollos, no se identifican con la Gran Sociedad.

---

(34) IDIGORAS, J.L. *La corrupción moral en nuestra sociedad*. CAPU/PUC, Lima, 1985, pp. 1-2.

(35) KLAIBER, J. *Op. cit.*

## 2.2 Dimensión psicosocial

Nos interesamos aquí por la forma cómo la situación descrita en la dimensión macroestructural repercute o afecta a las poblaciones en las cuales se debe desarrollar el proceso educativo, especialmente a aquellas que se hallan más expuestas a los efectos de la crisis.

Analizaremos dos aspectos: los correlatos psicológico de la desnutrición (violencia latente o silenciosa) y ciertos elementos de violencia en el proceso de formación de la estructura psíquica.

### a) Correlatos psicológicos de la desnutrición

Según Ernesto Pollit (36):

- El desarrollo intelectual de un niño desnutrido se ve afectado por los desórdenes bioquímicos que resultan de la deficiencia calórico-proteica. También por los efectos de los factores biológicos y sociales asociados.
- El lento desarrollo intelectual del niño desnutrido como producto tan solo del factor nutricional presentan una visión incompleta o carente de validez dejando de mostrar toda la complejidad del problema. El ritmo de desarrollo mental de un niño depende de la contribución de todos los factores presentes.
- Algunos factores biológicos, más específicos, como el número de embarazos, son capaces de afectar el funcionamiento del sistema nervioso central. En los niveles socio-económicos más bajos, por ejemplo, el gran número de embarazos está asociado al reducido peso al nacer, a la mayor incidencia de prematuros, a las malformaciones en el sistema nervioso central, y a la alta incidencia de mortalidad neonatal.
- Aparte de las asociaciones previamente descritas, la deficiencia calórico-proteínica determina la presencia de otra variable que en sí misma puede repercutir negativamente en el desarrollo mental del niño: El gradual deterioro físico acompañado por apatía y letargia, que es el resultado direc-

---

(36) POLLIT, E. *Desnutrición, pobreza e inteligencia*. Lima, Retablo de Papel, 1974. pp. 42-46.

to de la desnutrición calórico-proteínica, puede forzar una quiebra en la interacción del niño con su ambiente.

- El serio retraso en el desarrollo y la disminución del funcionamiento en casi todas las áreas de conducta, la que muchas veces se acompaña de un comportamiento bastante impulsivo, agresivo-pasivo o de una marcada timidez y reducida capacidad de atención y motivación para el aprendizaje, revisten un carácter alarmante, pues tienden a persistir en la edad escolar y en la adolescencia provocando el fracaso y deserción escolares.
- En síntesis, el accidente de haber nacido de padres pobres, que también han vivido en situación de severa pobreza, puede estar privando al niño de la oportunidad de desarrollar las habilidades intelectuales, la motivación y los hábitos de conducta requeridos para lograr éxito en la escuela y para poder posteriormente participar en forma constructiva en la sociedad.

b) *Elementos de violencia en el proceso de formación de la estructura psíquica*

Los estudios que sobre el tema y en sectores populares viene realizando César Rodríguez Rabanal (37) arrojan, entre otras, las siguientes conclusiones:

- Un elemento estructural que gravita en la vida de los migrantes es la discontinuidad. La discontinuidad del mundo rural empalma en el momento de traslado de un mundo, si bien precario, por lo menos familiar, a otro desconocido e inhóspito. El adulto tiene que enfrentarse luego con la discontinuidad laboral y participará a menudo en la producción de discontinuidad familiar. Pero lo más grave son las interrupciones en las relaciones con las personas encargadas de la crianza y educación de los niños.
- Los migrantes adoptan una actitud imitativa pues al llegar a la ciudad incorporan usos y costumbres que contrastan con los suyos y que adquieren el valor de progreso y modernidad, obligándolos a la asunción de valores estereotipados que no son asimilados sino simplemente asumidos imitativamente. Este tipo de identidad no tiene capacidad de elaboración de los potenciales agresivos hacia metas creativas. Y lo que es aún peor es

---

(37) RODRIGUEZ RABANAL, C. "Sobre la dimensión psicosocial de la violencia en el Perú". En *Siete ensayos sobre la violencia en el Perú*. Lima, APEP, 1985.

que se basa en el imperativo del ascenso social y en el menosprecio de los valores culturales ancestrales.

- Es muy frecuente encontrar niños que parecen dotados de un gran talento para desempeñarse como vendedores ambulantes. Un examen detallado de los procesos de socialización de estos niños muestra la inexistencia de un espacio propio donde pudieran desarrollarse sus aptitudes más auténticas, a través de un abanico de estímulos adecuados a las fases de desarrollo en que se encuentran. El desarrollo del espacio lúdico es lo que posibilita el despliegue de las potencias creativas, el paso de la dimensión literal a la metafórica. Resulta evidente que los niños "vendedores" desarrollan tendencias manipulatorias que constituyen defensas ante un Yo desvalido. Este sustrato fundamental defensivo constituye la base de deformaciones de personalidad que culminan en el agotamiento en la lucha por la supervivencia.
- Una de las características más relevantes de los pobladores urbano-marginales, procedentes del medio rural-campesino, es la constitución de formaciones psíquicas intermedias entre las vigentes en la sociedad de origen y las que rigen las relaciones en la sociedad moderna. El contraste entre estas dos concepciones influye en la manera como el mundo exterior es internalizado y, más aún, en la manera de actuar sobre la realidad para modificarla. La herencia tradicional sufre un choque al enfrentarse a las exigencias del mundo moderno, de la ciudad moderna, la cual supone procesos cognitivos, estructuras socio-familiares, labor productiva y sistemas de representaciones psíquicas que contrastan con lo anterior. Ello exige un "forzado" reaprendizaje/readaptación de la realidad y de las leyes y principios que permiten actuar sobre ella.
- El vínculo de la pareja llega generalmente a constituirse en relaciones de dependencia con significación ambivalente, signadas por una violencia latente o manifiesta.
- La agresión puede convertirse en un medio de comunicación. Los padres "pegan" a sus hijos para que obedezcan o sea para que hagan las cosas no sólo tomándolos a ellos como modelo, sino para que sean como ellos. Aquí es pertinente entender la palabra "pega" en su doble acepción: violencia y adhesión.
- La privacidad se difumina y pierde. El grado de precariedad de las cons-

trucciones en sectores populares impide que una familia esté realmente separada de la otra. Dentro de la familia, la vida cotidiana se desarrolla generalmente en un solo espacio. Esta delimitación precaria del espacio ocasiona la participación activa o pasiva de los niños en la satisfacción de los impulsos instintivos de los padres, fomentando en ellos, de esta manera, vía identificación, la tendencia a satisfacer, sin posibilidad de postergar sus necesidades instintivas.

### 2.3 *Dimensión teleológica*

Llegamos aquí al punto central de nuestro trabajo. Hemos señalado las condiciones de crisis y violencia en que se desenvuelve el que podríamos denominar sujeto de educación y hemos precisado la forma cómo estas condiciones afectan su desarrollo. Nos resta ahora fijar posición respecto a qué hacer ante esta situación.

Nuestra respuesta no puede ser otra que abordar el problema de la crisis de valores y de la violencia de manera global e integral; es decir, plantear la construcción o definición de un Proyecto Educativo Nacional que tenga como objetivo último el desarrollo autogenerado de nuestro país, desarrollo que tenga su mejor expresión en la justicia y asegure una paz duradera.

Veamos ahora qué entendemos por Proyecto Educativo.

Siguiendo a Guédez (38) podríamos decir que se trata de un recurso teórico-metodológico en el cual se formulan las líneas teleológicas, los propósitos normativos, los esquemas metodológicos y estratégicos, así como los soportes epistemológicos de una determinada concepción educativa:

— “recurso teórico-metodológico”: Un proyecto no puede concebirse como un esquema formal que contiene un modelo paradigmático, cerrado, estático, rígido e inflexible, pues ello negaría el propio sentido dinámico e histórico de la educación. Es, más bien, una instancia instrumental y operacional que sirve de guía y orientación para el recorrido de una gestión educativa.

(38) GUEDEZ, V. *Op. cit.*

“líneas teleológicas y normativas”: El propio “proyecto” se identifica, en sentido de sinónimo, con la frase en referencia. Al entender que un proyecto es la representación —dentro de las categorías de espacio y tiempo— de las aspiraciones y acciones que favorecen la conquista de una realidad que no existe, ya estamos dándole soporte semántico a las pretendidas “líneas teleológicas y normativas” enunciadas.

— “esquemas metodológicos y estratégicos”: Esto se refiere, por una parte al señalamiento de las formas de acción más efectivas para el logro de lo teleológico-normativo, y por otro al inventario de recursos estratégicos que permitan acelerar el ritmo y la secuencia en el recorrido de los campos a seguir.

— “soportes epistemológicos de una concepción educativa”: Se refiere al sistema de apoyo configurado entre el hombre y la realidad, así como entre los hombres, tanto desde el punto de vista de la concientización histórica como de la participación responsable para lograr la instauración de un orden más acorde con la dignidad humana.

No pretendemos desarrollar aquí cada uno de estos elementos. Ya lo hemos hecho en el documento al que hicimos referencia. Trataremos solamente y de manera sucinta lo correspondiente a los soportes epistemológicos y a los lineamientos teleológicos. Más adelante haremos algunos alcances respecto a las estrategias.

#### a) *Soportes epistemológicos*

Antes que nada queremos señalar que concordamos con Carlos Franco (39) cuando precisa que en la reflexión conceptual hay que tener en cuenta:

- El reconocimiento del carácter específico de la realidad nacional sobre la cual se reflexiona.
- La instalación del discurso ideológico-político en la tradición de la discusión histórico-nacional de los problemas centrales del país.
- la apertura orientada del discurso teórico a la cultura universal.

---

(39) FRANCO, C. “Izquierda política e identidad nacional”. En *Perú: identidad nacional*, Lima, CEDEP, pp. 243-245.

- El establecimiento de un lazo prospectivo con el futuro de la propia sociedad a través de una imagen del Perú deseable. La elaboración de una utopía que se enraice en la privativa base histórica de la reflexión y reconoce la autonomía del proceso de desarrollo nacional.

En tal sentido pensamos que el Proyecto Educativo Nacional debe sustentarse en los Derechos Humanos entendidos éstos como la más nítida expresión de la vivencia del Bien Común en nuestro país.

Es así que consideramos con Juan Alvarez-Vita (40) que la evolución creciente de las sociedades humanas ha exigido la elaboración de una nueva categoría de derechos humanos, conocido como de la tercera generación, los nuevos derechos o derechos de la solidaridad, entre los cuales se encuentra el derecho al desarrollo. No pasará mucho sin que se presente la necesidad de una cuarta categoría de derechos humanos.

Los derechos humanos constituyen un complejo integral, interdependiente e indivisible que comprende necesariamente los derechos civiles y políticos y los derechos económicos, sociales y culturales, cuya vigencia integral sólo puede garantizarse mediante la efectividad total de cada uno de esos derechos pues de lo contrario se reducen a meras categorías formales, sin verdadero efecto y significación.

Tratando de situar de modo adecuado la compleja cuestión de los llamados nuevos derechos o derechos de la solidaridad o de la tercera generación, como son el Derecho a la Paz, al Desarrollo, a la Libre Determinación de los Pueblos, a beneficiarse del Patrimonio Común de la Humanidad, a un Medio Ambiente Sano y Ecológicamente Equilibrado, es conveniente recordar que ellos surgen como consecuencia de las nuevas necesidades del hombre y de la colectividad humana. Su común denominador está en el exigir, para su conceptualización, un mayor grado de solidaridad que los otros derechos y en el hecho de ser simultáneamente derechos individuales y colectivos.

Queremos destacar el derecho al desarrollo que requiere de un nivel muy elevado de solidaridad, ingrediente imprescindible de la idea de humanidad; es también un derecho colectivo del que son titulares los Estados y los pueblos y al mismo tiempo es un derecho individual cuyos titulares son todos los seres humanos. Sólo si consideramos el derecho al desarrollo como dere-

---

(40) ALVAREZ-VITA J. "Derecho al desarrollo: un desarrollo humano". *Dominical de El Comercio*. Lima, 15 de diciembre de 1985, p. 7.

cho colectivo y derecho individual, la idea del desarrollo adquiere su verdadero sentido que implica una idea múltiple y compleja que comprende el progreso económico, social, cultural y político con un objetivo final: la justicia.

Daremos un paso más para ubicarnos en otro derecho fundante, piedra angular de nuestra concepción educativa liberadora: el derecho al amor.

Este derecho, según expresa Alfredo Quispe (41), no es idéntico al amor, pero procede del amor y hace posible que éste se instaure y florezca, el derecho al amor deriva en leyes que encierran dignidad del prójimo, no odio, por eso no es derecho al amor aquella legislación que consagra discriminación racial o limita aspiraciones en razón del sexo, profesión, nacionalidad.

El derecho al amor es ley que nos hace igual a nuestros semejantes. El orden jurídico que se funda en la igualdad de los seres, en su dignidad en la justicia es producto del amor cristiano. Aún así, a sabiendas, que el derecho al amor no tiene posibilidad de aposento en tribunales o estaciones de policía, que es un derecho personal intrasferible, lo reivindicamos para la Constitución como un sueño posible que nos anuncia la existencia de caminos más cortos entre la soledad y el nuevo mundo.

#### b) *Lineamientos teleológicos*

El hombre es, según Bloch (42), un ser que por su naturaleza está orientado utópicamente. Es más, el hombre no sólo persigue utopías sino además tiene la capacidad relativa de realizarlas. Por más que haga, nunca podrá realizar algunas de sus utopías; mas, a pesar de ello, es capaz de realizar muchas de ellas. La historia puede concebirse como una marcha sin término a través de la utopía que avanza hacia los misteriosos confines del futuro, (43). Es pues el pensamiento y la aspiración utópicas que inspiran, alientan y permiten el desarrollo de los llamados "proyectos nacionales" tan diversamente juzgados y aceptados en nuestro medio.

---

(41) QUISPE, A. "Derechos que faltan". *Dominical de El Comercio*. Lima, 14 de diciembre de 1985, p. 6.

(42) BLOCH, E. Cfr. "Reflexiones...".

(43) MIRO QUESADA, F. "Condición humana, realidad y utopía". *Dominical de El Comercio*, Lima, 17 de noviembre de 1985, p. 6.

Parece lógico inferir que un Proyecto Educativo Nacional carecerá de verdadero sentido si no concurre a la construcción o desarrollo de un Proyecto Nacional por cuanto, como bien lo precisa Aline Lampe (44), interpretando a Cirigliano (45), este proyecto es el argumento de la historia futura, la trama de un destino que una generación o un conductor proponen a un país que es asumido y se transforma en realidad en la historia misma del país. Cuando se usa el término “proyecto” se implican dos acepciones diferenciables. Primero, un papel que históricamente se está viviendo, un argumento del país en ejecución. Y segundo, ese mismo argumento en tanto escrito, formulado, explícito. Una es la realidad vivida, otra es la realidad prescrita o descrita. Proyecto no es sólo el esbozo o armado de propuestas sino su realización. Un país se proyecta y se concreta en el proyecto. El proyecto “formulado” tanto puede preceder como ser precedido por el proyecto “vivido”. Un pueblo puede estar viviendo un proyecto sin que esté escrito. Así, proyecto es el rol a desempeñar en el mundo que un país se asigna, el papel que acepta o adopta cumplir. El destino que elige jugar dentro del concierto mundial. Es la empresa común que organiza las tareas de un país, que concierta sus actividades. Empresa común por asumida o consentida o quizá impuesta.

Alguien ha definido el proyecto como un sistema coherente de propuestas que articula todos los aspectos de la vida nacional. Pero —cabe agregar— los articula según un designio central, un destino político. El proyecto es las necesidades del pueblo (o de la población del proyecto) estructuradas bajo un designio. Sólo teniendo un argumento de país, (que es la futura historia), éste puede hacer historia, y no simplemente encontrarse dentro de la historia de otros. Resumiendo: Proyecto es un designio, papel, destino querido (y formulable) que da estructura, coherencia y articula los más importantes aspectos, áreas o sectores de la vida nacional, dando así respuestas a las necesidades del pueblo y a los problemas nacionales.

No nos parece pertinente abundar más sobre el asunto, sólo queremos señalar que en el “argumento del futuro”, en el “designio central”, en el “destino político” debiera jugar, para ser coherentes con los soportes epistemológicos arriba mencionados, la correlación identidad nacional-integración-desarrollo autogenerado.

---

(44) LAMPE, A. El Proyecto Nacional Venezolano. Documento de Trabajo, Buenos Aires, Universidad Nacional Abierta, 1980.

(45) CIRIGLIANO, G.F. *¿Qué es un Proyecto Nacional?* Buenos Aires, Mayoría, 1974.

## 2.4 Dimensión de Comunicación

Planteados los condicionantes de conflictividad, el efecto que estos tienen sobre el sujeto de educación y establecido el "debe ser" nos toca ahora ofrecer algunas consideraciones acerca de "cómo" actuar en el proceso educativo sea este formal o informal.

Como ha ocurrido en el análisis de las dimensiones precedentes sólo haremos hincapié en los lineamientos de política educativa global o específica que creemos tienen incidencia directa en el tema que estamos desarrollando.

### a) *Orientación para la superación de conflictos*

—La acción educativa, tal como lo señala Kohle (46), debe:

. ayudar al individuo a controlar su potencial agresivo. Para ello es preciso poner al hombre en contacto con la agresión que hay en su interior, que tome conciencia de ella para poder controlarla.

. otorgar a los jóvenes mayor ayuda en su incorporación a grupos micro y macrosociológicos poniéndoles en situación de analizar críticamente las manipulaciones a las que se ven expuestos en estos grupos. Sólo entonces estarán en condiciones de sustraerse a ideologizaciones, en cuyo transcurso podrá inducirseles al uso de la violencia.

. contribuir al surgimiento de una nueva ética. Ello significa, en primer lugar, la anulación de prejuicios contra las minorías y la superación del esquema de pensamiento amigo-enemigo en pequeñas y grandes dimensiones comunitarias. En consecuencia, el curso libre de la información es una exigencia esencial. Hace tiempo que se ha comprobado que el aislamiento frena la inteligencia y que se da el autismo psicológico de las masas cuando las informaciones del sistema interno superan ampliamente las informaciones del mundo exterior.

. contribuir al desarrollo de la conciencia acerca de los conflictos. La existencia de éstos debe poderse reconocer y aceptar fundamental-

---

(46) KOHLE, H. "Contenidos y métodos de la pedagogía de la paz". *Revista Educación*, Tübingen, Vol 10, 1974, pp. 89-97.

mente. Hay que aprender cómo comportarse en ellos. Además, se debe orientar al hombre a un pensamiento tan creativo como para que pueda solucionarlos.

apuntar a que el joven profese lealtades más múltiples que hasta ahora. Con toda razón señala Senghaas (47) que la lealtad frente al Estado nacional es mucho mayor que frente a organizaciones internacionales, cuyo arraigo en la conciencia común es el presupuesto para un afianzamiento duradero de la paz.

Conviene también tener en cuenta que el derecho internacional, que es el derecho de la humanidad, es a la vez el de todos los pueblos e individuos. No se forma sin la afirmación del valor de la persona humana como tal, independientemente de toda distinción de raza, pueblo, clase y religión; afirmación que comporta su respeto según la ley de justicia y la simpatía para ella de acuerdo con la ley de abnegación recíproca. La conciencia internacional no se opone al regionalismo ni trata de anular el nacionalismo bien entendido. En todo caso, lo intenta superar despojándolo de aquellos elementos de egoísmo que lo han hecho imperialista, aislacionista o proselitista. Su entraña es más bien federal y trata de cortar por completo cualquier riesgo de estatismo (48).

Respecto al nivel de la enseñanza-aprendizaje, una educación para la comprensión internacional exige un tratamiento imparcial y objetivo de la historia, e insuflar en los hombres un sincero afecto hacia todas las culturas y pueblos de la tierra. Sin el amor no será posible la integración de valores y la perfección de la humanidad.

Finalmente pensamos que es necesario participar en el programa propuesto por el Consejo Ejecutivo de la UNESCO y que García y Fontán (49) sintetizan señalando que debemos crear una responsabilidad cívica universal haciendo comprender que:

hay razones profundas que explican la diversidad pasada y presente de los modos de vida de los diferentes pueblos, de sus tradiciones, de sus rasgos, de sus problemas y de las soluciones que han aportado.

---

(47) SENGHAAS, Cfr. En *Educación: planteamientos para la formulación de una teoría*, J. Capella, Lima, Zapata Santillana, 1984.

(48) GARCIA, FONTAN, P. *Pedagogía, prospectiva, metamorfosis de la educación*. Zaragoza, Edelvives, 1979, p. 672.

(49) *Ibídem*, p. 673.

la civilización descansa sobre un conjunto de deberes recíprocos entre las naciones.

todo progreso intelectual, técnico y moral de los diferentes pueblos a través de las edades va constituyendo poco a poco un patrimonio común de toda la humanidad. Si bien el mundo se encuentra dividido por intereses económicos y pasiones políticas, la interdependencia de los pueblos se afirma cada día más en todos los dominios. Actualmente, una organización internacional no sólo es posible sino también necesaria.

es deber y conveniencia de los Estados el cooperar en el seno de las organizaciones internacionales, sean cuales fueren las diferencias doctrinales y los modos de vida de aquellos.

una comunidad internacional, concebida según el espíritu de la Carta de las Naciones Unidas y de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, hace indispensable la formación de una conciencia de civismo internacional.

#### b) *Tratamiento de los medios de comunicación social*

No cabe duda que los medios de comunicación social en general y la TV en particular pueden y deben estimular y despertar la capacidad crítica de opinión. Pero lamentablemente, como advierte Jesús Martínez (50), inspirado en los trabajos de Pasquali (51), el hecho de llamarse 'medios de comunicación social' no implica que los medios realmente comuniquen. Poner en contacto los dos polos de la comunicación de tal suerte que solamente un polo hable y el otro sea condenado a escuchar, es una perversión de la comunicación, entendida como diálogo; como mera comunicación de una sola vía es anti-diálogo y se transforma en una imposición.

Por lo tanto debemos ayudar a la familia a comprender y defender frente a sus miembros y frente a los grupos de poder que la televisión no tiene en la mayoría de casos el derecho de presentar opiniones como correctas, algo que es de la incumbencia de los portavoces de la opinión convencidos en cada

---

(50) MARTINEZ, J. "Para entender los medios: medios de comunicación y relaciones sociales". En *Seminario sobre Medios de Comunicación Social y Educación* México, 1971.

(51) PASQUALI, A. "Sobre algunas implicaciones dialécticas sobre información y cultura de masas". *Revista Nacional de Cultura*. Caracas, 1972.

caso de la rectitud y exactitud de sus teorías.

## 2.5 *Dimensión de Organización*

En este último apartado sugeriremos algunas pautas de organización o administración que creemos pueden de inmediato favorecer un clima adecuado a los fines que perseguimos, y a mediano plazo la construcción de un Proyecto Educativo Nacional en los términos que ya hemos señalado.

Las pautas harán referencia a la organización de la educación en general y a uno de los agentes fundamentales de la misma: el educador.

### a) *Pautas de organización*

Apelamos a las pautas sugeridas por el "Seminario Análisis y Perspectivas de la Educación Peruana", organizado en 1985 por el CISE-PUC (52), y que se refieren directamente a nuestro tema \*.

#### 1. *Pautas generales*

La educación popular debe ser considerada como una opinión válida, como una alternativa inspiradora para el Proyecto Educativo Nacional.

La descentralización, vía regionalización, aparece como una garantía de respeto a la diversidad, de la utilización óptima de los recursos humanos y materiales, de una repartición equilibrada de las inversiones educativas y de una administración eficaz. Todo esto, evitando el doble empleo, las rivalidades de competencia y las situaciones conflictivas (15-23).

Definir una política orgánica nacional de educación bilingüe que valore la pluralidad de las expresiones culturales y lingüísticas del país, a partir de una concepción dinámica de la relación entre lengua, comunicación y cultura. En la formulación de esta política deben participar las organizaciones de base campesina y/o étnicas, en tanto agentes creadores de cultura (5-65).

---

(52) CISE/PUC Informe del Seminario "Análisis y Perspectivas de la Educación Peruana" CISE-PUC/AID, julio 1985.

\* El primer número se refiere al documento que integra el informe Final del Seminario "Análisis y Perspectivas de la Educación en el Perú" CISE-PUC, y el segundo la página.

La creciente demanda social de educación exige la desescolarización en la práctica del Sistema, permitiendo que los individuos puedan educarse al margen de las escuelas, recibiendo igualmente el reconocimiento oficial. Esto con especial énfasis en la enorme cantidad de personas que han quedado fuera del sistema, que, por edad o no tener los certificados previos, no pueden lograr su superación, lo que, en medio de este orden social, dificulta sus posibilidades laborales (2-34).

- Una concepción integral de la educación de adultos debe contemplar el desarrollo del sujeto: a) como persona, b) como sujeto social y c) como ente productivo (53).

Como el resto de la educación, la de adultos debe propender al desarrollo y afirmación de una entidad nacional, recuperando los aportes de todas las vertientes culturales, asimismo respetando las características de nuestra pluriculturalidad. Sobre esta base se asimilarán los aportes de la ciencia y tecnología universales.

- Dado el estado de secular abandono del agro y de la situación de dependencia del hombre del campo, especialmente del hombre que labora en el Ande, estamos obligados a preparar y desarrollar un programa de educación integral que se caracterice por:

- . Ser resultado de una programación de base que se articule, en los niveles micro regionales y regional, con los Planes de Desarrollo correspondientes, asignando la prioridad máxima a la educación campesina destinada a la producción de alimentos para consumo interno.

- . Convertir las escuelas y centros educativos del área rural en centrales de servicios básicos que brinden programas de Educación Inicial No Escolarizada, Primaria de Menores, Alfabetización y Educación de Adultos, Asistencia Técnica Agrícola, Alimentación Infantil y Escolar, Salud y Saneamiento Ambiental, Recreación y Apoyo a la Organización centralizando en los referidos centros la labor de los servidores de Educación, Salud, Agricultura y otros que, como trabajadores de campo, deben estar presentes y activos en las comunidades campesinas (6-45)

---

(53) PUC/ANC "Encuentro Nacional de Educación de Adultos. Informe Final" PUC/ANC/ Fundación Naumann, Lima, noviembre, 1985.

## 2. *Pautas específicas*

### a. En el nivel de Educación Inicial:

— Se deben priorizar las acciones preventivas, tanto de estimulación temprana como de educación para la salud (que se pueden brindar juntas) no sólo con los niños sino también con los padres, como medidas orientadas hacia la disminución de los índices de morbilidad y mortalidad infantil, retardo mental funcional y problemas posteriores de aprendizaje (1-39).

— Es igualmente prioritario intensificar el trabajo con los padres de familia y comunidad con un enfoque antropológico y etnográfico. Orientar las acciones no sólo a lo que ellos pueden hacer por el centro o programa sino también a lo que éstos pueden brindarles para ayudarles en su tarea educativa y en la atención integral a los niños (1-38).

### b. En el nivel de Educación Básica:

— Se debe modificar el concepto tradicional de los niveles de enseñanza para considerar sustancialmente dos tipos de educación general básica o fundamental que comprenda no sólo lo que hasta ahora ha venido siendo la enseñanza nocional y operativa, sino el primer ciclo de la enseñanza media, que tiene un carácter general y sistemático. Con ellos se alcanza el perfeccionamiento exigido por la adquisición de nociones y hábitos operativos culturales y se da una cultura sistemática a toda la juventud.

Después vendrá la enseñanza especializada de acuerdo con las peculiares condiciones de cada sujeto, la especial naturaleza de cada campo de cultura y la particular estructura de cada tarea profesional.

— En la situación actual los objetivos de la alfabetización tendrán que orientarse de un lado, a la alfabetización, y de otro, a evitar el analfabetismo por desuso.

... Si no se establece de manera explícita una vinculación directa entre alfabetización y objetivos de desarrollo económico, social y político a nivel nacional, las acciones de alfabetización siempre quedarán aisladas de los proyectos sectoriales o integrados de incidencia económico-social; además, la alfabetización siempre será vista como un objetivo válido en sí mismo (7-18).

La atención debe orientarse a:

\* Alfabetizar selectiva y progresivamente a la población analfabeta, de acuerdo al orden de prioridades que recomienden los planes de desarrollo nacional.

\* Ofrecer a los alfabetizados las oportunidades de continuidad en el proceso educativo, mediante programas de post-alfabetización y complementación educativa (7-19).

El programa de alfabetización debe ser un instrumento accesible y manejado por la comunidad, y sobre todo elaborado y ejecutado con participación de los diversos grupos poblacionales en los diferentes niveles de decisión, en la medida en que se trate de mejorar las condiciones de vida que les atañe (7-20).

### c. Formación Profesional:

Con fines exclusivamente didácticos establecemos una división de este nivel educativo en formación profesional no universitaria y universitaria.

#### Formación Profesional No Universitaria:

Se impone el desarrollo de políticas sostenidas de orientación vocacional concordadas con los planes de desarrollo económico-social.

Simultáneamente es necesario cultivar la convicción que, la calificación ocupacional eficiente, consiste en desarrollar armónicamente las políticas de capacitación con las políticas de generación de empleo, dándoles el impulso que se requiere. No se trata de capacitar irracionalmente para incorporar personas a la población desocupada (10-14).

#### Formación Profesional Universitaria:

La Universidad no puede dejar de ser investigadora y trasmisora de la verdad y del saber que hacen al hombre mismo y a su perfeccionamiento y al de las cosas en relación con él o, en otros términos, al saber organizado de la cultura o humanismo. Tal función es esencial, de modo que aún los demás sectores científicos y técnicos, por más avanzados y proyectados que estén sobre las realidades actuales y futuras, deben insertarse y servir al bien y perfeccionamiento del hombre en sus aspectos materiales y a través de ellos, al de su vida espiritual, personal y social,

dirigida y sostenida a su vez por la Verdad y el Bien trascendente y divino.

Además, es necesario que la Universidad desarrolle una conciencia constructiva entendida como la voluntad de enrolarse en la ejecución de los grandes programas nacionales proyectándose en los plazos mediano y largo mediante modelos que ayuden a iluminar el futuro de las diversas alternativas (12-33).

b) Consideración a los roles y conflictos del educador:

Es difícil que alguien dude del valor primordial de la misión y funciones del educador profesional para el desarrollo de nuestro país.

Sin embargo en la práctica, como bien dice Nassif (54), la sociedad no valora en su justa medida este elevado oficio y aunque parezca irónico, los propios maestros tampoco. Se da el hecho contradictorio de que mientras por un lado la educación alcanza una trascendencia cada vez mayor para el desarrollo socioeconómico y político, por otro los docentes son, como expresa Kandel (55), los últimos en participar de los beneficios económicos o de los adelantos de todo orden que ellos ayudan a promover. La situación del magisterio es deficitaria no sólo en el aspecto económico sino también en lo que se refiere a la estimación socio-cultural de su trabajo. Además este déficit está ligado al que sufren en general los sistemas educativos tomados en su totalidad. Porque de la comprensión teórica de la importancia de la educación y sus agentes a la atención que merecen por parte de los Estados contemporáneos hay todavía una gran distancia que considerar.

Pero no basta que seamos conscientes de esta realidad, urge que se la enfrente. La sociedad debe ser ilustrada sobre la educación y sus exigencias y sobre los roles que igualmente se le exigen al profesional de la educación.

Sobre este punto tan importante para asegurar la viabilidad y eficacia de un Proyecto Educativo Nacional, es bueno que se reflexione sobre los planteamientos de Kob (56) y Finks (57) respecto a los conflictos a que puede es-

---

(54) NASSIF, R. *Pedagogía de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Editorial Kapelusz, 1979.

(55) KANDEL, J.S. *Hacia una profesión docente*. La Habana, UNESCO, 1962.

(56) KOB, J.P. "El lugar del maestro en la sociedad moderna". En: *Formación y educación 1966*, p. 275.

(57) FINKS, E. Cfr. Kob, J.P. *Op. cit.*

tar expuesto el educador.

Para Kob, el educador profesional es un colaborador en un moderno sistema social que tiene una relación problemática con la sociedad moderna. Se siente aislado y subprivilegiado. Son típicas de él las críticas a la sociedad o, incluso, a la cultura. De hecho, el maestro representa ante sus alumnos el mundo de la educación y la formación, mientras que frente a los adultos es a lo sumo un representante de la escuela. Su cooperación en el mundo de los mayores ha decrecido progresivamente y en muchos casos ha cesado por completo.

Esto es válido para la cooperación del maestro de escuela primaria en la comunidad, en la iglesia, en asociaciones o círculos, como también para la cooperación del profesor de escuela secundaria en las ciencias, en las asociaciones científicas e incluso en la preparación de la formación posible.

Hay que recordar aquí que la ciencia que el maestro imparte en la escuela no es precisamente aquélla que frecuentan los adultos. En este proceso se fundamenta el hecho de que los maestros están efectivamente aislados y les acomete, con cierto derecho, la sensación de no ser privilegiados y de carecer enfermizamente del aprecio que les dificulta el aprovechamiento de su función.

Pero hay algo más que aparece al analizar la función pedagógica en la que se ha especializado la función docente. En esta tarea de mediación y educación el maestro está neutralizado frente a la sociedad de los adultos al mismo tiempo que se encuentra aislado dentro. En la medida en que él valoriza su propia especialidad y función, problematiza naturalmente su posición frente a la sociedad de los adultos. Por lo tanto, la especialización en educación significa desechar la discusión y el desarrollo de problemas de tipo material, lo que significa que uno se va haciendo auténtico intermediario y educador conforme va dejando de ser especialista en una determinada esfera de problemas.

Finks, por su parte, destaca en el educador su figura antropológica de rango excepcional. Dice él que esto ha sido olvidado porque dentro del mundo moderno el educador se ha transformado progresivamente en un cierto funcionario especial dentro del proceso de producción social y distributivo del trabajo. . . Pero ser maestro nunca resulta una función parcial, aislada del juego social de roles que absorben de vez en cuando a la persona. Todos los grupos de poder intentan captarlo para sus fines. . . Esto es una consecuencia de la

interpretación de la educación como el medio más efectivo para la conducción de hombre. . . A este instrumentalismo en la educación corresponde una consideración y un tratamiento instrumental del educador que debemos denunciar y combatir.

No encontramos mejor forma de concluir este estudio que recordándonos y recordando, a quienes directa o indirectamente tenemos la responsabilidad en la educación, que

Nada aprovecha trabajar en la construcción de la paz mientras los sentimientos de hostilidad, de menosprecio, de desconfianza, los odios raciales y las ideologías obstinadas, dividen a los hombres y los enfrentan entre sí. Es de suma urgencia proceder a una renovación en la educación de la mentalidad y a una nueva orientación de la opinión pública.

Los que se entregan a la tarea de la educación deben formar las mentes de todos en nuevos sentimientos pacíficos. Tenemos todos que cambiar nuestros corazones, con los ojos puestos en el orbe entero y en aquellos trabajos que todos juntos podemos llevar a cabo para que nuestra generación mejore.

(Gaudium et Spes II 82)



## CAPITULO VIII

### PRESUPUESTOS Y VALORES FUNDAMENTALES PARA UNA EDUCACION ANDINA, FRENTE A LA CRISIS DE VALORES Y LA VIOLENCIA EN EL PERU CONTEMPORANEO

El presente aporte forma parte de un contexto mayor, del cual presentamos sólo un capítulo. Por ello, parecerá un aporte educativo, propiamente dicho. Pero he preferido presentar ahora los presupuestos y valores fundamentales que deben respetarse y promoverse en la educación del área andina, junto con su justificación histórico-etnopolítica, con el fin de precisar enfoques y limitar ámbitos que sirvan de pauta, al momento de pensar una planificación educativa para el Área Andina del Perú.

*Ludolfo Ojeda y Ojeda, FSC.*

#### III. PRESUPUESTOS

La cosmovisión andina, como totalidad integrada, o ETHOS (1), exige

ETHOS expresa la actitud previa de la espontaneidad en el uso de los ritos de civilización, es lo que llamamos, las actitudes existenciales, mientras que, al sistema de ritos lo llamamos civilización.

DESCOLA, *Carrión Hipólito's para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Ed. Estela-EPAL, 1967, p. 15.

La riqueza de este término se aprecia, también, en la descripción de su contenido: etnia, habitación, residencia, patria, hábito, costumbres, manera de ser, de pensar, de sentir, moralidad, etc. Es siempre referido a actitud dinámica y existencial.



## I. INTRODUCCION

El presente aporte forma parte de un contexto mayor, del cual presentamos sólo un capítulo. Por ello, parecerá un tanto desconectado del problema educativo, propiamente dicho. Pero he preferido presentar ahora los presupuestos y valores fundamentales que deben respetarse y promoverse en la educación del área andina, junto con su justificación histórico-antropológica, con el fin de precisar enfoques y limitar ámbitos que sirvan de norte, al momento de pensar una planificación educativa para el Area Andina del Perú.

## II. PRESUPUESTOS

La cosmovisión andina, como totalidad integrada, o ETHOS (1), exige

- (1) ETHOS, expresa la actitud previa de la espontaneidad en el uso de los útiles de civilización; es lo que llamamos, las actitudes existenciales: mientras que, al sistema de útiles le llamamos civilización.

DUSSEL, Enrique *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Ed. Estela-IEPAL, 1967, p. 15.

La riqueza de este término se aprecia, también, en la descripción de su contenido: morada, habitación, residencia, patria, hábito, costumbre, manera de ser, de pensar, de sentir, moralidad, etc. Es siempre referido a actitud dinámica y existencial.

recorrer caminos especiales que asuman su intencionalidad y consistencia y permitan captarla en toda su positividad.

En primer lugar, debemos dejar claro el *problema del método*.

Contemplar la realidad andina es algo más que razonar y explicar su idiosincrasia. Incluye una simpatía radical que penetra en su núcleo más íntimo lo vuelve familiar y cercano.

Desde esta simpatía, la realidad adquiere connotaciones muy propias que incluye valores, como son: el amor y el respeto (2). Normalmente el discurso pronunciado sobre la cultura andina es distante y frío, porque es exterior y racional. Necesitamos liberarnos de la actitud 'científica' que nos distancia para revestirnos de ojos de contemplación. Dejarnos de actitudes filosóficas profesionales y promover actitudes sapienciales y contemplativas.

No es sin razón la discusión sobre el Método. Porque entre la cultura occidental y la cultura andina existen diferencias de contenido global cultural que exigen métodos de acercamiento distintos.

Sabemos que en el seno de la cultura occidental nació la ciencia y la técnica modernas. Es lógico que el método de acercamiento sea el científico. Dicho de otro modo, 'la racionalidad científica' (3) con su instrumento fundamental: la lógica. La cultura occidental, igualmente, está basada en la persona humana, como distinta de la comunidad. Y ha desarrollado en su seno una enorme capacidad e instrumentos de análisis científico técnicos de la realidad que la ha colocado en una situación privilegiada acerca de lo que Scannone llama: 'Eficacia de medios' capaces hoy de llegar hasta la autoeliminación. Sin embargo, abordar y comprender, en general, las culturas no occidentales, y,

---

Referido a la cultura latinoamericana y andina, conserva toda su frescura y precisión.

(2) Un ejemplo admirable de respeto e identificación con sus personajes y autores es el de Charles MOELLER, en su magnífica obra *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, 3 t. Madrid, Editorial Gredos, 1964.

(3) BACHELARD, G., *Le nouvel esprit scientifique*, Col. Nouvelle Encyclopédie Philosophique, PUF, Paris, 1973, passim. También: LADRIERE, Jean, *L'articulation du sens, Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Ed. Aubier, 1970, passim.

en nuestro caso, la cultura andina, supone el empleo de otros métodos más acordes con su idiosincracia. En efecto, se trata de culturas cuya comprensión exige abordarlas con 'racionalidad sapiencial' (4) que es, eminentemente de tipo simbólico y se encuentra inmersa en un universo mítico, en el que predomina la comunidad sobre la persona, y ha desarrollado, sobre todo, lo que llamaríamos 'Ética de fines' que permite al pueblo vivir en un mundo con sentido.

Aunque todavía no se encuentra totalmente implementado este método, sin embargo, los esfuerzos de pensadores latinoamericanos están haciendo lo posible por reubicar sapiencialmente la ciencia filosófica, dándole arraigo cultural latinoamericano, y orientación ética, sin perder por ello su racionalidad científica.

En segundo lugar, el tratamiento de la cultura andina supone la asunción de una actitud de Respeto por la frontera del Otro.

El yo y el tú de Buber (5) es la base de la convivencia humana, entendida como diálogo: entre hombre y mujer, entre hermanos en una familia, o entre miembros de una misma comunidad humana; y, como posibilidad de realización de una cultura, en cuanto que los valores que le sustentan suponen consenso intergrupual.

Pero, en el caso de 'choque cultural' del que nos habla Toynbee (6) la cultura dominante tiende y de hecho ignora a la cultura dominada. No reconoce fronteras culturales y, por tanto, no respeta la identidad del 'otro'; es tratado como 'inferior' y no es capaz de un diálogo entre iguales. La 'diferencia' no llega al respeto del 'otro' e invade su identidad absorbiéndola en la suya. La lógica de la dominación se implanta y el sistema de opresión se inicia.

- 
- (4) SCANNONE, J.C., *La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana*, EN: STROMATA, 3/4 (1981) 155-164. Esta óptica está en la base de todos los trabajos sobre cultura popular.
- (5) BUBER, Martín. *Yo y tú*. Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1969, *passim*.
- (6) TOYNBEE, Arnold, *El mundo y Occidente*. 6a. ed. Madrid, Aguilar, 1967, p. 73. Podemos decir que el poder de penetración de una banda de radiación cultural, por lo general, está en razón inversa al valor cultural de esta banda. Una banda trivial ofrece menos resistencia en el organismo social asaltado que la que levanta una banda crucial. . .

Estas premisas estuvieron presentes en la Conquista y constituyeron el nervio central del sistema colonial. La invasión de la frontera del indio americano se fue señalando, poco a poco, con las cruces que como hitos fueron dejándose a la vera de los caminos o en la cumbre de los cerros. Los testimonios históricos son abundantes y dramáticos (7).

Esta lógica de conquista y dominación es preciso superarla totalmente, para que respetuosamente nos acerquemos al hombre andino y busquemos ver y comprender su cultura con ojos, no de juez sino de hermano y amigo; superar la visión vertical e intentar la visión horizontal y dialogal, propia de toda auténtica democracia.

En tercer lugar, debemos anotar el *problema del 'lugar social'* del científico social.

Es un problema importante y no lo podemos soslayar. Todo científico social se encuentra 'social y políticamente situado', es decir, participa del contenido valoral de una cultura. Y, aunque como científico proceda o pretenda proceder 'objetivamente', el compromiso social y político por una causa en el seno de un grupo o clase social definidos, le proporciona, no sólo 'los materiales' o el 'qué pensar' de su trabajo, sino también le condiciona ideológicamente, de tal forma que los resultados no son 'tan objetivos' como él mismo pretende. Tomar conciencia de estos riesgos permite al investigador proceder con cautela y adoptar una actitud humilde de discípulo y aprendiz y no sentar cátedra de maestro.

En el caso del mundo andino, necesariamente la temática como la óptica no coinciden con las de los 'mistas'. La gráfica expresión de Gustavo Gutiérrez desde el reverso de la historia, dibuja toda esa actitud y ese mundo, o mejor dicho, sub-mundo, al que hemos reducido la cosmovisión andina, desde la cultura occidental dominante. Es desde los 'pobres de Jesucristo' como los llamaba Huamán Poma, que la historia y la realidad cobran otro sentido global. Y éste, de la cultura andina, es el que quisiéramos poder captar en toda su riqueza.

En cuarto lugar, debemos referirnos a otro presupuesto poco destacado

---

(7) HOORNAERT, Eduardo, *Historia da Igreja no Brasil, Ensaio de interpretação a partir do povo, Primeira Epoca*, Petropolis, Col. CEHILA, Ed. Vozes, 1980, Introdução.

comúnmente. Es el llamado: *Jerarquización de las culturas y de la conciencia*, por el cual, una cultura sería superior a otra, por definición o por razones 'objetivas' compartidas por los miembros de una de ellas. Con lo cual, las demás son minusvaloradas o vistas sin la seriedad del caso, porque, no vale la pena' perder tiempo en ellas, salvo por interés etnológico o folklórico. Como consecuencia, aparece una ideología de la superioridad cultural a la cual respalda un lenguaje adecuado que la refuerza. Lo mismo podríamos decir del valor de la conciencia al captar la realidad. Pareciera que la conciencia occidental fuera más inmediata y perspicaz al momento que hacerlo, que las otras conciencias de personas de otras culturas. El problema es epistemológico, pero existente. La cultura occidental sería la cultura superior con respecto a las no occidentales, consideradas menores, primitivas o folklóricas, entre ellas la quechua o andina, en general. El problema se dimensiona al formular el presupuesto contrario como correcto: Todas las culturas son distintas, ninguna es superior a las demás. Parecería una herejía o una broma de mal gusto. Sin embargo, no faltan razones para hacerlo, a partir de premisas que constituyen hoy puntos serios de reflexión o filosofía de la cultura. Pues si toda cultura ha nacido como autoafirmación colectiva frente a medios desafiantes distintos, todas, por el hecho de existir históricamente han dado respuestas adecuadas. Por tanto, todas serían distintas, pero no comparables entre sí, por tratarse de medios distintos. Menos, por tanto, serían superiores o inferiores. Es verdad que, como dice Whitehead, hay ciertos valores que constituyen ejes fundamentales en la evolución y crecimiento humano y que han pertenecido como patrimonio a la cultura occidental y cristiana, como la lucha en contra de la esclavitud (8), pero ello no da pie para una ideología de superioridad cultural afirmada por Decreto de parte de la misma Cultura occidental. El problema no es sencillo. Pero es indispensable el parar a considerarlo en toda su complejidad, a la hora de abordar un proyecto de educación para una cultura distinta como es la andina.

La consideración de estos presupuestos nos remite, como conclusión, al origen mismo de la reflexión filosófica y nos permite admirarnos de lo que sucede ante nuestros ojos y reflexionar sobre esta realidad a la luz de los grandes valores humanos. Este sencillo recuperar de la actitud filosófica fundamental nos abre a posibilidades inéditas, en cuanto a VER y CONTEMPLAR, en profundidad, la riqueza de este componente esencial de nuestra nacionali-

---

(8) WHITEHEAD, Alfred N. *La aventura de las Ideas*. Buenos Aires, 1961, p. 187.

dad. Si Arguedas pudo llegar a plasmar su tragedia personal en los zorros de arriba y abajo, fue por esa connaturalidad con el zorro de arriba y ese ver 'desde dentro' el mundo andino. El desprecio secular por este 'socio menor' en mundo ajeno no es fácil de superar, incluso a nivel de 'objetividad científica'. Conscientes de este grave peligro, quisiéramos acercarnos a este 'Perú profundo' con la simpatía y respeto de quien se sabe 'yo' respecto de un 'tú', y desde una experiencia de la diferencia; a la vez que con la mira puesta en el problema y posibilidad de este milenarismo Perú andino.

### III. *EL ETHOS ANDINO*

Tratar la problemática educativa andina con seriedad nos pone en la obligación de describir, a grandes brochazos, algunas características de este ETHOS. De lo contrario, nos contentaríamos con imponer sistemas educativos para el Ande, sin importarnos mayormente si se adecúan a su idiosincrasia o no, porque en el fondo no es lo importante a nivel nacional. Acostumbrados a proyectar nuestro Ethos europeo-criollo sobre toda la Nación, el Ande queda muy en segundo plano. Sin embargo, en las líneas siguientes, quisiera relevar, parafraseando a Mariátegui, el 'factor andino' de la nacionalidad peruana.

De allí podrá deducirse tanto los perfiles, objetivos, políticas, contenidos y acciones educativo-andinos como su dinámica integradora a nivel nacional y su proyección sobre el desarrollo nacional.

#### 3.1 *Valores culturales ancestrales presentes en el ETHOS andino*

Hablar de 'ethos' andino significa referirnos a la forma peculiar que tuvieron y tienen nuestros pueblos andinos de habitar la 'sierra', de hacerla útil y de recrearla simbólicamente. Y, por tanto, de relacionarse con la tierra, con los demás hombres y con Dios. Esta perspectiva dinámica impide reducir este 'ethos' a productos objetivados o a la actividad únicamente intelectual; al contrario, nos proyecta hacia la creatividad y vivencia total de la comunidad andina.

##### 3.1.1. *Relación con la tierra: Vida-Convivencia*

Nunca fue ésta de antagonismo o de dominación. Más bien, de convi-

vencia y de co-habitación pacífica. No se puede hablar de 'enemistad' entre el hombre y la naturaleza. La 'mama-pacha' es la fuente de la vida, por ello, merece respeto. Así mismo, las fuentes de la vida como los puquios. El agua es su símbolo. Los principales ritos incluyen siempre el agua, la purificación. Y de esta relación amistosa y alegre, nace la fiesta, como celebración de la vida.

Esta convivencia con la tierra contrasta radicalmente con la perspectiva traída de Europa. La tierra pareciera ser la enemiga del hombre. Se la explota y se la esquilma. Es enemiga a la que hay que sojuzgar para extraer la riqueza de su entraña. La óptica es totalmente distinta en su intuición fundamental. Amiga o enemiga define la posición radicalmente distinta del pueblo andino y del pueblo criollo y occidental. Lo cual, no es sin consecuencias, al tratar de enfocar una filosofía y teología del trabajo, por ejemplo.

La relación del hombre con el mundo trae inmediatamente a la memoria, otros dos temas íntimamente vinculados y de vital importancia: el trabajo y la propiedad.

#### A) *El trabajo*

Como medio de transformar la naturaleza y hacerla semejante al hombre, inyectándole el sople espiritual y el sello indeleble de la personalidad humana. Enfrentándose a los desafíos que el medio le presenta, y a las necesidades esenciales de la sobrevivencia, el hombre, a través del trabajo, procura solucionar sus necesidades, transformando la naturaleza e imprimiéndole su estilo cultural propio, proyectándose y objetivándose en el fruto de su trabajo y transformándose a la vez que transforma la naturaleza.

Esta dinámica del trabajo humano adquiere matices propios tratándose del mundo rural andino. El estilo de trabajo del hombre andino pensó en la comunidad y sus necesidades antes que en los individuos.

La constitución típica de la comunidad andina tuvo que ver, directamente con el modo de producción rural: el autoconsumo básico comunitario. No podríamos calificarlo dentro de los parámetros de una economía de mercado, pues no buscaba la explotación de la tierra, propiamente dicha, ni tampoco tuvo el elemento de lucro que luego serían los denominadores comunes de la producción agrícola hispana y lo son

ahora de todo trabajo agrícola. No existió, asimismo, el sentido comercial, propiamente dicho. El trueque e intercambio de productos tuvo que ver, a mi parecer, más con la autonomía comunal que con el sentido de enriquecimiento que primó después, de corte personal más que comunitario.

El trabajo tuvo siempre ese sentido humano de autorrealización cultural y comunitaria; siempre se lo acompañó de la música, de la comida y el picante. Esta especial comunión con la tierra estuvo acompañada de rituales que lo vinculaban con los mitos de origen que sustentaban el sentido auroral del trabajo como constructor y realizador de la comunidad humana y no como destructor y opresor del hombre.

Este sentido profundo del trabajo necesitamos rescatarlo de las cenizas de la competencia y de la economía de mercado, en la nueva comunidad indígena.

A nivel educativo, se ve la imperiosa necesidad de encarnarlo en lo que tradicionalmente ya se conoce como educación para el trabajo, que, en la sierra, no puede ser más que para el trabajo agrícola.

#### B) *La Propiedad*

Fue siempre esencialmente comunal. El topo como parcela necesaria para alimentar a una persona y a la existencia del Ayni, la Minka, y la Mita fueron soluciones encontradas para afrontar tanto la necesidad personal de subsistencia como las necesidades comunales locales, del gobierno central y del culto religioso.

No fue componente cultural la propiedad privada. Se implantó a la fuerza con la llegada de la cultura occidental. La encomienda primero y la hacienda después privatizaron las mejores tierras. A lo largo de toda la Colonia y de la época Republicana siguió este proceso abusivo intensificándose entre 1905 y 1908, pero siempre con tremenda resistencia campesina; muchas comunidades fueron expoliadas y relegadas a las punas y a los riscos cordilleranos pero nunca perdieron la conciencia de derecho sobre sus tierras (9). En 1919 se reconoce las Comunida-

---

(9) MOLINIE FIORAVANTI, Antoniette, *La Vallé Sacré des Andes*, Recherches Americaines, 4, Societé d'Etnographie, Paris, 1982, p. 168 y ss.

des Indígenas y se les asigna las tierras comunales que algunas tenían reconocidas desde el tiempo de Carlos III. En 1972 la Ley de Reforma Agraria legisla sobre estas comunidades y les reconoce los títulos de propiedad. Pero, aunque esta legislación regularizaba la situación desde el punto de vista criollo y frente a los propietarios privados, el derecho consuetudinario de las Comunidades sobre sus tierras, desde el tiempo incaico, se seguía y sigue ejerciendo periódicamente no ya sobre las tierras usurpadas, sino sobre las de los flancos de las montañas que no han caído aún en manos privadas.

Aunque la mutación y descomposición de la comunidad ha sido notable, sin embargo, la tendencia a la propiedad colectiva queda como una constante característica real y actuante en la vida de las comunidades andinas.

### 3.2.2 *Relación con los demás: Comunidad-Justicia*

A) *La Comunidad Andina*, concretización de la comunidad ancestral de sangre, es el ejemplo más plástico del espíritu andino.

El habitante andino apoyó su propia identidad sobre la comunidad, y la constituyó en fuente principal de pervivencia histórica. La fuerza dominante de la cultura española llegada a nuestra tierra derribó todas las resistencias del indígena, siguiendo a grandes líneas la ley del choque cultural vislumbrada por Toynbee pero que no pudo vencer el espíritu de comunidad que generó el fenómeno de resistencia cultural, estudiado, entre otros, en el caso andino, por Kutch. El indígena 'resistió' al conquistador, al colono, al gamonal republicano y aún, a los políticos actuales porque tienen ese algo (la comunidad) que es como una fuente de identidad que les hace permanecer fieles a sí mismos.

Expresiones plásticas del espíritu comunitario en el Ande son el Ayni, la Minka y el Compadrazgo. En otras palabras, la RECIPROCIDAD. No se trata de explotar al hermano o vecino, sino de llevar solidariamente el esfuerzo que demanda el trabajo y que individualmente no puede asumirse. Reciprocidad tipo Ayni entre 'los runas' (gente del común, como decía Arguedas) miembros del mismo Ayllu, llamado 'intercambio entre iguales'; o bien tipo Minka o 'sustitución equivalente' entre niveles

sociales diversos (hacendados y runas) (10). Reciprocidad tipo el Compadrazgo que establece lazos de dependencia entre niveles geográficos y ecológico y clases sociales diferentes. A través de los compadres se unen las familias y contribuye a la integración de una comunidad dividida en grupos de parentesco o en clases sociales (11).

Esta experiencia en común y espíritu comunitario, estuvo en la base de la estructura dual de la cosmovisión incaica, al menos según se deduce de los estudios realizados por Zuidema, Wachtel, Rostworowski, Urbano, etc. (12) y que anticipa el nosotros al yo. Desde el punto de vista filosófico cabría incluso ponerse en la hipótesis de pensar primero la comunidad que la persona. Al menos, la experiencia vital históricamente existente en nuestro pueblo así lo dejaría suponer.

El espíritu comunitario, convertido históricamente en resistencia, permitió conservar espacios de libertad y estilos de vida que, hoy tienen un mensaje de liberación. Pues la resistencia fue y es un 'estar' y 'habitar' el mundo a través del cual se buscó una afirmación del propio ser y de su dignidad.

Junto a la Comunidad, como institución tutelar nacieron la solidaridad, la acogida y el compartir, que se han prolongado históricamente en nuestro actual pueblo mestizo.

- 
- (10) DUMEZIL, Georges, *Catégories et vocabulaire des échages de services chez les Indiens Quechua. Ayni et Minka*, En *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, 1955, pp. 3-16.
- (11) MOLINE FIORAVANTI, Antoniette, *op. cit.* pp. 126-127. Las teorías sobre el papel del parentesco se resumen en cuatro: Intensificar los lazos de solidaridad al interior de la Comunidad. Organizar relaciones entre clases antagónicas. Establecer relaciones desiguales de clientela entre un pequeño grupo de compadres. Crear un parentesco espiritual complementario del real. (Trad. mfa).
- (12) ZUIDEMA, Tom, *The ceque system of Cuzco, The social organization of the capital of the Inca*. Leiden, E.J. Brill, 1965; WACHTEL, *La visión des veincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquete espagnole, 1530-1570*, Paris, Ed. Gallimard, 1971; *Sociedad e Ideología*, Lima, IEP, Lima, ROSTWOROWSKI, María, *Estructuras andinas del poder, Ideología religiosa y política*, Lima, IEP, 1983; URBANO, Enrique, *Wiracocha y Ayar, Héroes y funciones en las sociedades andinas*, Cusco, Centro de Estudios Rurales, Bartolomé de las Casas, 1981; *Del sexo, incesto y los ancestros del Inkarry, Mito, utopía e historia en las sociedades andinas*. En *Allpanchis Phuturinga*, 17/18 (1981) 77-105.

El individualismo, propio del espíritu europeo, introdujo un germen de destrucción en la trama social incaica. Individuo y Comunidad lucharon históricamente. La competencia y rivalidad fueron minando poco a poco la comunidad. Hoy, el espíritu comunitario debilitado constituye, sin embargo, un fermento que permite sobrellevar creativamente el éxodo de nuestro pueblo a la ciudad. Sólo esta 'alma' sostiene y alienta los embates del espíritu científico y técnico, amén de los 'mass media'.

La educación, en el Ande, no podrá acertar si, a la vez que introduce la ciencia y la técnica en el mundo campesino, no asegura para ellas una recepción comunitaria. No es fácil el desafío, pero es posible.

## B) *La Justicia Comunal*

Exigencia complementaria a este espíritu de comunidad fue el espíritu de justicia. En un esquema mental colectivizado, aquél se convierte en el gozne fundamental de la convivencia humana. La redistribución periódica de tierras, los derechos parejos entre los runas, la retribución en servicios de parte de los constituidos en autoridad, al Ayni y la Minka, etc. establecieron el código relacional que permitió, en una sociedad tan jerarquizada como la quechua, el desenvolvimiento de relaciones justas que permitieron el crecimiento armónico de la sociedad y la despreocupación por una justicia no nacida de esta misma estructura social, hecha de derechos y deberes justos. La consideración de esta experiencia social entre los incas llevó a algunos estudiosos como Baudin a enfoques exagerados y fuera de realidad (13).

En un esquema mental de este tipo, no podía haber un esquema como el de las encomiendas ni menos aún la pretensión de superioridad hispánica, al estilo de Ginés de Sepúlveda (14) o, peor aún, el principio del

---

(13) BAUDIN. *El Imperio socialista de los Incas*, passim.

(14) GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Ed. FCE, 2a. ed., México, p. 101. "... con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles ... como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas. ... y estoy por decir de monos á hombres", passim.

derecho de conquista, llamado más comúnmente en la época "de iure belli". De ahí que se justifique perfectamente la dramática expresión de Huamán Poma: "El mundo al revés" como manifestación del caos que, desde su punto de vista, se había introducido en el imperio con la llegada de los españoles. La cosmovisión española no tenía asidero ni menos justificación por cualquier lado que se la mirase. Por ello, para corregir tremendo caos exige volver al orden antiguo del mundo y devolverle el sentido que había perdido, desde su perspectiva.

Dentro de este esquema debe entenderse la violencia estructural propia de regímenes tan jerarquizados. La violencia interna no fue irracional, aunque no podemos excluirle el adjetivo de drástica, pues derivaba de un universo con sentido.

Este sentido y exigencia de justicia ha sido el motor de las rebeliones durante la Colonia y lo que va del periodo Republicano. El campesino no puede desprenderse de este valor que, como la comunidad y la religión, por ejemplo, han constituido la ensambladura que dio sentido y potenció su cultura. Esta tradición de justicia, es parte integral, hoy en día, de lo que hemos denominado: Ethos andino.

La educación, de ningún modo puede soslayar una auténtica formación en la justicia, si no quiere traicionar una de las tradiciones más arraigadas de nuestro pueblo andino.

### 3.2.3 *Relación con lo trascendente. La religiosidad*

La presencia y acción de lo trascendente en la vida de las comunidades andinas es algo tan connatural que lo contrario es lo insólito.

El mundo quechua y andino, en general, es un mundo animado interiormente por la divinidad que se manifiesta en todo. Esta hierofanía tiene, sin embargo, lugares especiales de manifestación. Las Wakas, Apus, etc., a través de los cuales la divinidad habita todas las 'Pachas' (Cielo, tierra y submundo).

A este mundo o cosmos habitado por la divinidad, corresponde una Religión, ritos y culto en general, que, a la llegada de los españoles sufre una transformación notable y una metamorfosis simbólica que llega hasta el momento actual con una mixtura de ritos y cultos de forma cristiana, pero de

contenido, en gran parte, prehispánico. El caso de la 'Crux Velacui' del 3 de mayo es algo antológico.

Este valor religioso es algo esencial al hombre andino. No podría concebirse un hombre quechua o aymara ateo. El ateísmo es, más bien, una actitud de la modernidad y de espíritus burgueses que nada tiene que ver con la religiosidad popular del pueblo andino (15).

Lo que necesita esta religiosidad es devolverla a la vida e integrarla a la totalidad de la actividad humana de forma consciente de tal manera que contribuya, desde su perspectiva, al gran movimiento de liberación y éxodo que sufre actualmente nuestro pueblo. Esta conciencia y este dinamismo liberador mantendrán a esta religiosidad como vivencia fundamental y eje de todo el universo valoral.

#### 3.2.4 *Estilo de relación: Celebración y Fiesta*

La celebración aparece cuando algo tiene sentido. Y la celebración adquiere sabor de fiesta cuando la celebración nace de la entraña de una vivencia sagrada y de la encarnación de sus valores culturales relevantes de forma natural e inconsciente.

En este sentido, una fiesta es una manifestación de gratuidad y de comunión en los mismos valores. La intersubjetividad como elemento esencial de los valores se revela en toda su plenitud. El hombre 'no se da cuenta' de los valores en los que comulga con los demás. La conciencia de los valores que edifican su propia cultura pareciera que les quitara la lozanía y pristinidad que hace de los mismos sustancia de celebración y de fiesta.

El ambiente sagrado que rodea la celebración y la fiesta le permite conectar con lo arquetípico y la plenitud de sentido del 'comienzo'. De aquel tiempo que fue el mejor' (16).

---

(15) Véase la Bibliografía clasificada sobre religiosidad popular publicada por: GONZALES, Jose Luis y VAN RONZELEN, Marfa Teresa, *Bibliografía sobre Religiosidad popular, Antropología, historia, sociología y pastoral*, Lima, CEP, 1983.

(16) FERRERO, Onorio, *Significado e implicaciones universales de un mito peruano*. En *Ideología mesiánica del mundo andino*, (Antología de Juan Ossio Acuña), Lima, Ed. Ignacio Prado Pastor, 1973, p. 421.

El trasfondo de religiosidad y sacralidad da el verdadero sentido a la celebración y fiesta andinas. Y la distinguen netamente de la fiesta frívola, inaugurada por el 'lucro' y los intereses del mundo moderno.

En el Antiguo Perú fue la celebración sacral y la fiesta ritual las que dieron a la relación con la Pachamama, con los runas y con el Inti su estilo de expresión y vivencia de los valores fundamentales.

### 3.2.5 Autocomprensión y expresión cultural global: El mito

El pueblo quechua como los demás pueblos de nuestra América Precolombina vivieron en una atmósfera mítica y se expresaron míticamente. La cosmovisión mítica constituyó su realidad más auténtica (17), centrados en los acontecimientos originales constituyentes de su ser y de su actividad. De modo especial, su relación con el mundo tuvo coherencia y organización gracias a la actividad primordial que enseñó a los antepasados la siembra del maíz y la construcción de sus ciudades, el arte de la guerra, etc. Asimismo, la ley del parentesco y de la sangre, constitutiva del Ayllu y base de la comunidad andina, de las relaciones humanas, de la constitución de la familia y de las leyes matrimoniales, estuvo sujeta a los comportamientos ejemplares de los antepasados y de los héroes.

Lo profano no pudo tener cabida en una cosmovisión mítica. La recepción del cristianismo por parte de los Indígenas se hizo, en gran parte, más por la forma que por el fondo o contenido. Hasta hoy, bajo formas cristianas perduran fondos o contenidos mítico-religiosos, con el agravante de que, incluso para los mismos comuneros, se ha perdido su razón de ser y la conciencia de esos acontecimientos o hechos. Esto ha llevado a un eclecticismo de baja ley. La religiosidad popular surgida al calor de dicho eclecticismo conserva mucho del sabor y sustancia de esa cosmovisión mítica que mantiene su estructura fundamental, aunque mistificada y carente de conciencia. Esta misma cosmovisión mantiene a las comunidades andinas, en buen porcentaje, vueltas al pasado y a los grandes hechos primordiales. En gran medida, esta misma estructura mítica ha sido la causa de la permanencia y resistencia de la comunidad después de cuatro siglos de dominación, opresión y esclavitud. Precisamente, porque el mito, como dice Cencillo, vertebra categorial-signifi-

---

(17) ELIADE, Mircea, *Mito y realidad*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1973. Ver también: CENCILLO, Luis, *Mito, semántica y realidad*, Madrid, Ed. BAC, 1970, *passim*.

cativamente no sólo la anécdota existencial, sino hasta el puro hecho biológico, elevándole así a nivel genuinamente humano. (18)

De esta manera, llega a ser un universo integrado de sentido y resistente al embate de las culturas extrañas y adversas.

### 3.2.6 La violencia: o el sinsentido

La violencia, en un universo con sentido, no tiene vigencia estructural, porque los valores que lo sustentan mantienen el horizonte del futuro abierto a la posibilidad de realización humana.

El sinsentido y la agresión cultural dan paso a la actitud violenta al cerrar el horizonte a cualquier salida humana y fermentar la decepción y frustración frente al éxito y triunfo ajenos, a costa de su propia autodestrucción, como se puede percibir en el caso peruano.

La conquista española significó la presencia de la violencia estructural e institucional en las Comunidades Andinas, que aún constituyen un elemento perturbador y destructor de los valores constituyentes de este pueblo.

Ello, históricamente, originó en la entraña mítica de este pueblo el crecimiento y maduración de mitos redentores y restablecedores del orden primordial y coherente, acompañados de movimientos milenaristas y mesiánicos coincidentes con la destrucción del Imperio y que, en lenguaje de Huamán Poma se llamaría: Pachacuti. En otras palabras, entraron en acción: movimientos milenaristas y mitos redentores, especialmente el del Inkarrí (19). Todo ello conlleva, si tiene razón Desroche, al hablar de las estructuras milenaristas, a conformar un cuadro histórico de la cultura andina en tres grandes etapas. 1. Tiempo de opresión; 2. Tiempo de resistencia; 3. Tiempo de liberación (20). Tal vez, los tiempos de opresión y de resistencia pasaron y nos encontramos en el tiempo de la liberación.

---

(18) CENCILLO, Luis, *op. cit.*, p. 440.

(19) DESROCHE, Henry, *Dieu d'Hommes*, Paris, Ed. Mouton, 1969, pp. 31-32; Id; OSSIO, Juan y otros. *Op. cit.*, pp. 187-197; ORTIZ, Alejandro, *De Adaneva a Inkarrí, Una visión indígena del Perú*, Lima, Ed. Retablo de Papel, 1973, p. 7-91.

(20) DESROCHE, Henry, *Op. cit.*, p. 31.

La educación andina, si quiere aceptar en sus objetivos, no puede ignorar estos procesos. Tiene necesariamente que esforzarse en devolver el sentido de la vida al pueblo, no sólo con mera retórica sino con acciones concretas que le permitan vislumbrar un futuro mejor para ellos y para sus hijos.

#### IV. CONCLUSION

De todo lo dicho anteriormente, se deduce, que, de la cultura típicamente quechua, se han sedimentado fuertemente, en la cultura actual andina algunos valores fundamentales, que han de servir de base para una planificación educativa que quiera ser realista y adecuada a la idiosincrasia andina. Enumerándolos ordenadamente, tenemos los siguientes:

1. En relación con la tierra:
  - La convivencialidad;
  - El trabajo colectivo;
  - La propiedad comunal.
2. En relación con los demás:
  - La Comunidad
  - La justicia.
3. En relación con Dios:
  - La religiosidad.
4. Como estilo de relación:
  - La celebración y la fiesta.
5. Como autocomprensión y expresión cultural global:
  - El Mito.

Hemos procurado justificar el por qué, a mi parecer, estos valores nacen de la misma entraña de nuestro pueblo andino. Y, aunque, por la estrechez del espacio no hemos podido abarcar muchos otros aspectos, sin embargo, con lo dicho se justifica, por lo menos, en gran parte, una acción educativa realista y responsable, en la zona andina.

## CAPITULO IX

### EL SENTIDO DE LA SOLIDARIDAD Y LA EDUCACION EN VALORES: ALGUNAS REFLEXIONES DESDE LA OPTICA DEL EDUCADOR

*Francisca Bartra Gros*

La pregunta, formulada o no por el educador, se plantea permanente ¿cómo orientar a nuestros alumnos hacia unas relaciones humanas más profundas y auténticas frente a toda esta realidad que escucha estereotipos y violencia permanente? ¿Cómo lograr en los educandos el respeto, la cooperación, la verdadera solidaridad de unos con otros frente a la competitividad, el individualismo y el egoísmo? Y más aún, ¿qué perspectivas ofrece la educación actual frente a la violencia, la injusticia, la corrupción que ve el día a día en nuestros ambientes? ¿Qué alternativas se proponen, qué valores se priorizan para responder a la época de crisis y violencia que vivimos?

Esta reflexión es solamente un acercamiento a la complejidad del tema, buscando proyectar lo que generalmente se queda en el campo de lo teórico, hacia la vida cotidiana que surge dentro del aula. En este sentido, no se busca aquí el obtener muchas respuestas, como el motivar a la reflexión, presentar los interrogantes que surgen cuando desde una óptica educativa se entra en el



En el momento que vivimos es cada vez más evidente la crisis de valores y la situación de violencia estructural, subversiva y represiva en la que se desenvuelve nuestra realidad peruana. Los indicadores de esta problemática son muchos y la urgencia de encontrar alternativas de solución es cada vez mayor. El mundo de la educación, la escuela, los educadores no pueden permanecer de espaldas a una situación que golpea a todos.

La pregunta, formulada o no por el educador, se vuelve permanente ¿cómo orientar a nuestros alumnos hacia unas relaciones humanas más profundas y auténticas frente a toda esta realidad que esconde antagonismos y violencia permanente? ¿Cómo lograr en los educandos el respeto mutuo, la cooperación, la verdadera solidaridad de unos con otros frente a la agresión, el individualismo y el engaño? Y más aún, ¿qué perspectivas ofrece la educación actual frente a la violencia, la injusticia, la corrupción moral que es el pan de cada día en nuestros ambientes? ¿Qué alternativas se proponen, qué valores se priorizan para responder a la época de crisis y violencia que vivimos?

Esta reflexión es solamente un acercamiento a la complejidad del tema, buscando proyectar lo que generalmente se queda en el campo de lo teórico, hacia la vida cotidiana que surge dentro del aula. En este sentido, no se busca aquí el ofrecer muchas respuestas, como el motivar a la reflexión, presentar los interrogantes que surgen cuando desde una óptica educativa se entra en el

mundo de los valores. Y esto va dirigido al docente, al profesional de la educación que tiene ante sí unos alumnos a los que, consciente o inconscientemente educa en unos determinados valores.

Con frecuencia, los profesores que se preocupan por integrar la educación en valores dentro del proceso de enseñanza-aprendizaje, recurren a la bibliografía especializada en el tema y llegan a la aplicación de estrategias y contenidos que ayuden a los alumnos en una formación en lo valorativo. Sin embargo, no pueden quedarse aquí los esfuerzos orientadores del educador, es necesario tener en cuenta otros aspectos que también son fundamentales como es la relación que esta educación axiológica tiene con el contexto socio-cultural e histórico de los educandos, las demandas de la sociedad en que viven, y el proceso de valoración por el que pasan a lo largo de su desarrollo.

Aspectos como éstos juegan un papel importante a la hora de plantear propuestas educativas que respondan con más realismo a la situación que vivimos. Si tomamos la afirmación de Jean Bouvy (1) de que el valor es un bien que responde a necesidades humanas y que los valores se definen dentro de un contexto social histórico, entonces no podremos formular una determinada propuesta de educación en valores, sin preguntarnos al mismo tiempo, cuáles son los valores prioritarios que nuestra sociedad exige, aquí y ahora, con más urgencia.

Dentro de este planteamiento se perfila la llamada educación para la justicia, para la paz, para la solidaridad. Es este último concepto el que propongo relacionar más directamente con la educación en valores desde el ámbito escolar. El acotar este tema dentro de la educación escolarizada no significa restringirlo materialmente a ese ámbito. El proceso educativo de los niños y jóvenes de nuestra época está cada vez más dentro del aula sin muros del mundo total que los rodea. La familia, los medios de comunicación, la comunidad social en su conjunto, son factores de los que no se puede prescindir en la educación. En este sentido, el aula en sí misma es sólo una parte de ese contexto educativo. En esta reflexión, aunque se alude más directamente a esa realidad concreta, no excluye los otros contextos sino que los incluye dentro de las cuestiones que aquí se sugieren.

---

(1) BOUVY, Jean, *La educación en los valores para la sociedad del año 2,000 en Encuentro*, Lima, No. 19, 1986, p. 91.

## 1. LA SOLIDARIDAD COMO CONJUNTO DE VALORES

El término solidaridad, tan usado últimamente en los campos de la política, la religión, la sociología... presupone un abanico de aspectos valorativos que cada vez más llevan a considerar este concepto, no sólo como un valor, sino más bien como un conjunto de valores. Podríamos pensar los alcances de este valor social de la solidaridad más allá de lo conceptual del término en sí mismo.

Desde un punto de vista etimológico proviene de los vocablos latinos "in solidum", "solium" que significan adhesión a alguien o a algo concreto. En términos jurídicos significa —según definición de la Academia de la Lengua— "característica de ciertas obligaciones con varios responsables que hace a cada una de las partes, deudores del total de la deuda" (2). En este sentido guarda relación con los conceptos de asociación, comunidad de intereses y es complementario a los términos de subsidiaridad y reciprocidad.

Considerando la solidaridad desde un enfoque antropológico —y sociológico destaca su relación con lo que significa la interdependencia y la integración de los seres humanos dentro de una dinámica social. Hay autores que destacan las raíces bíblicas del concepto relacionándola, con la idea de la alianza permanente, en fidelidad por ambas partes. Últimamente se relaciona la solidaridad con los llamados nuevos derechos, dentro de la nueva categoría de derechos humanos, conocidas como de la tercera generación, es decir, los derechos de la solidaridad, incluyendo entre ellos el derecho al desarrollo (3).

La solidaridad es también un tema que ha sido tratado explícitamente en esta década de los años 80, en diversos encuentros mundiales sobre Educación y valores. Así, en la II Asamblea general de la O.I.E.C., celebrada en Bangkok en 1982 se señalaron cuatro valores llamados universales, considerándolos como ejes dentro de una educación en valores par el año 2000. Junto a los valores de respeto al otro, la creatividad y la interioridad, se propuso el valor de la solidaridad responsable que "debe reemplazar al espíritu de lucha y rivalidad, que todavía se deja sentir con fuerza en las escuelas..." (4).

(2) *Diccionario de la Lengua Española.*

(3) ALVAREZ-VITA, J. *Derecho al Desarrollo*, en *El Comercio*, Lima, abril de 1986.

(4) BOUVY, Jeana, *Op. cit.*, p. 99.

En este intento de establecer las características, propias del concepto de solidaridad, están las que señala F. Zegarra, cuando propone la Solidaridad, como respuesta dinámica del grupo social para responder a sus intereses y necesidades. Así destaca cuatro rasgos o actitudes que se relacionan entre sí secuencialmente:

- a) conocer la realidad del otro
- b) ponerse en su perspectiva
- c) sentirse co-responsable con él
- d) compartir la experiencia con el otro (5).

A estas actitudes que expresan todo un proceso de solidaridad, se podría añadir una quinta actitud que viene a ser consecuencia de las anteriores: la generación, desde ese proceso de solidaridad y como meta del mismo, de la transformación y el cambio creativo expresado en la construcción de una dimensión comunitaria. Es decir, que no es posible ser solidario sino es con "los otros".

Esto visto en un contexto específico como es la realidad socio-cultural de América Latina, adquiere significados propios. Vale recordar lo que señala la C.I.E.C. en su último Congreso sobre Educación y Valores (Caracas, 1982). Destaca la necesidad de contar con unos "Valores-fuerza" que deberían rescatarse y acentuarse desde la educación en la dimensión social. Uno de ellos es el "Valor-fuerza de la Comunitariedad" y señala sus implicaciones: "Solidaridad, denuncia, conciencia histórica, sentido cívico, convivencia y cooperación, sociabilidad, identidad cultural, corresponsabilidad con el bien común, respeto a la cultura, comunión y participación" (6).

En el diagnóstico que hace este Congreso, de la realidad educativa de los pueblos latinoamericanos, considera a estos valores-fuerza como inherentes a la realidad socio-cultural de América Latina, como propios de las culturas ancestrales de las que el sentido de lo comunitario nace de lo cosmogónico. Así podría llegar a pensarse, como hipótesis, que en algunos pueblos la comunidad, como pasa en el mundo andino, está primero que la persona (7).

(5) ZEGARRA, F., *La Solidaridad como respuesta*.

(6) C.I.E.C. *Año 2,000: Pedagogía de valores ético-sociales para nuestros pueblos*.

(7) Ludolfo Ojeda adelanta esta hipótesis en su estudio sobre "Presupuestos y valores fundamentales para una educación andina, frente a la crisis de valores y la violencia en el Perú contemporáneo" (Ver Cap. VII).

Teniendo en cuenta todos los aspectos indicados, podríamos decir que la Solidaridad como valor-fuerza, se convertiría en un proceso que lleva a la persona a salir de su "yo" para pasar al descubrimiento del otro, hasta llegar a la construcción del "nosotros". Viene a ser la adquisición de la "consciencia nosística" como diría el psicólogo Künkel. En este sentido, también la solidaridad se convierte para la persona en el horizonte utópico de su "ser-en-relación". Supone una complementariedad con el otro que lo enriquece en un mutuo dar y recibir.

Visto todo esto desde la dimensión de la educación, creemos que se establece una relación directa con otros dos procesos que vive permanentemente el ser humano, que son el proceso de comunicación y el proceso de socialización. El desarrollo social, como señala L. Kohlberg "consiste esencialmente en una re-estructuración del concepto del Yo en sus relaciones con el concepto del Otro, estando ambos situados en el ámbito de las normas sociales de un mundo social común" (8).

En este mismo enfoque podemos descubrir la vinculación que se establece entre el sentido de identidad individual y grupal y la conciencia que tiene la persona de pertenencia a un grupo. Como señala Zegarra al hablar del proceso de solidaridad, se pasa al plano de "ethos" y del "agape" del "compartir". Todo esto exige una desinstalación de la persona, supone salir de lo nuestro particular, de nuestras pequeñas seguridades adquiridas, nos "altera" para iniciar un camino "con el otro con todas las inseguridades e incertidumbres del "éxodo" (9).

Anteriormente se formulaba la idea de considerar la solidaridad como un conjunto de valores. No se trata de establecer una hipótesis, más bien se intenta con este planteamiento descubrir los alcances educativos que puede implicar la solidaridad como un eje u objetivo último dentro de una educación en valores.

Conviene clarificar desde qué sentido de fondo se está considerando esta educación en valores. Tal como se propuso en el citado Congreso de la CIEC, donde se define un proyecto educativo para la escuela en América Latina, se trata de entender esta educación en un sentido dinámico y de com-

---

(8) KOLBERG, L., *Desarrollo Moral*, Madrid, Aguilar, 1961, p. 348. Ver también Piaget, J.

(9) ZEGARRA, F., *Op. cit.*

promiso. Una educación para una transformación de la sociedad actual en otra más justa y solidaria y no en el sentido de una simple "restauración acrítica del sistema tradicional de valores". Este sentido dinámico y de compromiso, no puede quedarse dentro del aula, debe llegar a las últimas consecuencias de una postura educativa que enfrente la situación de miseria, injusticia y opresión que sufren las grandes mayorías de nuestro continente.

Desde un punto de vista pedagógico, puede facilitar la proyección práctica de este planteamiento, el que diferenciamos los niveles que pueden darse dentro de este proceso de solidaridad.

Se puede tomar como referencia las actitudes o aspectos de la solidaridad que señala Zegarra, teniendo en cuenta también que se dan de manera secuencial dentro del proceso de maduración social de la persona.

Así se podría señalar tentativamente los siguientes niveles en este proceso hacia el sentido solidario:

- A. La afirmación del yo.
- B. La toma de conciencia de la existencia del otro
- C. Participación efectiva en la realidad del otro
- D. El compromiso para la transformación y el cambio.

El nivel A "la afirmación del yo" viene a ser un requisito, ya que si no existe una identificación personal, no es posible establecer esta conciencia nosfística. La verdadera relación y el diálogo que ayuda al crecimiento del otro, nos dirá Carl Rogers, se da en la medida en que la persona que establece la comunicación es auténtica consigo mismo (10). La verdadera comunicación empieza en el nivel intrapersonal, en sus dos dimensiones consigo mismo y con lo trascendente: Dios. La identidad personal trasciende a sí misma y se completa con la identidad socio-cultural del grupo al que el sujeto pertenece.

El nivel B "toma de conciencia de la existencia del otro: supone un re-

---

(10) ROGERS, C. *El proceso de convertirse en persona*. Buenos Aires, Paidós, 1974.

conocer la conciencia del valor intrínseco del otro, por encima de todas las diferencias y oposiciones. Exige en la persona entrar en comunicación y conocer la realidad de la otra persona. No se puede amar de verdad lo que no se conoce en profundidad. De allí que se hace necesario salir de lo nuestro, desinsularse, como dirá Zegarra, para llegar al otro. No solo se trata de conocer cuál es la realidad de los otros, necesitamos ponernos en su óptica, comprender su punto de vista, sus razones, sus situaciones.

El nivel C "participación efectiva en la realidad del otro: las actitudes más importantes serán la del compartir y la corresponsabilidad. No puede quedarse en un nivel de sentimientos solidarios, debe expresarse el valor por el que se ha optado, en conductas consistentes y concretas.

En el "compromiso para la transformación y el cambio" (nivel D) se ubicaría la dimensión comunitaria que se señalaba anteriormente como producto, y meta de esta solidaridad. Evidentemente el camino de la solidaridad llega a sentirse "formando parte de", es llegar al nivel más complejo, donde "los demás" (de más) dejan de ser "los otros" para sentirnos con ellos "nosotros".

Un análisis detenido de este concepto de comunidad escapa a los alcances de esta reflexión, pero convendrá tenerlo muy presente al establecer la relación entre solidaridad y educación en valores.

## 2. ¿EDUCACION EN VALORES, UNA RESPUESTA?

Hablar de la educación en valores es entrar en un tema que por sí mismo exige un tratamiento particular, aquí solamente se intenta recordar lo que es el encuadre de base, ya que en esta reflexión, la educación en valores es sólo el otro eje de las dos coordenadas que se proponen Solidaridad y Educación en valores, como una alternativa de respuesta ante la crisis de valores y violencia antes señaladas.

Hay una afirmación de J. Gevaert V. que puede tomarse como punto de partida: "Los valores no existen sin el hombre que con ellos está en disposición de dar significado a la propia existencia" (11). Existencia que por otro

---

(11) GEVAERT J., *El problema del hombre*.

lado no es aislada, sino la de un ser en relación. Es dentro de esa situación relacional que se da la capacidad valorativa de la opción de la elección. El hombre dentro de su realidad inmanente y trascendente vive en una permanente actitud dinámica de elección.

Si definimos, como dice L. Raths, el término "Valores" como aquellos elementos que muestran cómo una persona está empleando su vida, cómo está optando en su existencia, podremos detectar fácilmente que las personas que viven conscientemente en la actitud permanente de saber optar, presentan una claridad de valores en sus conductas y actitudes. En cambio, aquellas personas que no logran esta consciencia de sus propios valores, muestran en sus conductas la permanente contradicción y confusión de valores en la que viven.

Es decir, los valores ayudan al hombre a encontrar sentido de su existencia, ejerciendo esta capacidad de optar libremente para su propia autorrealización.

¿En qué medida en la vida diaria, el hombre ejerce esta capacidad de optar libremente? ¿En qué forma puede lograr claridad en su propia escala de valores, frente a la confusión, la crisis permanente que aflora en el ambiente diario? En nuestra época esto resulta un conflicto real para la persona adulta, pero lo es mucho más en el caso del niño y del adolescente, que poseen muchos menos recursos para afrontar el constante dilema de opciones contradictorias.

Sin embargo, para optar el individuo no puede aislarse de su ambiente, pues "es en el centro mismo de los problemas y de los desafíos encontrados por una sociedad en su evolución, que los valores entran en juego. Ellos son el criterio del juicio llevado sobre la situación; ellos intervienen en la génesis de las aspiraciones hacia un estado que se estima mejor, comandan la selección de los objetivos y de los medios contemplados en un proyecto para el futuro; por su carga emotiva, movilizan a los hombres a la acción" (12).

Trasladada esta afirmación al campo de lo educativo, supone no quedarse en el binomio educación y valores, sino en lo que viene a ser un trinomio dialéctico considerar los valores y la educación en relación con la cultura, sa-

---

(12) RIZSEHAZY R., *Reflexiones fundamentales sobre los valores y el cambio social*

biendo que el fundamento común de los tres elementos es siempre el hombre.

Para establecer la relación desde lo pedagógico de la solidaridad y la internalización de valores, conviene subrayar algunos aspectos básicos de la educación axiológica. No se trata de nombrarlos todos, sino solamente aquellos que podrían tener mayor conexión en la relación preestablecida.

Uno de estos aspectos, en considerar al hombre como el centro de los valores, como ya ha señalado Gevaert, considerando que sólo la persona es capaz de descubrir y relacionar, vivenciando los valores.

Puede ser oportuno señalar aquí una interrogante que marca otro de estos aspectos básicos: la educación en valores es educación en y para la libertad: "¿qué medios pueden ser válidos para desarrollar la capacidad específicamente humana de encarnar unos valores y, por consiguiente de vivir en libertad? Es éste un reto estimulante y estremecedor a la vez que debe formularse sin embages el profesional de la educación si verdaderamente quiere aportar algo valioso" (13).

Libertad que se enmarca en la dimensión o contexto total que vive la persona, consigo misma, con los hombres, con la naturaleza, con Dios. . . Libertad en una dimensión permanentemente relacional. Así dice Gevaert, "Los valores están codeterminados por el hecho que me permiten responder a la llamada del otro, los valores no están exclusivamente en la línea del tener y poseer, sino también en la de dar y en la de reconocer a los demás" (14). Es decir que la opción en libertad se dará a través de una acción solidaria, que a su vez, como ya se ha dicho, tiende hacia la transformación de la realidad, hacia esa sociedad más justa y humana. En el fondo hacia una dimensión comunitaria.

Aquí entra de nuevo la idea de la necesidad del diálogo del trinomio: educación, valores y cultura, es decir la opción dentro del diálogo cultural con sus propias exigencias, la paridad y respeto a los interlocutores, la búsqueda de los valores realizada en común y la convergencia como resultado de la asimilación progresiva hecha por ambas partes.

---

(13) FERREIROS, P., *Coordenadas de enmarque de una educación en los valores, en Educación y valores*, I.E.P.S., Madrid, Narcea, 1979.

(14) GEVAERT J., Op. Cit.

Por último, hace falta considerar el aspecto clave del propio proceso de valoración que vive la persona, con todas las implicancias que puede tener como tal proceso dentro de la educación y en la relación propuesta con el sentido de la solidaridad.

### 3. *EL PROCESO DE VALORACION COMO ASPECTO CLAVE EN EL PROCESO EDUCATIVO*

#### *Fases y elementos del proceso valorativo*

Plantear una educación en valores supone tocar un aspecto que tiene muchas implicancias dentro del tema de lo axiológico: el proceso de valoración. Con frecuencia, observamos en la práctica, que el profesor se preocupa por indagar cuál es la escala de valores de sus alumnos, o por el tipo de valores que les inculca desde los contenidos del currículum. Sin embargo, no suele prestar tanta atención al proceso de valoración que viven estos mismos educandos.

Las acepciones sobre el término "proceso de valoración" son diversas, pero coincidentes. Así se puede definir como "la forma en que un sujeto capta y se compromete con unos valores" (15) o como señala Bloom y sus colaboradores, la manera en que un fenómeno o valor va convirtiéndose de manera sucesiva y generalizada, en parte de la vida de un sujeto. Este procedimiento se dará a partir de un principio ordenador denominado internalización. Este proceso se ubica dentro del dominio afectivo. Según Bloom, el proceso de internalización comienza cuando algún fenómeno, característica o valor atrae la atención del sujeto. Al prestarle atención lo diferencia de otros, también presentes en su campo perceptivo. Con la diferenciación se produce la búsqueda del fenómeno, así es como se le otorga gradualmente significado emocional y se llega a valorizarlo. En esta evolución, el sujeto, relaciona ese fenómeno con otros, a los cuales también responde y valoriza de modo similar. Finalmente, los valores se integran en una estructura inter-relacionada o en una visión del mundo, que se aporta como conjunto a los nuevos problemas (16).

---

(15) BARTOLOME, M.; CEMBRANOS, C. *Estudios y experiencias en Educación en Valores*, I.E.P.S. Madrid, Narcea, 1981, p. 17.

(16) BLOOM, B., *Taxonomía de los objetivos educacionales*, p. 207.

Este planteamiento establece diversos pasos o etapas que pueden resumirse en las siguientes:

### Estructura del ámbito afectivo y proceso de valoración

#### 1. RECIBIR (Atender)

##### 1.1 Consciencia

##### 1.2 Disposición a recibir

##### 1.3 Atención controlada o selectiva

#### 2. RESPONDER

##### 2.1 Consentimiento en responder

##### 2.2 Disposición a responder

##### 2.3 Satisfacción al responder

#### 3. VALORACION

##### 3.1 Aceptación de un valor

##### 3.2 Preferencia por un valor

##### 3.3 Compromiso

#### 4. ORGANIZACION

##### 4.1 Conceptualización de un valor

##### 4.2 Organización de un sistema de valores

#### 5. CARACTERIZACION POR UN CONJUNTO DE VALORES

##### 5.1 Conjunto generalizado

##### 5.2 Caracterización

(Bloom, B., *Taxonomía de los objetivos educacionales*, p. 210).

La interpretación de Bloom, ubicando el proceso de valoración dentro de la estructura del ámbito afectivo, nos indica la importancia de la secuencia y graduación del proceso mismo. Vale la pena destacar de los cinco pasos o niveles que él señala dentro del ámbito afectivo, los tres últimos:

Tercer paso. Valoración en sus tres niveles supone en el sujeto una internalización cada vez mayor, reflejada en la conducta que se va afirmando con la aceptación del valor.

Esta progresiva internalización de valores exigirá al sujeto el paso de la Organización (paso N° 4) donde se llega a la estructuración de los valores dentro de una jerarquización o sistema de valores.

En el último paso: Caracterización por un conjunto de valores, los procesos de internalización y de organización llevan a que el sujeto alcance la suficiente consistencia para poseer un conjunto, una estructura de valores permanente, es decir, una jerarquización dinámica de los valores, no rígida pero sí consistente en relación con su visión del mundo.

Esta interpretación de Bloom viene dada desde una interpretación conductual del aprendizaje, donde se da gran importancia a la secuencia del proceso. Puede ser útil considerar esta explicación con la que proponen otros autores, tales como Louis Raths, desde el modelo de Clarificación de Valores (17) y el estudio posterior, de síntesis elaborado por Carmen Cembranos.

Sin pretender entrar en un estudio exhaustivo del proceso de valoración sí es conveniente señalar qué elementos entran en juego en el proceso para entender mejor las implicancias que tiene dentro del proceso educativo total.

Raths en su modelo de educación de valores le da una importancia central al proceso de valoración en el que establece tres grandes fases: Elección, Estimación y Actuación. Consideremos el esquema que presenta este autor:

#### Proceso de Valoración

- I. Elección de los propios principios y comportamientos
  1. Elección entre alternativas
  2. Elección después de considerar y aceptar las consecuencias
  3. Elección hecha con libertad
- II. Estimación de los propios principios de comportamientos
  4. Aprecio de la opción
  5. Afirmación en público cuando hay oportunidad de hacerlo
- III. Actuación de acuerdo con los propios principios
  6. Actuación concreta en relación con la opción
  7. Actuación de acuerdo con patrones consistentes de conducta.

---

(17) RATHS L., Harmin, *El Sentido de los Valores y la enseñanza*, México, Uteha, 1967, p. 12.

Para Raths, este proceso será progresivo, personal y permanente. El punto de partida está en la capacidad y la oportunidad que tenga el sujeto de poder elegir y que su decisión sea consciente y personal, hasta constituirse en parte consistente de su yo en la interacción con el mundo que le rodea. Asimismo, es significativo el uso del raciocinio y de la emotividad para llegar a esta consciencia del propio proceso valorativo.

Otros estudios posteriores como es el de Cembranos, han ampliado esta clasificación de los pasos del proceso de valoración en siete fases operativas que tienen coincidencia en algunos puntos con el planteamiento de Raths y más directamente con la taxonomía de Bloom.

Las siete fases operativas se explicitan en:

1. Captar (provocada por una experiencia concreta)
2. Preferir, que supone discernir y optar
3. Adherirse al valor elegido
4. Realizar a través de la conducta
5. Comprometerse de manera estable
6. Comunicar no los contenidos sino la vivencia personal
7. Organizar dentro de una jerarquía valorativa o de orden vital (18)

En el cuadro anexo (Fases y elementos en el Proceso de Valoración) se intenta establecer una correlación de las fases y elementos que presenta cada autor. Analizando la relación entre ambos podemos detectar algunos aspectos muy significativos desde el punto de vista educativo.

En la primera fase: Captar, que señala Cembranos, la captación del valor se da en la persona a partir de sus propias capacidades. Esto implica ciertos factores condicionantes como son el momento de desarrollo del sujeto y sus condiciones bio-psico-sociales; su nivel de experiencias y el contexto socio-cultural en el que vive la persona. A esto hay que unir el concepto que tiene el sujeto acerca de un valor o valores, y que favorecerá la misma captación del valor.

---

(18) BARTOLOME, M.: CEMBRANOS. C. *Estudios y experiencias en Educación en Valores.*, pp. 25-26.

## FASES Y ELEMENTOS EN EL PROCESO DE VALORACION

(Relación entre dos estudios)

### ELEMENTOS BASICOS DEL PROCESO DE VALORACION

(Según C. Cembranes)

#### 1.- CAPTAR

- desde unas condiciones personales

#### 2.- PREFERIR

- Discernir
- Optar

#### 3.- ADHERIRSE AL VALOR

#### 4.- REALIZAR A TRAVES DE CONDUCTAS (valores operativos)

#### 5.- COMPROMETERSE

- De manera estable, no ocasional

#### 6.- COMUNICAR

#### 7.- ORGANIZAR

- Jerarquización de valores

### FASES DEL PROCESO DE VALORACION

(Según L. Raths)

#### 1.- ELECCION DE LOS PROPIOS PRINCIPIOS Y COMPORTAMIENTOS

- Elegir entre alternativas
- Elegir después de considerar y aceptar consecuencias
- Elegir en libertad.

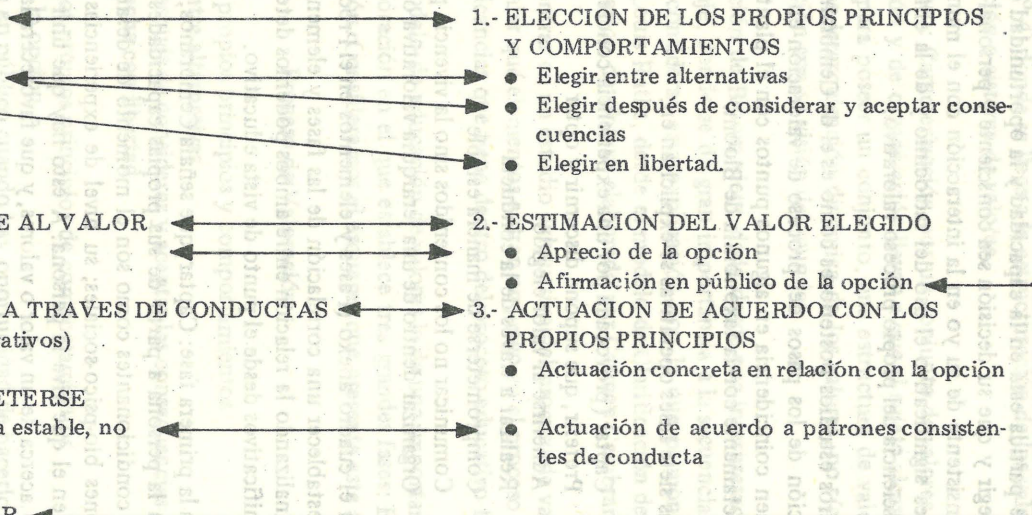
#### 2.- ESTIMACION DEL VALOR ELEGIDO

- Aprecio de la opción
- Afirmación en público de la opción

#### 3.- ACTUACION DE ACUERDO CON LOS PROPIOS PRINCIPIOS

- Actuación concreta en relación con la opción
- Actuación de acuerdo a patrones consistentes de conducta

"tener claridad de valores"



En la segunda fase, preferir, es donde Raths ubica el primer paso del proceso de valoración, es decir, la elección del valor. Cembranos distingue dos momentos: Discernir o sea clarificarse sobre qué valores están en juego y optar: lo que implica el juicio de valor. Raths añade una condición muy importante: hacer la elección en libertad y dentro de alternativas. En esta elección entra el juicio de valor (lo que es razonable, no racional) en el que intervienen los procesos afectivo y cognitivo del sujeto, además de la influencia del ambiente socio-cultural en el que vive. Optar supone también asumir un sentido de obligatoriedad hacia lo que se elige.

La tercera fase: Adherirse al valor elegido, viene a ser lo que considera Raths, como estimación del valor. Adhesión significa aprecio de la opción. Si no se ama lo que se elige, no llegaría a darse la internalización de lo elegido y quedaría a un nivel de aceptación forzada.

En la cuarta fase: Realizar, se llega a los valores operativos, es decir, "la actuación de acuerdo a los propios principios" que Raths establece en dos pasos; el primero: actuación concreta en relación con la opción elegida corresponde a este momento. El segundo paso de esta etapa, pasaría a la fase siguiente: Comprometerse de una manera más estable no ocasional. Lo que supone obviamente unas conductas consistentes y consecuentes con los valores elegidos. Es decir, los valores internalizados se expresan en patrones de conducta permanentes.

En el estudio de Cembranos se señalan dos fases más, que en cierta medida vienen a completar la fase del compromiso, son la sexta y séptima fase: Comunicar y Organizar. Ambos elementos resultan altamente significativos cuando se considera el proceso de valoración dentro de un proceso educativo concreto. Comunicar en valores es algo permanente, pues no es tanto comunicación de contenidos sino de un yo que vivencia. En cierta medida, este comunicar valores en el enfoque de Raths se hace más evidente en el 5to. paso: afirmación en público cuando hay oportunidad de hacerlo.

La fase séptima: organizar de acuerdo a una jerarquía de orden vital como señala Cembranos, coincide directamente con lo que llama Bloom Organización de un sistema de valores y Caracterización por un conjunto de Valores. Viene a ser el resultado interno del proceso, es decir, el sujeto posee una escala de valores consistente y permanente. Raths, en cambio, no incide directamente en este aspecto cuando estudia el proceso de valoración, sino que más bien considera como signo claro de un proceso de valoración consciente en el

sujeto el que éste exprese en sus conductas una "claridad de valores". Esta claridad de valores en el sujeto es la que le permite vivir coherentemente, con serenidad frente al pluralismo axiológico que normalmente se da en cualquier grupo humano y es lo que le permite afrontar las crisis y conflictos propios de la misma complejidad social.

### *Relación con el proceso educativo*

Esta reflexión comparando interpretaciones del Proceso de Valoración, quiere llegar a un objetivo dentro de la educación en valores: que el educador sea consciente desde el momento inicial de su tarea orientadora de la importancia que puede significar en el desarrollo integral del sujeto de la educación, el lugar que se le dé al proceso de valoración dentro del aprendizaje.

En este sentido, puede ser útil considerar algunos aspectos prácticos que señalo brevemente:

a. Considerar que el clima y ambiente psico-social de la clase facilite las condiciones más adecuadas para que el educando viva conscientemente su propio proceso de valoración.

b. Dar una atención especial al proceso de valoración del educando dentro del proceso de la enseñanza-aprendizaje desde el punto de vista de los objetivos, contenidos y metodología.

c. Tener en cuenta que lo metodológico (estrategias de aprendizaje) faciliten al educando la experiencia consciente de las fases o pasos propios del proceso de valoración.

d. Cuidar las condiciones en que se da la comunicación y el diálogo profesor-alumno, teniendo en cuenta que favorece sustancialmente los pasos del proceso de valoración y los refuerza facilitando la "clarificación de valores" en los sujetos con el contraste de los puntos de vista y opciones de los compañeros.

Estos aspectos que no son los únicos, tienen de trasfondo una condición que puede ser un pre-requisito para el profesor-orientador en valores y es cómo vive él su propio proceso de valoración. En qué medida tiene clarificado su propio sistema de valores, en qué forma su propia opción personal tiene

incidencia en la tarea de favorecer todo lo que suponga facilitar en los educandos la vivencia del proceso de valoración personal.

Esta reflexión queda apuntada solamente como un interrogante más entre tantas otras cuestiones como suscita este tema.

### *El proceso de valoración en el niño*

Las consecuencias de ver el proceso de valoración dentro del contexto educativo exige considerarlo en relación con el desarrollo evolutivo que vive el educando a lo largo de las etapas de la educación escolar.

No compete a este trabajo presentar una visión completa del proceso de valoración en cada etapa del desarrollo del niño y del adolescente (19). Sin embargo, conviene recordar aquellos aspectos en lo evolutivo que pueden tomar más incidencia tanto en el proceso de valoración y más directamente cuando hablamos de una educación en valores solidarios, una educación para la solidaridad, si consideramos ésta como un conjunto de valores.

En un intento de síntesis, se destacan los aspectos peculiares de cada etapa en relación con el proceso de valoración.

#### *Primera etapa: Infancia (de 0 a 6 años)*

Los elementos más significativos del proceso de valoración en esta etapa se dan principalmente en los aspectos correspondientes de captación, realización y comunicación.

Carl Rogers, hablando del proceso de valoración en el niño, señala como significativa la *dimensión organísmica* que posee el niño desde que nace. Afirma que "El ser humano tiene, desde el principio una clara concepción de los valores. Prefiere unas cosas y rechaza otras. Analizando su conducta podemos inferir que prefiere las experiencias que mantienen, enriquecen o realizan su organismo" (20).

---

(19) Un estudio muy completo sobre este punto es el compendio que presenta Cembranos y otros en "Estudios y experiencias sobre educación en valores" Madrid, I.E.P.S., 1981.

(20) ROGERS C., *Libertad y creatividad en Educación*, Madrid, Paidós, 1980, p. 180.

Junto a esto se da un proceso de valoración flexible, cambiante y no un sistema fijo. Además, en el niño más pequeño la fuente o el lugar de elección está dentro de sí mismo, así, dice Rogers "El es el centro del proceso de valoración, sus propios sentidos orientan sus elecciones. En esta etapa no está influido por sus padres, por lo que dice la Iglesia o por la opinión del último "experto" en la materia o por la publicidad" (21).

Esto, a medida que el niño crece, irá cambiando. Existe una gran diferencia entre el proceso de captación del recién nacido con los niños de 5 a 7 años de edad. El sujeto irá pasando de la captación instintiva a la captación por referencia del grupo en el que vive. En sus primeros años, la familia y muy pronto la escuela con sus fuentes de referencia valorativa. Como afirma un especialista, R. Brown, las reacciones de los padres frente a las conductas de sus hijos están en relación con su propia escala de valoración que se convertirá en parámetro para regular la conducta de los niños.

Cabe preguntarse también en el caso del profesor, si esta reacción puede ser similar y en qué medida no se convierte en un punto generador de confusión valorativa para los alumnos, cuando el profesor presenta valores abiertamente contrarios a los de la familia.

Así, al ir creciendo el niño, la preferencia o elección regulada por la influencia del adulto irá cambiando pues, como señala Bloom, el sujeto va desarrollando en sí mismo el principio de internalización por medio de las experiencias y relaciones que vive en el mundo más amplio de sus compañeros en la escuela. Es decir, surgirá una relación estrecha entre el proceso de valoración y el proceso de socialización.

Los aspectos de realización y expresión dentro del proceso de valoración a esta edad están caracterizados por la imitación de modelos y por la fuerte motivación hacia el descubrimiento. La expresión de una internalización de valores se manifestará sobre todo, desde la espontaneidad y la fantasía propia de estos primeros años de vida. El inicio de la etapa de las operaciones concretas, que señala Piaget, marcará la maduración del niño hacia el inicio del juicio crítico. (22)

---

(21) ROGERS C., *Op. cit.*, p. 181.

(22) Piaget *op. cit.*

## *Segunda etapa: Niñez (de 7 a 12 años)*

Podemos relacionar el proceso de valoración en esta etapa, con aquellos aspectos que tipifican en conjunto el desarrollo de estos años en el niño: lo intelectual y lo social, matizado por la reflexión y la voluntad, a diferencia de la impulsividad propia de la etapa anterior. De allí que los factores más significativos del proceso de valoración se manifiesten en los sujetos de esta edad, en relación con la *elección* o la preferencia, el *realizar* y la *comunicación* o expresión de los valores elegidos.

Conviene destacar la influencia que puede tener el contexto social que rodea al niño, sobre todo la dimensión socializadora que ofrece el centro educativo como ámbito para el aprendizaje cognoscitivo, normativo, afectivo y axiológico. Este contexto no podemos reducirlo a la escuela, cada vez es más amplio el ámbito social del niño. En esto, la influencia de los medios de comunicación es clave, pues introducen al educando en un mundo cada vez más complejo, lleno de valores contradictorios o en crisis.

Como afirmara Raths, deberíamos incluir entre las causas generadoras de los problemas serios en el aprendizaje, a la confusión y desorientación de valores que sufren los educandos permanentemente.

Casi al finalizar esta etapa del desarrollo, el niño empieza a encontrar contradictorio o sin fundamento convincente muchas de las normas o modelos que está recibiendo en la familia o en la escuela. Un enfoque de Educación en Valores reducido a presentar modelos o a dictar normas y reglas de conducta se convierte en fuente de conflicto en los umbrales de la adolescencia. De allí que Raths, al presentar como alternativa a estos modelos el de la "Clarificación de Valores" insiste en el empleo del llamado "Diálogo Clarificador", que favorece todo lo que lleva al razonamiento personal en el sujeto, desde una toma de conciencia de cuales son sus valores y qué supone elegir.

Por estas mismas razones, será muy oportuno para el educador tener en cuenta en la orientación de los alumnos de esta edad, el relacionar permanentemente los factores típicos del proceso de socialización propios de esta etapa (cooperación, paso del yo al nosotros, crecimiento en la responsabilidad y capacidad relacional) con los factores ya señalados del proceso de valoración.

### *Tercera etapa: Adolescencia (de 12 a 17 años)*

A medida que avanza el sujeto en su proceso de desarrollo se hace más complejo diferenciar aquellos aspectos que tipifican su proceso de valoración. Hay un eje integrador: la identidad que marca el momento de desarrollo en general del adolescente. Erik Erikson la califica como el momento de la definición y confusión de la identidad (polaridad: identidad/confusión). Si consideramos las distintas fases del proceso de valoración en general contrastadas con las características propias de la adolescencia veremos que resulta mucho más difícil delimitar cómo se da en este espacio del desarrollo del sujeto. Recordemos algunas de estas características que generarán momentos de conflictos y que son vividas como problemas por los propios adolescentes: reestructuración del esquema corporal, dimensión relacional con sus padres, y con sus grupos de compañeros de ambos sexos; la diversificación de la capacidad intelectual en relación con sus propios y nuevos intereses y la adquisición de su propia identidad. En opinión de C. Cembranos, los cuatro primeros problemas hay que verlos como aspectos específicos del concepto que el adolescente tiene de sí mismo y en cambio el problema de la identidad será reflejo resultante de múltiples factores, funcionando como "fuente integradora y orientadora del desarrollo de la personalidad" (23).

Pasando a considerar los aspectos más significativos del proceso de valoración en el adolescente en relación con los procesos de cambio que vive en esta etapa, podemos subrayar como tales, por su incidencia, los siguientes:

La *elección* en relación directa con los juicios de valor, en esta etapa presenta como dice Jersild, no sólo una simple confrontación de alternativas, de ventajas y desventajas frente a la elección de diferentes valores y antivalores, sino más bien tiene el significado más profundo, de estarse "eligiendo a sí mismo" tomando decisiones acerca de lo que es; de quién es, y que puede llegar a ser" (24). Aquí juegan un papel primordial los modelos e ideales que se le van presentando en la dinámica de su existencia, los conflictos generacionales, y la cada vez más marcada influencia de los medios de comunicación.

La *opción y compromiso con el valor* conviene verlos como fases unidas

---

(23) CEMBRANOS, *Op. cit.*, p. 67.

(24) JERSILD, A., *Psicología de la adolescencia*, p. 193.

y en relación con la concepción moral típica de esta edad, caracterizada muchas veces por las posiciones extremas. El adolescente vive mucho el sentido de una autenticidad (base de su búsqueda de identidad) también en lo moral y, al entrar en conflicto con su entorno, la reacción muchas veces le lleva a sentirse dentro de unos criterios rígidos, intransigentes frente a los parámetros morales de los demás. La relación con los otros estará marcando su propio proceso de valoración, así como señala Rogers, en el intento de ganar o mantener el amor, la aprobación, o la estima, el individuo renuncia a ser el foco de la evaluación, como ocurría en su infancia, y lo transfiere a otros. Aprende a desconfiar de su propia experiencia como orientadora de su conducta. Irá aprendiendo de los demás una larga lista de valores que adoptará como propios, aún cuando puedan discrepar con sus vivencias.

Al mismo tiempo —Kohlberg lo recoge en sus niveles del desarrollo moral (25)— el adolescente entiende los valores más allá de la meta personal, los acoge como principios universales (Nivel Post-convencional) válidos para aplicarlos en su propia identificación personal y como marco de una jerarquización personal de valores. Conviene resaltar, por su significatividad dentro de la educación, el hecho que esta fase del proceso de valoración, el adolescente la vive fundamentalmente en contraste y dentro del grupo cercano de compañeros y amigos.

Tanto la opción como el compromiso, se realiza “en relación con” de allí que el profesor, en su propuesta de educación en valores, tiene que estar atento a lo que el grupo de aula ofrece de ambiente, de presiones, de estímulos, hacia lo que puede ser la iniciación a la responsabilidad y el compromiso individual y grupal.

Aunque el eje del proceso de valoración en el adolescente puede ubicarse en el aspecto que acabamos de señalar, opción y compromiso, es evidente que está marcado por otro elemento clave: la *manifestación* y la *comunicación*. El contraste de experiencias propias, de sentimientos y vivencias en la relación con sus compañeros. Sobre este aspecto conviene tener en cuenta el papel educativo que puede generar dentro de una metodología, el “diálogo clarificador de valores” como espacio para que el educando exprese en profundidad y en contraste con otras posturas y valores, su propia jerarquización axiológica.

---

(25) KOHLBERG, *Op. cit.*, P. 348 y ss.

### *El proceso de valoración en el adulto*

Vale la pena considerar dentro de una visión breve pero panorámica del proceso de valoración relacionado con las diferentes etapas de vida del educando, cómo se da este proceso en el sujeto adulto. La educación no termina en el último grado de secundaria, ni el proceso de valoración tampoco. El educador no puede perder de vista esto. No es lo mismo hablar de proceso de valoración en el adulto que ver sus manifestaciones en una persona madura.

El planteamiento que trabaja Carl Rogers sobre este aspecto, puede iluminar la tarea orientadora de los años anteriores, pues siempre conviene tener en cuenta hacia qué metas estamos orientando a nuestros alumnos.

Conviene considerar lo que Rogers señala como características comunes de la valoración en el adulto:

- los valores del adulto provienen de los asumidos de otras personas.
- los criterios de valoración son externos al individuo en la mayoría de campos, y muchas veces basados en el grado de aprobación y aceptación que pueda obtener de los demás. Muchas veces en la práctica estas preferencias no tienen mucha relación con el propio proceso de vivencias llegándose a la discrepancia entre experiencias y valores. Esto genera muchas veces un sistema de valores rígido, pre-establecido, estático y sin posible confrontación para resolver las contradicciones.

Un ejemplo que presenta Rogers, resulta muy válido para cualquier grupo social: un sujeto ha internalizado que el valor del dinero es el bien sumo y de sus creencias religiosas ha tomado como valor, el amor al prójimo, sin embargo, no tiene modo de saber cuál de estos dos valores es más valioso para él, más aún en la práctica, vivirá en base a valores que se contradicen permanentemente (26).

El docente puede preguntarse en qué medida la orientación recibida en la escuela primaria y secundaria preparó en el sujeto este tipo de contradicciones. Para Rogers, el adulto al desplazar el foco de la evaluación de sus valores

---

(26) ROGERS, C., *Ibidem*, p. 184.

a otros, ha perdido contacto con su propio proceso de valoración, lo que le hace sentirse profundamente inseguro y constantemente amenazado en su sistema de valores. Lo que en otras palabras, Raths sintetiza como la persona con confusión de valores. Es válido transcribir la afirmación que hace Rogers como síntesis: "Esta discrepancia fundamental entre los conceptos del individuo y sus experiencias reales, entre la estructura intelectual de sus valores y el proceso de valoración propio que permanece desconocido dentro de sí, forman parte de la alienación fundamental del hombre moderno respecto a sí mismo" (27)

### *El proceso de valoración en la persona madura*

Como respuesta a esta confusión de valores que puede vivir el hombre adulto, es el mismo Rogers quien presenta cómo puede darse una valoración en los sujetos que han madurado en su integración y autorrealización como personas. Las características más significativas de esta forma de valorar madura, integrada, están centradas en el tipo de proceso que vive y que presenta una profunda fluidez, flexibilidad y un alto grado de diferenciación. Basado asimismo, en el momento y grado particular de la situación vivenciada, es decir, hay una consciencia del proceso mismo, de la vivencia como enriquecedora y gratificante. Los valores se presentan en continuo cambio, no son rígidos y monolíticos, pero esa variabilidad no significa inestabilidad o confusión, sino la flexibilidad que facilita el progreso en su propia autorrealización.

En varios aspectos, en enfoque de la persona madura vuelve a ser similar al del niño y es que el foco de la evaluación se vuelve a centrar en la propia persona. La experiencia, que en el niño no resultaba significativa, en el adulto maduro le proporciona una re-alimentación de sus valores, contrastados a la vez con la información procedente de otras fuentes ajenas a su experiencia. Evidentemente, el proceso de valoración en la persona madura adquiere mayor amplitud que en el niño, no sólo en lo experiencial sino también en lo temporal (visión del pasado y del futuro).

Por último, conviene resaltar un criterio básico que funciona en este proceso de valoración madura, y es el grado en que una experiencia enriquece el yo del sujeto y lo hace más completo y maduro, incluyendo aquí su dimen-

---

(27) ROGERS, C., *Ibíd.*, p. 185.

sión social, puesto que las relaciones con los otros, vividas como comunicación profunda y colaboración mutua, se concientian como realizadoras del propio yo.

Madurez no significa simplificación, Rogers termina esta descripción de la valoración en la persona madura, afirmando que no es algo fácil, ni simple, sino complejo, con dimensiones de conflictividad, pero la apertura con que el sujeto puede vivir este conflicto le facilita re-orientar el rumbo hacia su mejor autorrealización.

#### 4. VALORES SIGNIFICATIVOS PARA LA SOLIDARIDAD

Considerando lo ya señalado del proceso de valoración en cada etapa del desarrollo humano, podría establecerse una relación aproximativa entre los valores propios de cada etapa y su conexión con los niveles de solidaridad (Ver cuadro: Aproximación a la relación entre lo valorativo y los niveles de solidaridad, p. 325).

En la primera infancia, los valores operativos que el niño va adquiriendo no son valores conceptualizados, va pasando de un subjetivismo a la objetivación de su yo. Este enfoque egocéntrico no permite aún el desarrollo de valores propios de unos niveles de solidaridad, pero preparan el camino a medida que el sujeto va descubriendo la afirmación de su propio yo. En este sentido es prematuro pensar que a esta edad de 0 a 6 años, ya puede diferenciarse un primer nivel de lo que consideraríamos como la base de una actitud solidaria. La orientación hacia la solidaridad estaría a un nivel de iniciación del descubrimiento del otro, como diferente y parecido a la vez, y al sentido de la justicia dentro de la etapa preo-convencional que señala Kohlberg en su teoría del desarrollo moral. Esta etapa en un primer momento está regida por la orientación al premio y al castigo y al sentido de la obediencia.

Posteriormente, la etapa de la niñez es el momento más propicio para desarrollar valores como la amistad, cooperación, respeto mutuo, justicia. La conciencia del propio yo dentro del proceso de socialización va relacionándose con el sentido nosístico, es el descubrimiento del yo hacia el tú para construir el nosotros. Aquí podría ubicarse más directamente una relación de formación en valores relacionados con los dos primeros niveles de solidaridad:

# APROXIMACION A LA RELACION ENTRE LO VALORATIVO Y LOS NIVELES DE SOLIDARIDAD

## VALORES PROPIOS DE CADA ETAPA

## NIVELES DE SOLIDARIDAD

PRIMERA ETAPA: De 0 a 6 años:

“Los valores operativos que se adquieren a esta edad no son concebidos ni conceptualizados”. Aparece el respeto a las figuras de autoridad, y el niño introyecta el juicio valorativo del otro como si fuera propio. Valor de la justicia immanente. Hay un enfoque egocéntrico que no permite todavía la solidaridad.

(No hay correspondencia)

SEGUNDA ETAPA: De 7 a 12 años:

Aparece más definida:  
Valores: Conciencia del propio yo  
Amistad  
Cooperación  
Espíritu de equipo  
Justicia  
Respeto mutuo

### I.- AFIRMACION DEL YO PERSONAL

- Autoestima
- Identidad

### II.- TOMA DE CONCIENCIA DE LA EXISTENCIA DEL OTRO

- Conocer la realidad del otro.
- Ponerse en la perspectiva del otro.

TERCERA ETAPA: De 12 a 17 años:

Valores más definidos: Identidad personal  
Autorrealización  
Sociabilidad  
Cooperación  
Justicia  
Libertad  
Valor de lo personal y de lo social (grupo)

### III.- PARTICIPACION EFECTIVA CON EL OTRO

- Sentirse co-responsable con el otro.
- Compartir la experiencia del otro y con el otro.

### IV.- COMPROMISO PARA LA TRANSFORMACION Y EL CAMBIO

- Dimensión comunitaria.

1. La afirmación del yo-persona (auto-estima, identidad)
2. Toma de conciencia de la existencia de otro.
  - . Conocer, descubrir la realidad del otro.
  - . Ponerse en la perspectiva del otro.

Al iniciarse la etapa de la adolescencia aparecen junto al factor integrador de la identidad personal, la tendencia clara hacia la autorrealización y la afirmación de la autonomía. El valor de la justicia adquiere en este momento matices y variaciones muy aprovechables para una educación hacia la solidaridad. Tiene relación clara con la dimensión de pertenencia a un grupo social, en su referencia más cercana: el grupo de la clase, la pandilla, los amigos, y va unido a la lealtad, la responsabilidad colectiva y la exigencia a la vez de libertad.

El valor de lo personal y de lo grupal aparece diferenciándose y creando a la vez serios conflictos dentro de la misma crisis de identidad, como señala Erikson.

Podría afirmarse que esto sería el mejor momento para orientar hacia los niveles más maduros de la solidaridad:

3. Participación efectiva con el otro
  - . Sentirse co-responsable con las otras personas.
  - . Compartir las experiencias con los otros.
4. Compromiso para la transformación y el cambio
  - . Dimensión comunitaria.

En el cuadro adjunto (p. 325) se ha intentado establecer una aproximación a esta relación entre el proceso de valoración y los niveles de solidaridad.

Es evidente que no termina esta formación en valores solidarios con la educación escolar básica, recordemos los valores que apunta Rogers en la persona madura y tendremos que concluir que si bien es cierto en las primeras etapas de la vida es cuando se establecen los fundamentos axiológicos, sin embargo, es el hombre adulto el que tiene más necesidad de revisar su propio proceso de valoración en contraste con las situaciones de experiencia en las que tiene que tomar decisiones transcendentales.

La dimensión comunitaria que viene a ser un nivel profundo de solidaridad, exige que el sujeto sea persona con todos sus elementos: afectivo, intelectual, social, moral y trascendente. Que sepa vivir en una actitud de apertura, y autonomía, como diría en otras palabras, Carl Rogers. "He llegado a la conclusión de que cuando los individuos están en camino de la madurez psicológica, surge una nueva clase de valores universales. Esta base de valoración parece contribuir al enriquecimiento del individuo y de su prójimo y favorece un proceso de evolución positiva" (28).

Todo esto nos lleva a preguntarnos cuáles pueden ser las características de una educación en valores para la solidaridad hoy. La generación de adultos del siglo XXI ya han iniciado su etapa escolar en las escuelas de nuestro continente. Los valores no se dan a nivel sólo individual, son una manifestación clara de los valores y contravalores que predominan en nuestra realidad latinoamericana, una realidad conformada mayoritariamente por jóvenes. Puede ser interesante tomar en cuenta lo que en el pasado Congreso Latinoamericano de la CIEC (29) se señalaban como "valores-fuerza" dentro de esta perspectiva de una educación para el año 2,000.

En sus conclusiones finales, inciden en la necesidad de articular el rescate y acentuación de unos "valores-fuerza" generadores de otros valores en tres dimensiones: personal, social y trascendente.

En la primera dimensión personal se señala: dignidad, libertad y amor. En la segunda dimensión social: comunitariedad y justicia. Y en la tercera dimensión de la Fe y la Transcendencia: apertura a Dios y eclesialidad.

Proyectando estos valores-fuerza en el contexto educativo surge un listado muy sugerente hacia lo que se ha venido proponiendo respecto al sentido de la solidaridad y la educación de valores. Se señala en el campo de lo netamente pedagógico incentivar la criticidad y creatividad: desde la reflexión, el respeto al pluralismo, capacidad de autocrítica, iniciativa, rectitud de conciencia ética... Sentido de compromiso que lleve a dar un sentido de trabajo, corresponsabilidad, sentido del riesgo, apertura al cambio, lealtad y sentido cívico.

---

(28) ROGERS, C., *Ibidem*, p. 192.

(29) Documento final del XIV Congreso Interamericano de Educación Católica, Caracas, 1983.

En cuanto a la dimensión social, vista desde la tarea educativa estaría el promover el sentido comunitario, capacidad de escucha, diálogo entre las diversas instancias, capacidad de participación, fraternidad, disponibilidad para el servicio, fomento de la alegría, defensa de la identidad nacional, apertura lo internacional.

Y, por último, en la dimensión trascendente supondría la captación del ser sobre el tener, apertura del hombre y de la historia a la dimensión trascendente y sentido de finalidad, toma profunda de consciencia de la propia identidad y misión ante Dios (30).

Evidentemente, el abanico de consecuencias se abre casi hasta el infinito. No es posible acometer semejante tarea de una educación de valores sin antes acotar el campo. Tratando de llegar a concreciones prácticas en la última parte de esta reflexión, se intenta proyectar la propuesta de educar para la solidaridad en la situación específica del aula.

### *EDUCAR PARA LA SOLIDARIDAD DESDE EL AULA*

#### *Sugerencias en la línea de lo metodológico*

La solidaridad vista como conjunto de valores proyectada al ámbito de la educación nos lleva a tomar mayor conciencia de la situación anti-solidaria que viven nuestros alumnos. El ambiente escolar que surge dentro del sistema educativo vigente se convierte en muchos casos en la expresión opuesta de esa solidaridad. Así es fácil detectar que dentro de la educación formal se insiste en fomentar la rivalidad y la competitividad permanente entre los educandos. El valor del éxito y del mejor logro está basado en el que tiene mejor nota, en el que sabe más por encima de los otros y donde los demás compañeros se convierten en amenaza permanente para el que obtuvo el "primer puesto". La realización y el logro personal se subordinan a la demostración que uno es más inteligente o más fuerte que el otro, éste se convierte en el "enemigo" con el que se miden las fuerzas y el dominio de los conocimientos.

Esta situación, que enumerada así, puede sonar a exagerada, se ve reforzada por el sistema de evaluación y calificación imperante. El criterio de valoración

---

0) C.I.E.C., *Op. cit.*, p. 62.

ción utilizado conduce necesariamente a la marginación de los que tienen menos conocimientos, o menos capacidades y recursos, y a la preferencia por "los mejores", los más capaces.

Esta comparación permanente, en base a calificaciones discriminatorias, genera sentimientos de impotencia en los más débiles, en los que jamás van a destacar, dentro de un ambiente en el que hay que luchar ya no para sobresalir, sino para sobrevivir.

La lucha competitiva dentro de un ambiente escolar de alumnos de nivel social medio, puede ser en ocasiones estímulo para un mayor esfuerzo en el aprendizaje, pues en principio todos los alumnos cuentan con un mínimo adecuado de recursos para competir. Pero en cambio en el caso de las grandes mayorías de alumnos sin recursos económicos y culturales, esta competencia acentúa la tragedia de pobreza y marginación en la que están viviendo. ¿Cómo competir en clase cuando se llega con el estómago vacío, cada mañana?

Más que analizar la situación, habrá de atenderse sobre todo a las consecuencias que se van generando en los alumnos de educación primaria y secundaria, pues lo que se incentivó en ese nivel educativo, se agudiza a la hora de competir en los exámenes de ingreso de las universidades entre tantos miles de postulantes en busca de las vacantes tan limitadas.

En ese momento ya no se trata de triunfar porque uno sabe, muchos que están bien preparados, no podrán ingresar a la universidad, sencillamente porque no hay sitio para ellos. Y la cadena seguirá en el futuro mundo del trabajo donde gana el puesto y se coloca, con mucha frecuencia, el "más vivo". Nos preguntamos ¿cómo hablar de solidaridad con el otro, de cooperación mutua en un mundo así?

Recordemos que la solidaridad es el horizonte utópico del hombre como ser-en-relación. Un sujeto relacionado con el otro exige un ser identificado consigo mismo y con su realidad cultural. Necesita ahondar en sus propias raíces como individuo, y como parte de un pueblo, reconociéndose constructor de ese futuro común... para ello deberá de vivir sintiéndose parte integrante del mismo. ¿Cómo lograr esto cuando el valor más acentuado en nuestro ambiente es el individualismo, en el que la otra persona es el rival, la amenaza permanente para el logro y el éxito de uno?

Constatamos que esto ocurre en individuos que viven dentro de un mundo en cambio permanente, cambio generado por la misma, crisis en la que vive nuestra sociedad. La vida diaria es un reto a la sobrevivencia, donde el sujeto tiene que improvisar respuestas y soluciones que muchas veces no ha internalizado, que no responden a sus propios valores, ni a convicciones profundas. Esto que lo vemos generalizado en los adultos, se va preparando a lo largo del proceso de la infancia y la adolescencia.

Louis Raths en su estudio sobre el proceso de valoración presenta una tipología de 8 caracteres típicos de una persona con confusión en sus valores (31). Así habla del sujeto "rebelde sin causa", el actor, el eterno indeciso, etc. En todos ellos hay algo en común: no tienen definidos cuáles son sus valores.

El educador, en muchos momentos, puede estar generando estas actitudes en sus alumnos, por los métodos que emplea en clase y por el tipo de valores que inculca con su ejemplo y sus palabras. La escuela se convierte en un espejo fiel del mundo, de la sociedad que la sostiene. Una sociedad en que la competencia y el valor supremo es el tener sobre el ser, el poseer más que el dar. Una educación para este tipo de sociedad, es una educación que da por supuesto que la realización del ser humano no se logra sino siendo superior a otro por el dinero, el poder, la inteligencia, el ganar siempre, porque eso es tener la razón, el éxito por encima de los demás.

Es evidente que el docente tendrá que revisar toda esta situación y sus implicancias en lo técnico-pedagógico, si quiere orientar el proceso de aprendizaje de sus alumnos, dentro de una educación para la transformación social, la solidaridad y el cambio de las estructuras injustas.

Puede ser válido, el citar las propuestas educativas que presenta P. Ferrero, al plantear la educación en valores desde la coordenada de la libertad. "Importa suscitar en los educandos la capacidad de 'lectura' de la realidad en clave crítica; promover actitudes de discernimiento ante lo esencial y lo accidental, ante el valor y su arropamiento circunstancial; provocar un decidido empeño por la búsqueda de lo valioso en cualquier circunstancia; ayudar a superar los propios 'límites' personales a través de una liberación permanente

---

(31) RATHS, L. y Harmin M. *El sentido de los valores y la enseñanza*.

que descubra con progresiva limpieza el camino del encuentro con la realidad valorable. Dura ascesis que desemboca en una pedagogía de la liberación sólo posible a través de una superación permanente” (32).

Considerando los aspectos señalados, podrían adelantarse algunas sugerencias pedagógicas que buscan responder en la práctica a las interrogantes previas, ubicándolas en el contexto específico del aula. El intento de enumerarlas no significa que son las únicas, sino aquellas que en principio resultan más apropiadas para las dos coordenadas o ejes que aquí se vienen señalando: solidaridad-educación en valores.

Así pueden proponerse los siguientes aspectos:

1. Un *ambiente* educativo dentro del aula que ofrezca las condiciones para que todos los alumnos puedan desarrollarse integralmente, en lo intelectual, lo afectivo, lo social.
2. Un *clima de diálogo y relaciones* donde se respeten los intereses, valores y las ideas de cada educando.
3. El uso de una *metodología participatoria* donde la comunicación, la cooperación mutua y el trabajo en equipo predominan sobre el hacer individualista.
4. El desarrollo de una *conciencia crítica*, en permanente contraste con el mundo fuera del aula, dentro de una inter-acción creativa y recreadora individual y colectivamente. Tomar conciencia de que la historia no es sólo el pasado, “nosotros también hacemos la historia”; la hacemos en el cada día y cada uno, todos juntos la construimos.
5. El desarrollo de un *compromiso* personal y grupal, como respuesta a los desafíos del mundo circundante.
6. La construcción por todos de la *dimensión comunitaria*, como expresión de una solidaridad responsable y transformadora.

Obviamente, el que todas estas propuestas se centren en el contexto de la escuela y de la clase más directamente, no está excluyendo en ningún mo-

---

(32) FERREIROS P., *Op. cit.*, p. 210.

mento las otras dimensiones educativas como son la familia, el grupo socio-cultural, el ámbito más amplio de la realidad nacional. El aula no puede ser unhetto cerrado, sino una plataforma de interacción permanente con el mundo en el que está ubicada, sólo así es posible hablar de una educación en valores sociales.

Una educación para la solidaridad debe poner énfasis en los valores socio-políticos. Sin educación política (formación en la dimensión de lo político) no puede hablarse de solidaridad. Se entiende que la educación política es concientización partidaria, puesto que muchas veces un adoctrinamiento, o una opción partidaria llevada a ultranza, disocia a las personas, las enfrenta más que las une.

Esta formación socio-política no puede quedar limitada a un momento a una asignatura, sino que debe proyectarse en todas las etapas del desarrollo del educando, desde una iniciación en los primeros grados, en aspectos básicos, como son el respeto al otro en su diversidad, la capacidad para la colaboración y el servicio mutuo, la participación desde su nivel y posibilidades y toma de decisiones. Todos estos aspectos permitirán el ir internalizando las motivaciones más profundas hacia un crecimiento en el compromiso solidario.

Todo esto, es obvio, exige un cambio profundo en el sistema educativo actual y en su metodología tradicional. Exige la búsqueda de modelos educativos y metodológicos, que respondan mejor al tipo de hombre que buscamos, proyecto educativo que se propone como alternativa.

Este aspecto de los modelos exigiría un estudio particular que no se incluye en esta reflexión, pero puede ser válido presentar en resumen una secuencia metodológica de trabajo que pueda facilitar el trabajo del profesor en orientación práctica de sus alumnos hacia la solidaridad.

F. Zegarra propone estos pasos metodológicos dentro del marco de una educación popular. Sin entrar en diferenciaciones de contexto, puede proponerse con sus variantes, el mismo diseño dentro del proceso de aprendizaje en la (33).

Un requisito previo es el trabajo en dimensión grupal, de equipos, que

---

3) ZEGARRA, F., *Op. cit.*

presupone un proceso de *internalización* en cada participante y la integración de todos los miembros del grupo en el proceso de orientación para la solidaridad.

Establecidas unas condiciones mínimas para el trabajo en grupo, se inicia la *primera etapa*:

*indagación* sobre las necesidades de la realidad, partiendo sobre todo de las más inmediatas y cercanas al grupo, sus intereses, sus problemas, sus aspiraciones.

Esto supone una reflexión grupal que incluye diversos *pasos*:

1) *Dialogar* con el grupo y desde el grupo para llegar a la *percepción* de sus necesidades, sus intereses, preocupaciones, que llevará al grupo a:

- ahondar en el *conocimiento de las causas y consecuencias* de esas necesidades.
- *relacionar* entre sí las diferentes necesidades y causas.

*Segunda etapa*:

Es el momento de análisis que supone:

2) discutir sobre las *alternativas de solución* a corto, mediano y largo plaz.

3) llegar a la toma de decisiones grupal.

*Tercera etapa*:

Llevará a la *organización solidaria*, que exige la creación de una adecuada plataforma de trabajo, orientada a la puesta en práctica de las alternativas de solución seleccionadas.

En esta tercera etapa, el grupo debe volver a pasar por una reflexión sobre las necesidades, más específicamente sobre las necesidades de organización. Reflexión que tendrá en cuenta, como apunta Zegarrá, al aplicar estas pautas metodológicas en una realidad socio-educativa concreta, en una doble

dimensión la de las acciones realizadas, y sus alcances y límites entre lo realizado y la misma realidad.

Después de todo lo dicho, queda una última pregunta, en dirección a una reflexión futura:

¿Cuál debe ser el *rol específico del profesor* en la formación de sus alumnos para la solidaridad?

Un primer aspecto es que el profesor debe ser solidario, él mismo, con sus alumnos. Recordemos aquí los pasos o niveles de solidaridad; conocer al otro, ponerse en su perspectiva, compartir su experiencia, sentirse co-responsable con él... Y en todo esto está de fondo, el aprecio hacia sus alumnos; si realmente no los valora, no los ama, ya habrá perdido la mitad de la oportunidad para poder orientarlos. Y al amor hay que unir la confianza mutua.

En segundo lugar, el educador debe estar preparado para el tema, no sólo porque domine la información, la metodología, las estrategias orientadoras, sino sobre todo porque está convencido y vive lo que está proponiendo en su acción educadora.

Un tercer aspecto, es ser coherente en la práctica diaria en aula, con los objetivos que se proponga en relación con la solidaridad. Esto supone ofrecer dentro del proceso de enseñanza aprendizaje, las alternativas válidas, las experiencias concretas que ayuden a los propios educandos a proyectar y vivir en la práctica lo que son ideas y valores internalizados.

Todo esto nos lleva a un tema de fondo: la propia persona del educador, su formación como tal. Si su rol, como ya se ha apuntado, supone ser solidario el mismo, para poder ser coherente con los objetivos que propone a sus alumnos, entonces la cuestión clave se centra en él mismo.

Si debe ser solidario para ayudar a crecer en solidaridad ¿cómo deberá internalizar y vivir él mismo los niveles que se proponen en la actitud solidaria?

Si el educador debe orientar el proceso de valoración de sus alumnos, ayudarles a que cada uno lo viva conscientemente, ¿no deberá él mismo clarificar sus propios valores, vivir en profundidad su propio proceso de valoración?

Tal vez, los especialistas insisten mucho en cómo el profesor debe de educar a sus alumnos y no tanto en cómo debe ser él como orientador. En el fondo, la pregunta está dirigida a los propios docentes ¿cuál es nuestra propia identidad como educadores, como personas? ¿En qué medida vivimos con madurez el proceso de valoración para poder ser a la vez agentes promotores de una educación para la solidaridad responsable?

Las cuestiones quedan abiertas a las respuestas que pueden ofrecer posteriores estudios sobre la formación y preparación del propio educador como agente promotor de solidaridad. Pero sobre todo queda como reto para que los mismos educadores se definan, para que profundicen en su propia identidad integral, viviendo ellos una dimensión personal solidaria, para ser a su vez gestores de un compromiso solidario que lleve al cambio profundo que todos buscamos.

1. ALVAREZ VITA I. "Declaración al Desarrollo". Tomado de El Comercio. abril 1986.
2. BOUVY, Jean: La educación en los valores para la sociedad del año 2000 en Educación No. 19, 1986.
3. BARTOLOME, M. Educación y Valores. I. E. P. S. Ed. Narcea, Madrid 1979.
4. C.I.E.C. Año 2000. Pedagogía de valores ético-sociales para nuestros pueblos. Bogotá 1983.
5. CEMBRANOS C. BARTOLOME M. Estudios y experiencias sobre Educación en valores. I. E. P. S. Narcea Ed., Madrid, 1981.
6. KOHLBERG. Desarrollo Moral. Aguilar, Madrid, 1961.
7. PASCUAL MARINA, A. Una reflexión a partir del proyecto educativo del XIV Congreso de la C.I.E.C. en Nueva América No. 20, 1983.

## BIBLIOGRAFIA

1. ALVAREZ VITA J. "Derecho al Desarrollo". Tomado de *El Comercio*, abril 1986.
2. BOUVY, Jean: La educación en los valores para la sociedad del año 2000 en *Encuentro* No. 19, 1986.
3. BARTOLOME, M. Educación y Valores. I E P S, Ed. Narcea, Madrid 1979.
4. C.I.E.C. Año 2000: Pedagogía de valores ético-sociales para nuestros pueblos. Bogotá 1983.
5. CEMBRANOS C., BARTOLOME M. Estudios y experiencias sobre Educación en valores. I E P S Narce Ed., Madrid, 1981.
6. KOHLBERG. Desarrollo Moral. Aguilar, Madrid, 1961.
7. PASCUAL MARINA, A. Una reflexión a partir del proyecto educativo del XIV Congreso de la C.I.E.C., en *Nuevamérica* No. 20, 1983.

8. PIAGET, Jean. Seis estudios de Psicología. Edit. Seix Barral, Barcelona, 1981.
9. RATHS, L., HARMIN. El sentido de los valores y la enseñanza. Uthea, México, 1967.
10. ROGERS, Carl. *Libertad y Creatividad en la Educación*. Ed. Paidós, Madrid, 1980.
11. ROGERS, Carl. *El proceso de convertirse en persona*. Ed. Paidós, Bs. Aires, 1974.
12. ZEGARRA, Felipe. La Solidaridad como respuesta, en *Nuevamérica* No. 19, 1983.

## LA PSICOMAGIA

La psicología es la ciencia que estudia el comportamiento del hombre. Entendiéndose este término en su más amplio sentido. Sus aplicaciones abarcan los principios y las etapas del desarrollo del ser humano. Analizar la agresión desde la perspectiva psicológica puede hacerse desde varios enfoques. Sin embargo siendo la agresión un fenómeno social la teoría del aprendizaje social proporciona una explicación que posibilita, además de un conocimiento del fenómeno, ciertos cursos de acción.

En nuestro medio, en los últimos tiempos, se han incrementado las manifestaciones de violencia llegando a expresiones extremas. Por tanto, es de vital importancia hacer un análisis de los factores que facilitan la generación de comportamientos agresivos.

En el marco de este proyecto, las psicólogas Mary Louise Clark y Mercedes Vallinaesil han realizado un estudio de campo de percepción de la violencia, cuyo informe se publicará próximamente. En el presente artículo, en su origen, dirigidos a maestros, se exponen los principios básicos de la teoría del aprendizaje social y el análisis de la agresión desde este punto de vista.



## CATÁLOGO

### LA INFLUENCIA DEL APRENDIZAJE SOCIAL EN EL COMPORTAMIENTO AGRESIVO

#### *LA PSICOLOGIA*

La psicología es la ciencia que estudia el comportamiento del hombre, entendiéndose este término en su más amplio sentido. Sus explicaciones abarcan los procesos y las etapas del desarrollo del ser humano. Analizar la agresión desde la perspectiva psicológica puede hacerse desde varios enfoques. Sin embargo siendo la agresión un fenómeno social la teoría del aprendizaje social proporciona una explicación que posibilita, además de un conocimiento del fenómeno, ciertos cursos de acción.

En nuestro medio, en los últimos tiempos, se han incrementado las manifestaciones de violencia llegando a expresiones extremas. Por tanto, es de vital importancia hacer un análisis de los factores que facilitan la generación de comportamientos agresivos.

En el marco de este proyecto, las psicólogas Mary Louise Claux y Mercedes Villanueva han realizado un estudio de campo de percepción de la violencia, cuyo informe se publicará próximamente. En el presente artículo, en su origen dirigido a maestros, se exponen los principios básicos de la teoría del aprendizaje social y el análisis de la agresión desde este punto de vista.



## CAPITULO X

### LA INFLUENCIA DEL APRENDIZAJE SOCIAL EN EL COMPORTAMIENTO AGRESIVO

Mary Louise Claux

Mercedes Villanueva

El presente capítulo trata de la influencia de la observación en el aprendizaje de conductas agresivas. Es un tema de gran importancia, ya que el aprendizaje social es un mecanismo fundamental en el desarrollo de la conducta humana. El aprendizaje social se refiere al proceso por el cual los individuos aprenden a través de la observación de otros. Este tipo de aprendizaje es especialmente relevante en el estudio de la agresión, ya que permite comprender cómo se adquieren y mantienen las conductas agresivas en un contexto social. El aprendizaje social puede ser tanto positivo como negativo, dependiendo de las conductas que se observan y de las consecuencias que se experimentan. En el caso de la agresión, el aprendizaje social puede ser facilitado por la observación de conductas agresivas que están reforzadas positivamente, o puede ser inhibido por la observación de conductas agresivas que están castigadas. El presente capítulo se centra en el estudio de la influencia de la observación en el aprendizaje de conductas agresivas, y en particular en el estudio de la influencia de la observación de conductas agresivas que están reforzadas positivamente. El estudio se realizó en un laboratorio de psicología, y los resultados muestran que la observación de conductas agresivas que están reforzadas positivamente facilita el aprendizaje de conductas agresivas. Estos resultados tienen importantes implicaciones para la comprensión de la agresión y para el desarrollo de intervenciones para reducir la agresión.

#### PROCESOS EN EL APRENDIZAJE SOCIAL

Para que se produzca el aprendizaje observacional se basa en un proceso



Independientemente de la discusión de si la agresión está determinada biológica o socialmente, es innegable el rol que juega en ella el aprendizaje social. Este aprendizaje ocurre cuando las personas observan y reproducen las acciones, actitudes y respuestas emocionales exhibidos por otros, denominados modelos. Por eso, el aprendizaje social también se denomina "imitación", "modelado" "aprendizaje por observación" o "aprendizaje vicario". El observar el comportamiento de otros puede tener tres efectos diferentes. El primero de ellos es el de la adquisición de conductas nuevas que no existirían previamente en el observador. El segundo efecto está en relación al tipo de consecuencias que recibe el comportamiento del modelo cuando aquel es de un tipo sancionado socialmente; la observación de consecuencias positivas recibidas por el modelo facilitarán la ocurrencia de una conducta imitativa por parte del observador, así como la observación de consecuencias negativas inhibirá la conducta imitativa. Por último puede producirse el efecto de facilitación de respuestas, el cual se distingue de los dos anteriores en que no se adquieren respuestas nuevas y tampoco intervienen procesos desinhibitorios o inhibitorios porque la conducta imitada no es usualmente castigada (Bandura, 1983).

#### *PROCESOS EN LA APRENDIZAJE SOCIAL*

Para que se produzca el aprendizaje observacional no basta la exposi-

ción al modelo sino que se requieren que se den otras condiciones o procesos psicológicos. El primero es la *atención*, es decir, no existiría imitación si a nivel sensorial no se atiende, reconoce o diferencia los rasgos peculiares de la respuesta del modelo, por tanto son importantes ciertas características distintivas de los modelos que llamarán más la atención y que funcionan como indicios discriminativos de una mayor probabilidad de obtener recompensas. La segunda condición o proceso implicado es la *retención*, es decir, la persona debe almacenar en la memoria lo observado originalmente. El tercer componente es la *reproducción motora* que se da cuando se utiliza las representaciones simbólicas almacenadas en la ejecución imitativa de las conductas observadas. El último componente es la *motivación*; si bien se puede haber adquirido y retenido cierta conducta modelada, sólo se llevará a cabo ésta si se presentan condiciones de incentivo favorables. Un ejemplo que ilustra el funcionamiento de estos procesos es el caso de un niño de 4 años frente al comportamiento de patinar; él observa a su hermano mayor que es capaz de patinar con soltura y se divierte haciéndolo; quizás en otra oportunidad la madre lo sorprende con los patines puestos intentando patinar sin lograrlo. Aquí se ha verificado los procesos de atención, retención y motivación pero no así el de reproducción motora, debido a su inmadurez psicomotriz del niño.

### TIPOS DE MODELOS

En el aprendizaje social existen dos tipos de modelos: los *reales* y los *simbólicos*. Los modelos reales son aquellos constituidos por las personas que nos rodean en la vida real y con las cuales se tiene contacto directo, como son los padres, hermanos, maestros amigos, etc. Los modelos simbólicos pueden ser *verbales* y *plásticos*. Los verbales son aquellos presentados mediante instrucciones orales o escritas que describen modos de comportamiento y su secuencia; sus efectos son semejantes a los de las representaciones conductuales y su uso posibilita la transmisión de un conjunto innumerable de comportamientos que sería muy difícil transmitir conductualmente. Los modelos simbólicos plásticos son presentados a través de imágenes de comportamientos, no acompañadas de instrucciones directas al observador, por ejemplo la televisión, películas y otros programas audiovisuales.

Un factor adicional que se desprende de la influencia de los modelos plásticos es el de la pérdida parcial de la influencia de los modelos reales, en especial la de los padres. Actualmente, dado el aumento de los medios de comunicación masiva, en especial de televisión, los niños y los jóvenes están expuestos a una multitud de modelos plásticos algunos con la intención expresa

de modificar su conducta, como las propagandas. Un análisis somero de las mismas puede corroborar esta afirmación.

Es importante puntualizar que la eficiencia del aprendizaje social depende del tipo de presentación del modelo, siendo que las imágenes, tanto de modelos reales como plásticos, pueden ser más influyentes que las instrucciones verbales. De allí, por ejemplo en la enseñanza, la superioridad de los medios audiovisuales sobre los tradicionales.

### CARACTERÍSTICAS DE LOS MODELOS Y DEL OBSERVADOR

Desde la época de la definición del aprendizaje social a la fecha se han realizado numerosos estudios para determinar las características de los modelos y de los observadores que más influyen en el aprendizaje del comportamiento.

En relación al modelo son importantes: El *carácter gratificante* del modelo que facilita la imitación de éste. En una investigación se encontró que los niños cuyos padres eran afectuosos y afables tendían a asumir con mayor frecuencia el papel del padre en un juego de muñecas y mostraban mayor preferencia por el rol masculino.

El *poder y dominio* del modelo son determinantes en la imitación y en la identificación. En las familias donde la madre era el modelo dominante se ha encontrado que los hijos varones manifestaron una identificación inadecuada.

El *status*, es decir, las características étnicas, los recursos materiales que simbolizan éxito socioeconómico, las recompensas sociales como la fama y la admiración, u ocupar en una jerarquía un puesto que permita el acceso a gratificaciones tanto materiales como de reconocimiento. Así tenemos, los grupos de adolescentes que visten y se comportan imitando a un ídolo de música moderna, en ciertas épocas la elección de determinadas carreras por parte de los jóvenes motivados por el éxito de algún personaje público.

En relación a las características del observador que facilitan el aprendizaje social es relevante la historia previa de gratificaciones y ciertas características de personalidad. Imitarán más a un modelo competente aquellas personas a las que se ha recompensado previamente por mostrar conductas de imitación, las personas con personalidad dependiente, aquellos con sentimientos

de minusvalía e inseguridad, o con ciertas capacidades. Además de la características estables del observador, influyen en el aprendizaje social los estados emocionales pasajeros, como por ejemplo la ansiedad moderada y aquellos provocados por haber ingerido sustancias psicoactivas (alcohol, drogas, etc.).

Por último son importantes las semejanzas reales o imaginarias del modelo que el observador percibe. Entre ellas cabe destacar el sexo, la edad y el status. En un estudio se les presentó a los alumnos de séptimo grado una película con dos protagonistas adolescentes, hombre y mujer; al cabo de una semana se les aplicó un cuestionario en donde se les preguntaba sobre los atractivos de los personajes, pidiéndoles indiquen cuál se parecía más a ellos y a cuál desearían imitar en la vida real, se encontró que los espectadores se identificaron con el personaje de su mismo sexo y recordaban mejor las acciones y verbalizaciones de ese modelo. Sin embargo, en otro estudio se comprobó que la semejanza sexual no era determinante, en él se presentaban dos niños de diferentes clase socio-económica; los espectadores preferían y recordaban con más claridad el modelo que pertenecía a la clase social a la que aspiraban.

### *LA AGRESION DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL APRENDIZAJE SOCIAL*

Desde la perspectiva del aprendizaje social, el funcionamiento psicológico envuelve una interacción continua y recíproca entre influencias conductuales, cognitivas y ambientales. Si bien se entiende el aprendizaje en términos de condicionamiento clásico, condicionamiento operante y modelaje, se considera que la mayor parte de las influencias externas afectan la conducta a través de procesos cognitivos intermediarios. Estos últimos determinan parcialmente qué hechos externos serán observados, cómo serán percibidos, que efectos perdurables tendrán si han de tenerlos, qué valencia y eficacia poseerán y, cómo va a ser organizada para un futuro la información que conllevan. Es verdad que la conducta está influenciada por el ambiente, pero el ambiente es en parte una hechura de la propia persona (Bandura, 1981).

El aprendizaje social brinda una teoría general que pretende ser lo bastante amplia como para abarcar las condiciones que regulan todas la facetas de la agresión, sea individual o colectiva y sancionada personal o institucionalmente (Bandura, 1980).

El hombre está dotado de mecanismos neurofisiológicos que le permite comportarse agresivamente, pero la activación de estos mecanismos depende de la estimulación y está sujeta a control cortical: por lo tanto la intensidad con que se manifiesta la conducta agresiva, las formas específicas de expresión que toma, las situaciones en las que se presenta, y los objetos a los que se dirige, están en gran parte determinados por la experiencia social. (Mischel, 1979).

Una explicación desde la perspectiva del aprendizaje social considera tres factores principales: los orígenes, los instigadores y los reforzadores.

### 1. *Origen de la Agresión*

Bandura señala que gran parte de los comportamientos agresivos son adquiridos por *observación*. Bandura, Ross y Ross (1) realizaron un estudio con niños en edad pre-escolar, en el que incluyeron tres tipos de modelos agresivos, de la vida real, humanos filmados, y de dibujos animados, comparándolos con un grupo de modelos no agresivos y un grupo sin modelos. Los niños que observaron modelos agresivos realizaron un gran número de respuestas agresivas fielmente imitadas, siendo más eficaz la reproducción de los modelos reales. Los niños del grupo expuesto a modelos no agresivos inhibidos mostraron una conducta inhibida mayor que el grupo de control al cual no se le presentó modelo alguno.

Bandura y Walters y Johnson y Szurek (2), refieren que los niños de clase media imitan la conducta agresiva de sus padres que usualmente se presenta en situaciones de educación del niño. Así si un padre castiga físicamente a su hijo por haberle pegado a otro niño pretende que el niño se abstenga de pegar a los demás pero a la vez el padre proporciona un modelo de la misma conducta que está intentado inhibir en su hijo, y por tanto en sus interacciones sociales, el niño si se siente frustrado será más propenso a responder en forma físicamente agresiva. También se ha observado que las madres que manifestaban hostilidad indirecta y que respondían agresivamente cuando se las hostigaba tenían hijos relativamente agresivos. Estudios recientes (Coleman, 1980; Eaddy, 1982; Kralcoski, 1982; Lystad, 1982; Rosebaum y O'Leary,

---

(1) Citado por Banduray Walters, 1969.

(2) *Op. cit.*

1981) concuerdan en que existe un aprendizaje del comportamiento agresivo, ya que han encontrado que una persona que se desarrolla en un hogar en donde existe violencia presenta luego esos comportamientos.

Con respecto a la influencia en el comportamiento agresivo de los modelos plásticos, como la televisión, se han realizado muchas investigaciones recientemente. Freedman publicó en 1984 un artículo en el cual revisa 2,500 publicaciones sobre la televisión entre las que identificó 500 que estaban relacionadas con la agresión, pero solo analiza y discute 100 de éstas. Concluyó que existe una correlación entre la visión de programas violentos en la televisión y el comportamiento agresivo aunque no se puede establecer relaciones causales. El apoyo a la teoría del aprendizaje social que afirma que la imitación no es indiscriminada, Freedman encontró que los niños imitan a los personajes poderosos más que a los débiles, a los exitosos más que a los fracasados, y los comportamientos recompensados más que a los que no lo son.

Huesmann, Eron y Lagerspetz en 1984, realizaron una investigación longitudinal durante tres años, acerca de las variables que intervienen en la relación televisión-agresión, en dos países, Estados Unidos y Finlandia. Llegaron a la conclusión de que existe correlación entre el ver televisión y el comportamiento agresivo de los niños pero éste depende de la regularidad con que el niño está expuesto a los programas violentos. Con respecto al sexo del observador, encontraron que no existe correlación entre éste y el sexo del modelo, sino que existe una mayor correlación entre la exposición a personajes violentos masculinos y conducta agresiva que entre la exposición a modelos femeninos violentos, independientemente del sexo del televidente. Otra variable relevante analizada en esta investigación fueron las influencias parentales, en este rubro se encontró que los niños con padres poco cooperativos, ausentes del hogar, y poco interesados en sus hijos, fueron significativamente más agresivos, veían más televisión violenta y con mayor frecuencia; además, aquellos niños encontraron más semejanza entre la violencia en la televisión y sus propias vidas y se identificaron más con los personajes agresivos.

Otro factor que explica los orígenes de la agresión es la consecuencia exitosa de la conducta agresiva, que Bandura denomina *ejecución reforzada*. Las personas utilizan el comportamiento agresivo por su alto valor utilitario. Así por medio de la dominación por la fuerza verbal o física se puede obtener recursos materiales, cambiar las normas según los propios deseos, obtener control o sometimiento de los demás, terminar con la provocación y eliminar las barreras físicas que bloquean o retrasan el logro de los resultados deseados

(Bandura, 1983).

Patterson, Littman y Bricker (3) en 1961, publicaron un estudio de campo que ilustra la manera como niños pasivos pueden ser convertidos en agresivos mediante un proceso en el que desempeñan el papel de víctimas y posteriormente contratacan con resultados exitosos. Los niños pasivos que una y otra vez eran víctimas y cuyos contrataques a menudo resultaban eficaces, cuando los oponentes no lo eran, no solamente incrementaron la eficacia de la conducta de luchar a la defensiva sino que finalmente comenzaron a iniciar por sí mismos los ataques. Por otra parte, los niños pasivos que rara vez eran maltratados porque evitaban a los demás, y los que hacían contrataques ineficaces, conservaron sus conductas sumisas.

La conducta agresiva es socialmente aceptada y recompensada. Por ejemplo, si dos personas se pelean golpéandose, generalmente se forma un círculo de espectadores alrededor de ellos que los alientan y luego felicitan al ganador. Otro ejemplo que ilustra este aspecto es en el ambiente escolar el profesor que utiliza frases amenazantes y en un tono de voz alto para poner orden en el salón de clase lográndolo transitoriamente, ya que el niño, pasado un tiempo volverá a hacer ruido y el maestro a llamarle la atención fuertemente, creándose un ambiente desagradable para todos, convirtiéndose esto en un círculo vicioso que demuestra la ineficiencia de éste método.

Por último, entre los orígenes de la agresión, se mencionará a los *determinantes estructurales*. Por ello se entiende a aquellos elementos del medio social en general que ejercen numerosas influencias del modelamiento y recompensa. Al respecto se harán algunas consideraciones. En muchas sociedades se enfatiza como una cualidad que caracteriza el comportamiento masculino la agresividad, y por ende se desapruueba una conducta pacífica en los varones. Esto se puede comprobar a través de los juguetes tradicionalmente dados a los niños, por ejemplo, armas, soldados, o de los deportes de defensa personal (box, karate, kung-fu) cuya práctica se estimula fundamentalmente en los varones. Resultado de investigaciones demuestran diferencias sexuales en el comportamiento agresivo; así los varones tienen más libertad para expresar frecuentemente agresión física y, por el contrario, de las niñas se espera agresiones "pro-sociales", es decir, amenazas orales y verbalizaciones sobre la bondad y maldad de una conducta, que por otra parte se consideran afemina-

---

(3) Citado por Bandura, 1980.

das en los niños (Mischel, 1979). En un estudio sobre relatos de niños de dos a cinco años, también se ha encontrado que los temas de los varones solían ser más violentos y hostiles que los de las niñas.

En los adultos también se observa una atracción hacia temas de violencia. En la vida cotidiana esto se puede verificar, como menciona Lindgren (1984), en el hecho de que se publican en mayor cantidad malas noticias que una gran parte del público encuentra interesantes y atractivas, como muertes misteriosas y otros crímenes que se utilizan en los titulares de los diarios y que a menudo opacan publicaciones de contenidos no violentos.

Los conflictos económicos que se viven en una sociedad aumentan la tensión psicológica y social y hacen que la agresión y la violencia interpersonal sean más probables. Desde el punto de vista de los cambios sociales, Bandura (1983), explica que cuando las exigencias legítimas y los intentos constructivos por producir cambios necesarios son repetidamente frustrados por personas que se benefician del sistema reinante, se provocan acciones más intensas y destructivas que no pueden ignorarse. Muchas veces las instituciones carecen de la suficiente justificación como para resistir tanto a los intentos concertados como a los agresivos de forzar los cambios. Sin embargo, la conducta agresiva finalmente tiene éxito en la consecución de las metas deseadas, y como cualquier otra conducta eficaz, es ampliamente emulada como método para lograr cambios sociales.

## 2. *Instigadores de la Agresión*

El aprendizaje social no sólo explica cómo se adquieren las conductas agresivas sino también cómo se activan y canalizan. En primer término se encuentra que las influencias del aprendizaje por modelamiento pueden tener *efectos desinhibitorios* de la agresión. Estos son evidentes cuando los observadores muestran un aumento en la conducta socialmente reprobada en función de modelos recompensados o que no experimentan ninguna consecuencia adversa por llevar a cabo respuestas prohibidas; incrementándose tanto la frecuencia de las actividades agresivas como la dureza con que se trata a los demás (Bandura, 1983).

En una serie de investigaciones se ha comprobado tal aseveración. A este respecto se ha presentado a los niños películas de dibujos animados de con-

tenido agresivo y después se les ha comparado con grupos de control en diversas situaciones de juego. En todos los casos, el grupo experimental mostraba una frecuencia relativamente alta de respuestas agresivas, como por ejemplo, al emplear juguetes agresivos en situaciones de juego libre, al expresar verbalmente impulsos agresivos, y al golpear un juguete mecánico. Lövvaas (4), permitió a los niños jugar con uno de dos juguetes, que se podían manejar apretando una palanca. En un caso la palanca hacía funcionar un muñeco que golpeaba, en el otro caso hacía que una pelota entrase en una estructura parecida a una jaula. Los niños que habían visto los dibujos animados agresivos dieron una proporción mayor de respuestas a la palanca del muñeco que golpeaba, que los niños que habían visto la película sin contenido agresivo.

La conducta de los modelos a menudo sirve de señal discriminativa para *facilitar* en los observadores la expresión de respuestas previamente aprendidas que normalmente no están sujetas a sanciones negativas. La conducta agresiva, sobre todo cuando no es justificada se censura personal y socialmente, sin embargo, hay ocasiones en que la agresión no suscita desaprobación y se ve como aceptable e incluso esperada (Bandura, 1980; 1983). Tal es el caso de la violencia que ejercen las fuerzas del orden, por ejemplo, el disolver una manifestación, la pena de muerte como castigo los criminales, las torturas ejercidas contra detenidos, los linchamientos y la guerra.

Otro efecto de las influencias del modelamiento de la conducta agresiva lo constituye la *activación emocional*, ya que los individuos que se encuentran emocionalmente perturbados tienen una mayor predisposición a responder agresivamente. Bandura (1983) explica que cuando se da una situación de frustración, se produce un estado general de activación emocional, ante el cual el individuo se comportará de acuerdo a modos previamente aprendidos y a indicios relacionados con cada una de estos diferentes cursos de acción. En algunas ocasiones la frustración activará la conducta agresiva comportándose por tanto como facilitador. Por ejemplo, una amenaza puede provocar en la persona ansiedad o ira que lo lleva a agredir (Mc Kay *et al*, 1985).

La conducta agresiva modelada tiene también un efecto sobre la atención del observador hacia los instrumentos u objetos específicos que están involucrados, que se denomina efecto de *acrecentamiento de estímulo*. En un

---

(4) Citado por Bandura, 1969.

experimento de modelado, el modelo golpeaba una muñeca de plástico con un martillo. Los niños que habían observado esta acción agresiva exhibían más tarde un mayor número de respuestas de golpear una estaca de madera con el martillo que los niños del grupo de control y que los que habían visto un modelo no agresivo.

Las condiciones desagradables o adversas que instigan la conducta agresiva se incluyen bajo el rubro de tratamientos aversivos, y son condiciones facilitadoras pero no necesarias ni suficientes para la agresión. Estos pueden ser de diferentes tipos, como los *ataques físicos*, ante los cuales la conducta agresiva dependerá de la historia previa de éxitos o fracasos y de los indicios que la situación presente para anticipar el éxito. Las *amenazas e insultos verbales* en las cuales se evalúa usualmente las consecuencias a posteriori en términos de maltrato futuro si no se reacciona agresivamente ante aquellos. *Las condiciones aversivas de la vida* que producen descontento generalizado el cual puede ser condición facilitadora pero no suficiente de la agresión colectiva. A este respecto ha aparecido actualmente el constructo de la "privación relativa" cuya idea central es que las personas protestan y se rebelan en contra de sus condiciones de vida no porque están deprivadas en sentido absoluto, sino porque "sienten" una privación en comparación con otras personas o grupos. Se han propuesto dos tipos de privación relativa: *egoísta* que es un tipo de descontento personal que ocurre cuando un individuo compara su propia situación con la de otros, que pueden o no ser miembros de su grupo, y *fraternal* que es un tipo de descontento social que ocurre cuando un individuo compara la situación de su grupo en conjunto con otros grupos (Guimond y Dubé-Simard, 1983; Bernstein y Crosby, 1980).

La *motivación* es otro aspecto importante que instiga la conducta agresiva. Como ya se ha señalado las personas anticipan cognitivamente las consecuencias gratificantes. Así los niños agresivos continuarán e incluso elevarán su conducta coercitiva frente al castigo inmediato cuando aguardan persistentemente la eventualidad de llegar a conseguir lo que desean. Pero el mismo castigo momentáneo servirá de inhibitor más bien que de excitador de la coerción cuando creen que la prolongación de la conducta agresiva será inefectiva (Bandura, 1981).

Son instigadores de la agresión las *instrucciones*, es decir, la agresión por obediencia o mandato u órdenes, en especial, cuando éstas se presentan como justificadas y necesarias. Milgram (1980) realizó una serie de estudios sobre la obediencia, conceptualizando ésta "como el mecanismo psicológico que hace de

eslabón entre la acción del individuo y el fin político, siendo la argamasa que vincula los hombres a los sistemas de autoridad". En una investigación planteó a los sujetos situaciones en la que tenían que ocasionar daño supuesto a una víctima, aliada con el experimentador, con la finalidad de plantearles un conflicto entre consciencia y autoridad. Los resultados sorprendentes, demostraron que los participantes en la investigación obedecieron más a la autoridad que a sus propios juicios morales, renunciando así a la responsabilidad personal.

### 3. *Mantenimiento de la Agresión*

La teoría del aprendizaje social explica el mantenimiento de la conducta agresiva por medio de tres influencias o factores. El primero de ellos se refiere a las *consecuencias gratificantes directas* del comportamiento agresivo ofensivo, los cuales dependiendo de la situación en que se producen pueden ser materiales, sociales y de status, y de signos de sufrimiento de la víctima. Por ejemplo, en términos de reforzamiento positivo un niño en una situación de grupo en donde asume un rol de líder que ejerce violencia, obteniendo privilegios y concesiones por parte de los otros integrantes del grupo, en especial de algunos que son sumamente sumisos por temor. En cuanto a reforzamiento negativo, la conducta agresiva defensiva se mantiene por un intento de liberarse de situaciones desagradables, tal es el caso de un niño usualmente inhibido ante las burlas de sus compañeros que en una determinada oportunidad reacciona violenta y exitosamente liberándose así de las chanzas de sus pares.

El segundo factor que mantiene el comportamiento agresivo es la *observación de las recompensas* recibidas por un modelo agresivo. Por ejemplo, en las subculturas marginales donde un asalto produce ganancias y reconocimiento al asaltante en su medio, lo que provocará en otros conductas de emulación.

Los dos factores que mantienen la agresión, revisados anteriormente, provienen del medio externo a la persona. Si bien la influencia que tienen las consecuencias que ocurren en el exterior no pueden ser pasadas por alto, son muy importantes los factores internos como la *auto-evaluación y auto-gratificación*, que pueden con frecuencia ser más influyentes sobre la regulación y mantenimiento de la conducta social que los resultados externos, sobretudo

en el caso de niños un poco mayores y de adultos. Así tenemos producido un conflicto entre las consecuencias externas, y las auto-evaluadas como cuando una acción aprobada y estimulada por los demás da lugar a auto-evaluaciones negativas, prevalece usualmente la auto-recompensa (Bandura, 1983) como alternativa a la disonancia cognitiva provocada. Una vez que han sido adoptados los criterios éticos y morales de comportamiento, las reacciones del auto-censura anticipatoria ante la violación de los criterios personales sirven ordinariamente como disuasores de los actos reprobables, sobre todo cuando es evidente la conexión causal entre la conducta y los efectos perjudiciales. En esa situación las personas optan por la práctica de desconexiones, es decir, lo que es culpable se hace honorable mediante justificaciones morales y argumentos paliativos. Esta restructuración cognitiva de la conducta es un desinhibidor muy efectivo porque elimina los disuasores auto-generados, como considerar a las víctimas como sub-humanas o viles desacreditándolas de modo que las propias acciones resultan excusables. Esta desconexión no es sólo un fruto personal sino que es socialmente ayudado por el adoctrinamiento, los estereotipos peyorativos y la asignación del papel del chivo expiatorio (Bandura, 1981) (Ver figura 2).

## ANALISIS DEL APRENDIZAJE SOCIAL DE LA AGRESION

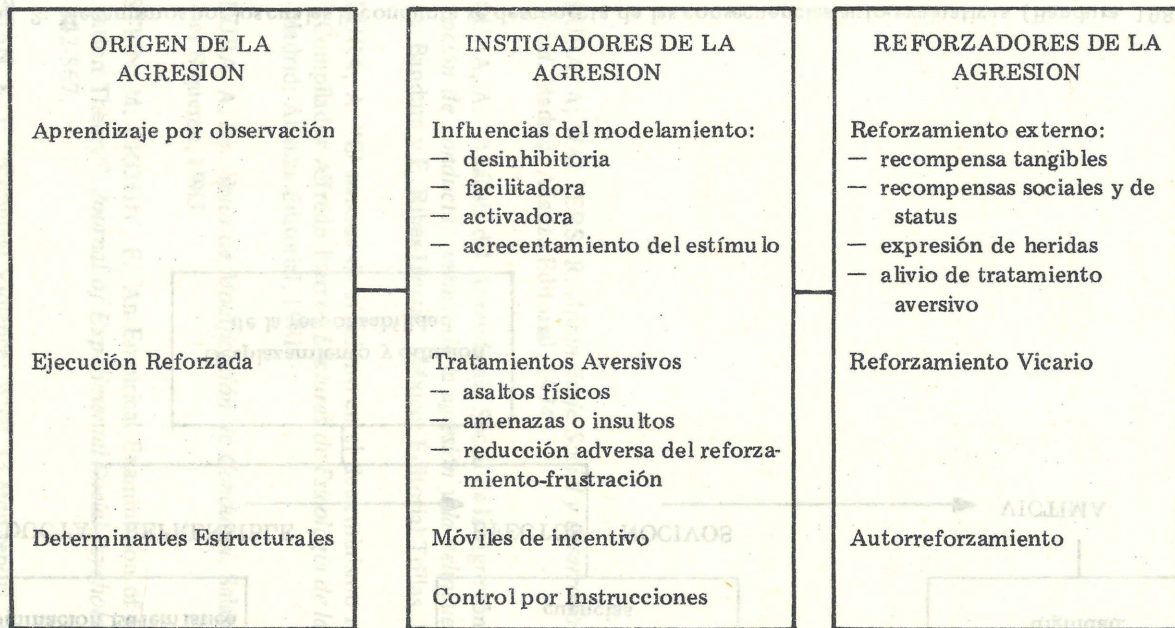


Fig. 1 Diagrama que describe los orígenes, instigadores y reforzadores de la agresión dentro de la teoría del Aprendizaje Social (Bandura, 1980).

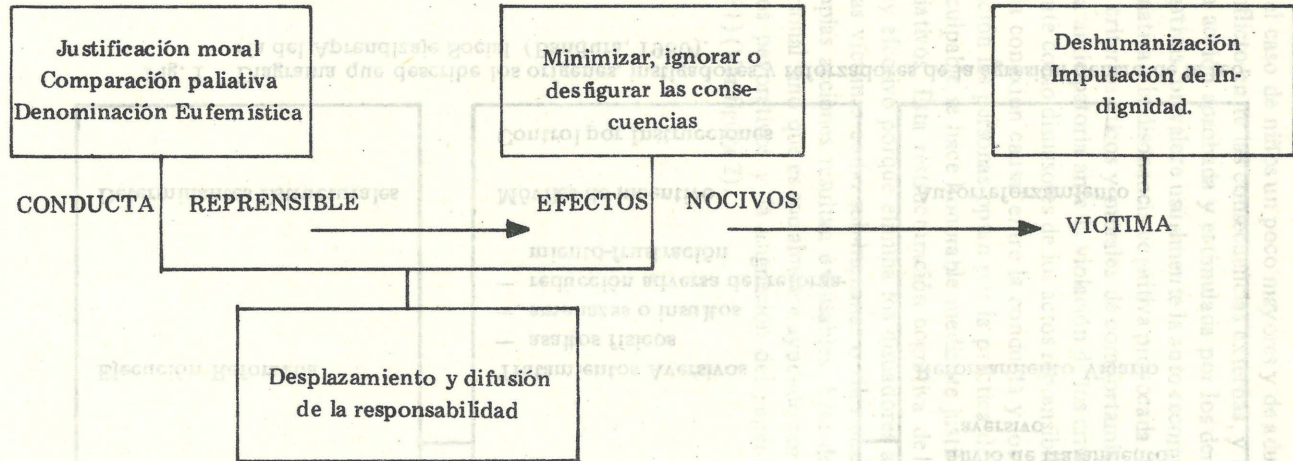


Fig. 2: Mecanismos por los cuales la conducta se desconecta de las consecuencias auto-evaluativas. (Bandura, 1981).

**BIBLIOGRAFIA** EADY, V. B. "Antecedentes Factors of Marital Conflict: The Influence of Violence and Approval of Violence." *Dissertation Abstracts*, 1982.

FREEDMAN, J. Effects of Television Violence On Aggressiveness. *Psychological Bulletin*, 1984, Vol. 96 (2), 227-246.

GLINDONDS, S.; DUBE-SINARD, L. Relative Deprivation Theory and Quebec Nationalist Movement: The Cognitive - Emotion Distinction and the Personal - Group Deprivation Issue. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1983 (44), No. 3, 526-532.

HUEBMAN, R.; LACERPEZ, K.; ERON, L.D. "Intervening Variables in the TV Violence-Aggression Relation: Evidence from two countries." *Journal of Personality and Social Psychology*, 1984, vol. 46 (5), 946-952.

KRATOUSKI, P.C. "Guilt, Abuse and Violence Against the Family." *Child Welfare*, 1982, 61 (7), 432-444.

BANDURA, A; WALTERS, R. *Aprendizaje Social y desarrollo de la personalidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.

BANDURA, A. "Análisis del Aprendizaje Social de la Agresión". En: *Modificación de conducta: análisis de la agresión y la delincuencia* [Editores: A. Bandura y E. Ribes Iñesta]. México: Editorial Trillas, 1980.

BANDURA, A. "El sistema de sí mismo en el determinismo recíproco". En [Compilador Alfredo Pierre]. *Lecturas de Psicología de la Personalidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

BANDURA, A. *Principios de Modificación de Conducta*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.

BERSTEIN, M. CROSBY, F. "An Empirical Examination of Relative Deprivation Theory". *Journal of Experimental Social Psychology*. 1980 (16) 442-567.

COLEMAN, K. H. "Conjugal Violence: What 33 Men report." *Journal of Marital and Family Therapy*. 1980, 6, (2), 207-213.

- EADDY, V.B. "Antecedentes Factors of Marital Conflict Tactics: Early Experience of Violence and Approval of Violence". *Disertation Abs.* 1982.
- FREEDMAN, J. Effects of Televisión Violence On Aggressiveness. *Psychological Bulletin.* 1984, Vol. 96 (2), 227-246.
- GUIDMONDS, S.; DUBE-SINARD, L. Relative Deprivation Theory and Quebec Nationalist Movement: The Cognitive - Emotion Distinction and the Personal - Group Deprivation Issue. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1983 (44). No.3, 526-535.
- HUESMANN, R; LAGERSPETZ, K.; ERON, L. "Intervening Variables in the TV. Violence-Aggression Relation: Evidence from two countries". *Developmental Psychology*, 1984, vol. 20 (5), 746-775.
- KRATCOSKI, P.C., "Child Abuse and Violence Against the Family". *Child Welfare*, 1982,61 (7), 435-444.
- LINDGREN, H.C. *Introducción a la Psicología Social*. México Editorial Trillas, 1984 (5a. edición).
- LYSTAD, M. "Violence in the Home: A Major Public Problem". *Urban and Social Review*, 1982, 15 (20), 21-25.
- Mc KAY, M; DAVIS M; FANNING, P. *Técnicas Cognitivas para el Tratamiento del estrés*. Barcelona: Editorial Martínez Roca, 1985.
- MILGRAM, S. *Obediencia a la Autoridad*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1980.
- MISCHEL, W. *Introducción a la Personalidad*. México: Editorial Interamericana, 1979.
- ROSEMBAUM, D.; O'LEARY, K.D. "Children: The Unintended Victims of Marital Violence". *American Journal of Orthopsychiatry*, 1981, 51 (4), 692-699.

## TRABAJO SOCIAL

La concepción universal de que el ser humano es un valor en sí mismo implica que debe tener las oportunidades necesarias para lograr su pleno desarrollo y en condiciones de vida acordes con su dignidad.

Sin embargo este derecho no es más que una lejana y casi imposible aspiración para grandes mayorías de nuestra población, cuyos derechos y necesidades más elementales no son atendidos.

En este contexto, Trabajo Social es una profesión que contribuye a la revaloración del ser humano, promoviendo el desarrollo de su consciencia y sus capacidades a fin de que él mismo a través de acciones solidarias logre la conquista de sus derechos y la satisfacción de sus necesidades.

En esta línea de acción presentamos dos artículos, el primero sobre "Pobreza y Violencia: su impacto en la vida de los niños de 0 a 3 años de edad"; elaborado por Clemencia Sarmiento S., y el segundo sobre "Condiciones Sociales de la Maternidad y políticas de salud dirigidas a las madres", elaborado por Marcela Chueca M. Ambos artículos están relacionados con el subproyecto de investigación sobre "Condiciones Sociales de Vida de la madre y el niño de 0 a 3 años de edad de sectores urbano populares".

Se trata de mostrar la desvalorización de la sociedad hacia la madre y el niño, que por ser los grupos más débiles se encuentran más abandonados y marginados. Este hecho pone al descubierto la crisis de valores y la violencia cotidiana existente en nuestro medio. Esperamos por ello, que estos trabajos contribuyan a una toma de consciencia de las responsabilidades que todos tenemos frente al problema.



## CAPITULO XI

### VIOLENCIA ESTRUCTURAL Y POBREZA: llamada violencia SU IMPACTO EN LA VIDA DE LOS NIÑOS DE 0-3 AÑOS DE EDAD DE LOS SECTORES POPULARES

*Clemencia Sarmiento S.*

La violencia estructural abarca un conjunto de factores que obstaculizan la autorrealización humana, impidiendo o limitando la satisfacción de necesidades básicas, así como los derechos fundamentales de la persona a una vida digna y decorosa.

En la raíz de esta violencia se encuentra la desigual distribución del poder económico, social, cultural y político, que a su vez genera injusticia social, desigualdad de oportunidades que acentúan la frustración, el descontento y los conflictos.

La UNESCO afirma que "La causa inevitable de la violencia es la conclusión de un tipo de paz precaria que corresponde solamente a la ausencia de conflicto armado, sin presencia de la justicia o, peor aun, una paz fundada en la injusticia y en la violación de los derechos humanos" (1).



El problema que tratamos se ubica en el contexto de la llamada violencia estructural, por lo cual es necesario intentar una definición aún reconociendo las dificultades que ese intento representa, pues se trata de un fenómeno de múltiples dimensiones, estrechamente vinculado a la condición humana.

La violencia estructural abarca un conjunto de factores que obstaculizan la autorrealización humana, impidiendo o limitando la satisfacción de necesidades básicas, vulnerando derechos fundamentales de la persona a una vida digna y decorosa.

En la raíz de esta violencia se encuentra la desigual distribución del poder económico, social, cultural y político, que a su vez genera injusticia social, desigualdad de oportunidades que acentúan la frustración, el descontento y los conflictos.

La UNESCO afirma que "La causa inevitable de la violencia es la conclusión de un tipo de paz precaria que corresponde solamente a la ausencia de conflicto armado, sin progreso de la justicia o, peor aun, una paz fundada en la injusticia y en la violación de los derechos humanos" (1).

---

(1) UNESCO. *La violencia y sus causas*.

Las injusticias en las relaciones económicas, sociales y políticas conducen a crear una situación de dominación y explotación de unos grupos sobre otros, marginándolos del acceso a los bienes y servicios que los explotados contribuyen a producir.

La injusta apropiación de la riqueza constituye en sí la violencia estructural porque atropella el derecho de toda persona a usar el producto de su trabajo para satisfacer sus legítimas aspiraciones y necesidades básicas en términos cuantitativos y cualitativos. La frustración y desesperanza que causa esta violencia origina a su vez otras formas de violencia.

Los estudiosos del problema establecen por lo menos 2 tipos de violencia estructural la manifiesta y latente según Galtung (2): la abierta y oculta según Domenach (3) y la violencia silenciosa o por omisión y la abierta según Fossun y Spitz (4).

La violencia estructural abierta o manifiesta, es la agresión directa y visible no se esconde, por el contrario el hacerla claramente identificable es parte de la violencia porque no se trata de agredir a una sola víctima, sino a un grupo social más amplio, es la violencia que se justifica, según sean sus actores, en el cambio del orden establecido, o en la defensa de ese mismo orden. La violencia subversiva y la violencia represiva serían sus manifestaciones más extremas. En este tipo de violencia el agresor no es fácilmente identificable pues casi siempre se trata de grupos que actúan en conjunto.

Esta violencia abierta manifiesta pone al descubierto la violencia silenciosa, oculta o latente y ese puede ser su único efecto positivo, el hacernos conscientes al ponernos ante los ojos lo que parecía oculto y silencioso.

Para el presente trabajo, interesa la violencia latente o silenciosa que ha sido definida como "el producto de la estructura social que se traduce en el hambre, en la enfermedad, la humillación y se refleja en las estadísticas sobre la esperanza de vida, la mortalidad infantil, el consumo de calorías, la presencia de epidemias, etc." (5).

---

(2) SPITZ, Pierre. "Violencia silenciosa, hambre y desigualdades" en *La violencia y sus causas*, op. cit.

(3 y 4) UNESCO, *Op. cit.*

(5) SPITZ, Pierre, *op. cit.*

En términos generales se puede decir que la violencia silenciosa es la situación de pobreza en la que viven millones de personas en el mundo y que en nuestro país conforman las grandes mayorías o sectores marginados de las oportunidades que la sociedad ofrece a minorías privilegiadas.

Desde esta perspectiva, la pobreza es consecuencia de la violencia oculta o silenciosa, que se ha institucionalizado en nuestra sociedad desde la época de la conquista hasta nuestros días. No se trata entonces de un fenómeno nuevo, es tan antiguo como la historia de nuestra dependencia y dominación económica y social.

Lo nuevo es, la gravedad, la agudización y extensión de la pobreza. Las dramáticas manifestaciones de la pobreza son ahora visibles, especialmente en las calles de las grandes ciudades. La mendicidad de niños, ancianos y mujeres, el abandono, las mil formas de ocupaciones callejeras en condiciones realmente inhumanas, el hambre, la delincuencia común, la prostitución, etc., se han multiplicado. Los pobres son ahora más pobres, mientras los ricos son más ricos.

“El número de pobres en nuestra sociedad pasó de 6'800.000 (1970) a 9'360,000 (1982) y será de 15'000.000 en el año 2,000” (6).

Estos datos confirman lo expresado anteriormente pero también nos coloca ante un futuro más dramático que exige cambios sustanciales en las estructuras económicas, sociales y políticas del país, y una profunda revolución en los valores de la sociedad actual.

La violencia en cualquiera de sus manifestaciones, y en este caso la pobreza, pone en cuestión valores fundamentales para la convivencia humana. El hombre que ejerce violencia se degrada, se deshumaniza y a su vez humilla y atropella a su víctima. Parece que el respeto del hombre por sí mismo, por su condición humana se está perdiendo al colocarse el mismo y a otros en condiciones que degradan su dignidad o que desprecian la vida, la libertad, la solidaridad, la justicia y el bien común.

La pobreza no es solo un problema de condiciones materiales de vida, es también un problema de calidad de vida, de insatisfacción de necesidades, espirituales y culturales. Las condiciones de privación, de carencia y frustración permanente crean en los pobres una percepción desvalorizada de si mismos como personas y una concepción fatalista de la vida que contribuye a su mar-

(6) Alayza Mujica, Ernesto “videncia Estructural en el Perú; algunas modalidades en los aspectos sociales” en *Violencia y paz*, Edit. APEP, 1984.

ginación, haciéndolos vulnerables a la manipulación de terceros para agudizar el resentimiento, la rebeldía y buscar el conflicto como única alternativa a su situación.

La concepción absoluta de pobreza establece que una persona o familia es pobre cuando no puede satisfacer en grado suficiente sus necesidades básicas, limitando u obstaculizando su derecho a llevar una vida en condiciones "decentes" compatibles con la dignidad humana" (7).

El estudio sobre pobreza, realizado en 1981 por el Banco Central de Reserva del Perú (8) identifica en el país 5 estratos de pobreza. En los dos primeros estratos de extrema pobreza ubica a Cajamarca, Apurímac, Ayacucho, Huancavelica, Amazonas y Puno; y a Cusco, Huánuco, Ancash, Pasco y San Martín. En el V Estrato de pobreza se ubica Lima, Ica, Arequipa y el Callao.

Tomando sólo el indicador de ingresos, encontramos grandes diferencias. Mientras en los 2 estratos señalados el ingreso promedio mensual variaba entre 30,339 y 38,240 soles en el V estrato, este era de 72,762 soles mensuales. Estudios anteriores (Amat y León, 1972) ya establecieron que "el 10o/o de las familias del estrato más alto tenía un ingreso promedio de US\$ 500, captaban el 43o/o del ingreso familiar total del país" mientras el 57o/o restante se repartía desigualmente entre el 90o/o de las familias del Perú (9).

El mismo autor señala que la fuente principal del ingreso de las familias era por trabajo, de tal modo que el acceso al trabajo productivo y la propiedad del capital determinan los profundos desequilibrios en las condiciones de vida y en el bienestar social de las familias.

En Lima Metropolitana, donde se concentra el mayor porcentaje de bienes y servicios, existen profundas desigualdades. En 1978 (10) se encontró que el 25.7o/o de las familias de los sectores populares, percibían menos de

---

(7) CEPAL. *Conceptos y medidas de la pobreza: una síntesis*. Mimeo, Santiago de Chile, 1983.

(8) BANCO CENTRAL DE RESERVA DEL PERU. *Mapa de la pobreza: 1984*

(9) AMAT Y LEON, Carlos y otros. *Niveles de vida y grupos sociales en el Perú* Lima, CIUP, 1983.

(10) CHUECA, M. y VARGAS, V. "Sobrevivir a la crisis y a la política económica" en *Cuadernos de Trabajo Social* No. 1 PUC- Lima, 1983.

1 SMV (extrema pobreza), el 62.4o/o percibía entre 1 y 2 SMV (aguda pobreza) y el 3.4o/o tenía un ingreso entre 2 y 3 SMV. En total la pobreza abarcó el 91.5o/o de las familias.

Se ha establecido también que entre los pobres, los sectores que sufren más la pobreza son las mujeres y los niños pequeños. Factores culturales contribuyen a que la situación de la mujer y del niño sea aún más difícil y grave. Esto se revela en la estadísticas sobre educación, alimentación, salud, trabajo, participación social en la familia y en la comunidad, etc.

Se afirma con razón que la medida más clara del nivel de desarrollo, se diría mejor de humanización, alcanzado por un país, es la situación de bienestar de los niños, en particular de los más pequeños entre 0-5 años, cuando es más vulnerable su derecho a su supervivencia.

## LAS CONDICIONES DE VIDA DEL NIÑO DE 0-3 AÑOS DE EDAD

### 1. Aspectos demográficos

El Perú tiene una población mayoritariamente joven. Los menores de 0-14 años constituían en 1980, el 42.5o/o de la población total, y 1981 eran el 41.34o/o, no obstante este mínimo descenso continúa siendo alta comparativamente con otros países de América Latina como Chile, Argentina, Venezuela o Colombia. Es menor en relación a Nicaragua, Honduras, Guatemala, El Salvador, Haití y Bolivia (11).

Los niños entre 0 y 4 años de edad constituyen el 14.35o/o mientras el 26.99o/o se compone por los niños de 5 a 14 años, situación que evidencia las altas tasas de morbi-mortalidad infantil en el primer grupo (12).

La tasa bruta de natalidad en 1985 alcanzó a 35.89o/o nacimientos sobre cada 1,000 habitantes y la tasa de fecundidad fue de 4.7 hijos por mujer.

---

(11) UNICEF. *El niño en América Latina y El Caribe*, 1979.

(12) ARAMBURU, CARLOS E. "Tendencias demográficas recientes en el Perú, consecuencias económicas, sociales" en: *Población y Políticas de Desarrollo en el Perú*. Ed. INANDEP 1983. Cdo. 26.

En el área urbana la tasa fue de 4 y en el área rural de 8, siendo más alta la fecundidad entre las mujeres de 15 a 34 años de edad, sin embargo, el promedio nacional de hijos deseados sería sólo de 3.8 hijos por mujer, inferior a la tasa de fecundidad real (13), lo que nos permite deducir que existe un alto número de hijos no deseados.

La mayor concentración de la población infantil se encuentra en las áreas urbanas, en particular en las áreas marginales y tugurizadas de las grandes ciudades. Sin embargo la población infantil rural es también víctima de infantil entre 0 y 1 año de edad alcanza 23 por mil, en las zonas rurales más empobrecidas de Ayacucho y Huancavelica. (14).

Los estudios en el campo médico, psicológico y social han mostrado que la etapa más vulnerable y también más decisiva en la vida de todo ser humano se encuentra entre la gestación y los 3 ó 4 primeros años de edad, siendo aún mayor entre el nacimiento y el primer año de vida.

En dicha etapa las necesidades básicas del niño se refieren fundamentalmente a su alimentación salud, abrigo y cuidado afectivo por parte de la madre y/o de quienes rodean al pequeño, por lo cual es importante estudiar y analizar las condiciones sociales en que se satisfacen estas 3 necesidades básicas: alimentación, salud y cuidados afectivos, que se encuentran íntimamente asociados a las posibilidades de vida del niño.

## 2. *Significado del niño en nuestra Sociedad: su atención y protección*

La Constitución del Estado "reconoce la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer y al que está por nacer se le considera nacido para todo lo que le favorecerá" (T.I. Cap. I, incisos 1o y 2o de la Constitución). Sin embargo, la realidad demuestra que la mujer y el niño en nuestra sociedad patriarcal y machista, son "sujetos" de segunda categoría. En particular los derechos y necesidades del niño se encuentran relegados en todas las áreas de la actividad social.

---

(13) ARAMBURU, Carlos E. *op. cit.*

(14) AMERY, JENNIFER. "Morir siendo tan niños" Ed. IPEP Chimbote, Perú. 1983.

El "año internacional del niño" (1979) promovió cierto interés y preocupación por su situación, pero en los 7 años siguientes los esfuerzos han sido escasos y lentos de tal modo que lejos de encontrar un avance hay un deterioro en las condiciones de vida de los niños: indudablemente agravada por la crisis que atraviesa el país.

La producción de conocimiento sobre nuestros niños es bastante limitada, casi inexistente en comparación con las investigaciones sobre otras áreas problemáticas. No por simple casualidad la actividad científica es desarrollada fundamentalmente por los varones.

En el ámbito de la actividad política, el niño no constituye un foco de interés. La atención de nuestros legisladores se dirige a la población con voz y voto. Casi nunca los proyectos políticos incluyen la situación de los niños como meta prioritaria.

En materia de política social podemos afirmar que no existe, ni existió nunca una política de atención integral al niño. La problemática del menor está enfocada sólo al tratamiento y protección de los niños abandonados y/o con problemas de conducta y aún estos programas son insuficientes e ineficaces para solucionar los problemas reales de esos grupos de menores.

La marginación y baja valoración del niño se refleja también en el lenguaje oficial que considera a la mujer dedicada al cuidado de sus hijos como una persona sin trabajo, porque paradójicamente la tarea de formar y cuidar el potencial humano del país no es tarea productiva.

Observamos también que la legislación laboral concede a la mujer puérpera un periodo muy corto de descanso obligándola a retornar al trabajo cuando su niño necesita más de ella.

Por otra parte los servicios de cuidado infantil son escasos y la mayoría deficientes. En este punto cabe señalar que las leyes sobre las cunas en los centros laborales y la hora de lactancia necesitan ser revisadas y modificadas en concordancia con las necesidades actuales de la madre trabajadora.

Estos son algunos de los indicadores de la situación marginal del niño que en nuestra sociedad, no significa un valor en sí y dista mucho de ser un sujeto pleno de derechos.

En el ámbito familiar encontramos que esta baja valoración del niño se reproduce y refuerza a través de diversas formas y actitudes.

El significado que el niño tiene para la familia se manifiesta desde que constituye un proyecto de vida en la mente y el corazón de sus padres, durante la gestación en el vientre materno y en su nacimiento. Todas las condiciones que rodean esos momentos son reveladores de la importancia del cariño y cuidado que la madre, el padre y toda la familia otorgan al niño. Por ello precisamente, el nacer tiene consecuencias casi determinantes en la historia del desarrollo biológico, físico y psico social de todo ser humano. Pero como la mayoría de las familias no cuentan con los medios necesarios para una procreación responsable, son numerosos los niños que nacen en condiciones violentas para ellos y sus padres.

Los hijos no deseados, por consiguiente, tendrán menos posibilidades de sobrevivir no sólo por las condiciones precarias de existencia sino también por la poca aceptación materna. Con frecuencia los hijos no deseados son producto de uniones pasajeras y violentas, donde no existió una relación de amor, o son producto del "descuido e ignorancia" de la pareja sobre planificación familiar. Son los niños que no hubieran nacido de no mediar consideraciones de tipo moral, religioso o económico.

No existen estadísticas precisas sobre la proporción de niños y niñas entre 0 y 5 años de edad. Sin embargo es sabido por todos, que los padres prefieren varones y el nacimiento de un niño es fuente de alegría y orgullo, en cambio, la niña no es tan deseada y cuando nace la "chancletita" se la acepta con cierta resignación y el padre es objeto de bromas que ponen en duda su capacidad de engendrar varones. En los sectores populares la madre mira con compasión a su hija porque "nació mujer para sufrir" en cambio el hijo es signo de esperanza, de fortaleza porque "si es hombre podrá triunfar en la vida".

El niño de una familia pobre lucha por su sobrevivencia desde que nace. Debe acostumbrarse a que sus necesidades vitales no sean atendidas cuando él las pide, sino cuando la madre, o los que le rodean terminan con sus tareas "más importantes". Sin que esto signifique necesariamente falta de afecto, hay una tendencia a relegar la atención del niño, por ser pequeño sus derechos, sus necesidades también consideradas reducidas e intrascendentes.

En la familia patriarcal, el orden de atención a sus miembros se establece en función del varón a dulto jefe de familia, en segundo lugar los otros varo-

nes mayores, en tercer lugar la madre y en último lugar los niños pequeños.

En todas estas actitudes cotidianas y otras que veremos más adelante, están presentes los valores de una sociedad donde la competencia, la fuerza y el poder son incentivados como la mejor manera de lograr las metas individuales.

### 3. *La Salud del Niño*

La concepción de la salud como ausencia de enfermedad ha sido superada, hoy existen definiciones más completas que cubren los diferentes aspectos de la vida del ser humano.

El concepto que asumimos considera la salud como "un fenómeno dinámico que el individuo mantiene o que va perdiendo de acuerdo a muchos factores interrelacionados en la sociedad y en la vida de las personas desde el estado fetal hasta la edad adulta" (15).

La salud del niño desde su concepción está relacionada con las condiciones socio-económicas y culturales de la madre y de la familia en general. Se ha comprobado que los niños de madres desnutridas y/o demasiado jóvenes, que viven una situación de angustia y tensión permanente, nacen prematuramente, con un peso inferior al normal, pero además los niños de sectores populares por lo general nacen en condiciones antihigiénicas, en el mejor de los casos, con la atención de comadronas empíricas, sin el abrigo y el cuidado necesario. A esto debemos añadir las costumbres tradicionales que muchas veces ponen en peligro la vida de la madre y del niño.

"En el Perú, un promedio de 51o/o de las madres gestantes no recibe atención médica. Más del 50o/o de los partos ocurren en el domicilio y el 70o/o no reciben la atención post-parto" (16).

Sin embargo aún las que tienen oportunidad de recibir atención médica en los hospitales no reciben los cuidados adecuados, por las deficiencias de recursos de nuestros servicios de salud.

En estas condiciones "dar a luz" y "nacer" son paradójicamente hechos amenazantes para la vida de miles de mujeres y niños. La mortalidad infantil

---

(15) AMERY, Jennifer. *Morir siendo tan niños*. Chimbote. Ed. IPEP, 1983.

(16) AMERY, Jennifer, *op. cit.*

(niños de 0-5 años) alcanzó en 1981 una tasa promedio de 105 por mil. El 80 por mil, ocurrió en el área urbana y el 149 por mil en el área rural. (16) La mortalidad promedio de niños menores de un año fue de 99 por mil nacidos vivos (17). Según otra fuente (17) en 1982, la mortalidad infantil fue de 120 por mil a nivel nacional y en las zonas rurales más deprimidas llegó hasta 240 por mil, siendo más altos los porcentajes en niños menores de un año de edad.

Las estadísticas, sin embargo, no expresan toda la realidad de las defunciones de niños muy pequeños. En los últimos años se han descubierto cementerios clandestinos de niños en varios pueblos jóvenes, una de las explicaciones puede ser el alto costo del entierro, un simple cajón, el traslado al cementerio y los trámites correspondientes, representan gastos que no están al alcance de los exiguos ingresos de una familia pobre.

La mortalidad infantil es según el UNICEF, un índice fiel de la salud infantil en una comunidad.

Las causas de la mortalidad en los niños menores de 5 años son todavía las diarreas, las disenterías, y otras enfermedades infecciosas relacionadas con las condiciones de salubridad de la vivienda y de la comunidad. La falta de agua y desagüe es todavía uno de los factores de mayor impacto en la salud de los niños. En nuestro país más del 60o/o de viviendas no tiene agua y el 75o/o no tiene desagüe, si a esto unimos la estrechez del espacio, el hacinamiento y la promiscuidad, se verá más favorecida la propagación de enfermedades contagiosas como la T.B.C. que en 1983 registró una tasa de incidencia de 120.44 por mil.

La madre pobre, no puede preparar la llegada del hijo, no tiene ropa adecuada, ni una cuna donde acostar a su bebé. En el mejor de los casos le ofrece una caja de cartón acondicionada con trapos y algunos pañales que escasamente lo protegen del frío, causante de enfermedades respiratorias de incidencia mortal para niños mal equipados desde su gestación.

Las causas más frecuentes de mortalidad infantil, no sólo son las condiciones precarias de vida la escasez de recursos sanitarios y de saneamiento ambiental, sino que también existen una serie de factores culturales relacionados con la explicación y el tratamiento de las enfermedades de los niños.

---

(16) ARAMBURU, Eduardo, *op. cit.*

(17) WICHT, Juan. "Realidad Demográfica y crisis de la Sociedad Peruana en Problemas Poblacionales Peruanos II - AMIDEP 1986"

(18) AMERY, Jennifer, *op. cit.*

Las creencias en el "mal de ojo", "el susto", "el daño", "el mal viento", la bondad de hierbas y unturas, etc. se encuentran arraigadas en la cultura de las familias, de tal modo que no es fácil cambiar tales ideas y casi siempre constituyen los únicos recursos accesibles para atender la salud de los infantes.

El niño menor de 3 años es incapaz de explicar sus necesidades y dolencias, el llanto es su única forma de protesta o reclamo, pero su llanto no tiene mayor importancia para una madre angustiada por la sobrevivencia y por mil tareas domésticas. Está acostumbrada a escuchar llorar al bebé de hambre hasta que el sueño lo rinde de tanto gritar. La madre del sector popular no tiene el nivel de educación, ni tiempo, para detectar oportunamente algunos síntomas de enfermedad. En muchos casos el bebé está bajo el "cuidado" de hermanos mayores pero todavía pequeños para atender al hermanito.

Otro indicador del nivel de salud, es la esperanza de vida al nacer que en el Perú es de 59 años, nivel comparable con el de países de mayor subdesarrollo en la región. Sin embargo este promedio varía para las zonas urbanas donde es ligeramente mayor y es mucho menor en las zonas rurales.

La esperanza de vida para un niño que nace en una familia pobre constituye una débil posibilidad amenazada por condiciones adversas. Son pocos los que sobreviven a los 4 años por lo que se considera a los niños de 5 años y más como un grupo selecto que logró vencer la muerte.

#### 4. *La alimentación*

Alimentarse es la necesidad más inmediata y perentoria del recién nacido y tal vez por ello, la naturaleza ha dotado a la madre del alimento insustituible para el niño, la leche materna.

La alimentación con leche materna, durante por lo menos los 6 primeros meses de vida, otorga al infante un buen nivel de nutrición comparable con niños de países desarrollados, además está comprobado que la alimentación de pecho prolongada protegerá generalmente al niño de los síntomas más dramáticos de la desnutrición, de las enfermedades infecto contagiosas y de la incidencia de enfermedades alérgicas. La leche materna, aún en el caso de madres de baja nutrición, contiene los elementos necesarios para el óptimo crecimiento del niño, en especial de su cerebro y sistema nervioso. Además significa para el niño el mejor contacto afectivo íntimo con su madre, durante una

etapa en que su vida extra-uterina le exige nuevas adaptaciones al medio ambiente.

No obstante estos beneficios de la lactancia materna, se ha generalizado la lactancia artificial con todos los peligros que esta implica para la salud y el desarrollo adecuado del niño. En los sectores populares son pocas las madres que lactan a sus hijos, por lo menos durante los 6 primeros meses. Múltiples factores le impiden hacerlo, entre ellos el trabajo fuera del hogar desde tempranas horas y durante jornadas muy prolongadas. La venta ambulatoria de comestibles y alimentos, por ejemplo, exige a la mujer salir de casa entre las 4 y 5 de la mañana y trabajar hasta el fin de la tarde, en la calle y en condiciones totalmente precarias de higiene, comodidad y protección del medio ambiente. Sin embargo, muchas madres optan por llevar consigo a su niño en sus espaldas, o depositados en cajoncitos sobre las carretillas junto con las especias en venta y expuestos a los mismos riesgos que la madre, con la diferencia de que su organismo es aún muy inmaduro para soportarlos.

Otro factor que influye en el abandono de la lactancia materna es la propaganda de estilos de crianza que no concuerdan con las condiciones de vida de las familias pobres. Los medios de comunicación se encargan de sobrevalorar la calidad alimenticia de productos pre-fabricados estimulando su consumo como sustituto de la leche materna.

La lactancia artificial (de leche de vaca o enlatada) expone al niño al peligro de la desnutrición, de las enfermedades diarreicas y alérgicas. Un estudio realizado en 1979 constató que "la incidencia de la desnutrición era 4 veces más elevada en niños menores de un año alimentados con biberón" (19).

El riesgo es más alto en los sectores populares por las mismas condiciones de pobreza y de poca atención que rodean al niño. Por lo general no existe la higiene necesaria en la preparación del biberón, no se esteriliza la botella antes de cada toma, no se hierva el agua o no hay agua fresca, la medición de las porciones y de la temperatura no son exactas, los horarios y cantidades son variados, etc. Todo este cuidado exige tiempo, presencia de la madre o de otra persona preparada y significa gasto que la familia pobre no puede hacer.

---

(19) AMERY, Jennifer, *Op. cit.*

Es también común que a un niño de pecho se le dé agua de té azucarada para calmarle el hambre, pues la madre no puede adquirir más leche de lo indispensable. Solo un tarro de leche Gloria diario, al costo actual significa 144 intis, casi 1/4 del salario mínimo vital. Si recogemos el dato de que más del 25o/o de las familias perciben ingresos inferiores a un salario mínimo vital, se puede comprender que el hambre es la causa fundamental de la desnutrición infantil.

La desnutrición es causada básicamente por las condiciones socioeconómicas de la familia que no le permiten adquirir los alimentos en la cantidad y la calidad necesaria para una buena nutrición, pero además existe una gran ignorancia sobre las necesidades nutritivas, en especial de los niños, por ejemplo se encuentra muy extendida la creencia de que los niños, necesitan comer menos que un adulto porque no trabajan, y si son mujeres, todavía menos que los varones, niños o adultos.

Las deficiencias de la nutrición afectan a los niños a lo largo de su crecimiento más rápido que "se extiende desde el momento de su concepción, durante la gestación y la primera infancia hasta los 4 años de edad" (20).

Se ha establecido que "el niño de 6 meses necesita el doble de calorías y cerca de cinco veces más proteínas de alta calidad que el adulto medio; el niño de 2 años de edad, alrededor del 70o/o más de calorías, y cerca del triple de proteínas que un adulto medio", así hasta los 4 años el niño va disminuyendo progresivamente sus necesidades hasta equipararse con las de cualquier adulto, de tal modo que un niño nunca tiene menos necesidades alimenticias que el adulto. (21)

A partir de los 6 meses el niño necesita un complemento alimenticio a la leche materna o de biberón y producido el destete tendrá que sobrevivir con los alimentos que la madre le prepare. En los sectores populares está muy generalizada la idea de que una dieta a base de harinas es "suave" para el niño y se le da papillas, "panetelas" y mazamoras. Pero aún conociendo la necesidad de una mejor alimentación que incluya huevos, verduras, frutas y carne, estos no se encuentran al alcance de la gran mayoría de la población.

La desnutrición merma el desarrollo físico, biológico del niño menor de 5 años, le hace más vulnerable a las enfermedades infecciosas que agravan aun

---

(21) UNICEF, Los niños de los países en Desarrollo 1965

más la desnutrición, pero su efecto más severo recae sobre el sistema neurológico del infante. El desarrollo psico-motor y mental del niño es seriamente afectado con consecuencias irreparables en su capacidad intelectual.

Es así que cualquier programa alimentario que se establezca para niños desnutridos después de los 5 años, no tendrá mayor significado para reparar el daño sufrido.

En el Perú, "el 44o/o de los niños menores de 6 años tiene algún grado de desnutrición, el 31o/o presenta desnutrición del 1er. grado; el 11o/o de segundo grado y el 2o/o de 3er. grado (22). En cifras absolutas suman en total 1'588,400 niños con algún grado de desnutrición (1985). El mayor porcentaje de estos niños pertenecen a los estratos de más bajos recursos del área urbana y rural.

Las alternativas que el Estado, los municipios, las organizaciones privadas y la propia comunidad están ejercitando para mejorar el nivel alimenticio no está dirigida a los niños pequeños pues se trata sólo de medidas paliativas y compensatorias que benefician más al escolar y a los adultos.

Finalmente, toda la situación descrita reafirma que la pobreza constituye un contexto de violencia para la vida de millones de niños en nuestro país y debe suscitar además de una profunda reflexión una actitud decidida en defensa de los Derechos fundamentales del niño y la familia.

---

(22) BRITO, Pedro. "Salud nutrición y población en el Perú." En *Seminario sobre Población y Políticas de Desarrollo en el Perú*. Lima, 1982.

## CAPITULO XII

### VIOLENCIA Y CRISIS DE VALORES EN EL PERU

Las Condiciones sociales de la maternidad en sectores urbano-populares y las políticas de salud dirigidas a las madres

*Marcela Chueca M.*

La división sexual del trabajo en nuestra sociedad se basa fundamentalmente en la consideración de la mujer como reproductora biológica. A partir de esta función ella debe cumplir los roles derivados de la preservación de la especie, el cuidado y crianza de los hijos, que implica no solamente alimentarlos y velar por su salud, sino también socializarlos, asimilándolos a la cultura predominante.

Esas tareas reproductivas también se extienden a su pareja; el hombre debe ser atendido y cuidado con la misma o mayor dedicación que los hijos. De esta manera, la mujer asume a través de su función de madre, las labores domésticas necesarias para la reproducción de la familia y de la sociedad en su conjunto.

La justificación "biológica" de la condición de la mujer ha permanecido, en su esencia, en los diferentes modos de producción, la llamada "reproducción humana" se organiza y se adapta a estos modos de producción. La sociedad organiza la relación entre los géneros (la relación entre hombres y mujeres) en base a la reproducción, estableciéndose un sistema de sexo-género en donde la familia y la maternidad constituyen el fundamento de esta or-

mas la demencia, pero su efecto más severo recae sobre el sistema nervioso del infante. El desarrollo psico-motor y mental del niño es seriamente afectado con consecuencias irreparables en su capacidad intelectual.

Es así que cualquier programa de rehabilitación que se establezca para niños demenciados después de los 5 años, no tendrá mayor significado para ellos, por el daño sufrido.

En el Perú, el 40% de los niños menores de 6 años tiene algún grado de demencia, el 30% presenta demencia del 1er grado, el 10% de segundo grado y el 20% de tercer grado (1985). El mayor porcentaje de estos niños pertenecen a los estratos de más bajos recursos del área urbana y rural.

Las alternativas que el INCD, IMAC, entre otros organismos, para dar a la propia comunidad están orientadas para mejorar el nivel de conocimiento y no está dirigida a proporcionar servicios especializados.

La familia es el núcleo básico de atención y rehabilitación. En consecuencia, fundamentalmente, toda la atención de esta categoría que la pobreza conlleva, debe ser dada en forma de una profunda reflexión que genere un cambio en el comportamiento de los miembros de la familia y la familia.

Según Sherry Ortner (1980), los sistemas de valoración social de los géneros han sido elocuentes del tiempo en países a valores culturales ideológicos que asignan mayor o menor valor a la maternidad. En el mundo más próximo a la reproductiva, la maternidad se le considera más próxima a la transmisión de la cultura y a la producción de la vida que a la reproductiva. En el mundo más lejano a la reproductiva, la maternidad se le considera más próxima a la reproductiva que a la transmisión de la cultura y a la producción de la vida.

## 1. *MATERNIDAD, DIVISION SEXUAL DEL TRABAJO Y VALORACION SOCIAL DE LA MADRE*

La división sexual del trabajo en nuestra sociedad se basa fundamentalmente en la consideración de la mujer como reproductora biológica. A partir de esta función ella debe asumir los roles derivados de la preservación de la especie, el cuidado y crianza de los hijos, que implica no solamente alimentarlos y velar por su salud, sino también socializarlos, asimilarlos a la cultura predominante.

Estas tareas reproductivas también se extienden a su pareja: el hombre debe ser atendido y cuidado con la misma o mayor dedicación que los hijos. De esta manera, la mujer asume a través de su función de madre, las labores domésticas necesarias para la reproducción de la familia y de la sociedad en su conjunto.

La justificación "biológica" de la condición de la mujer ha permanecido, en su esencia, en los diferentes modos de producción, la llamada "reproducción humana" se organiza y se adapta a estos modos de producción. La sociedad organiza la relación entre los géneros (la relación entre hombres y mujeres) en base a la reproducción, estableciéndose un sistema de sexo-género en donde la familia y la maternidad constituyen el fundamento de esta or-

ganización (Chodorow, 1980).

Sin embargo, a pesar de que la reproducción biológica y social que corren a cargo de la mujer, son funciones de por sí importantes para el mantenimiento de las sociedades, el rol de la madre no es valorado socialmente. Su adscripción al mundo de lo doméstico y de los niños es considerada como una actividad de segunda categoría y en consecuencia la mujer y la madre son inferiorizadas.

Según Sherry Otner (1980), los sistemas de valoración social de los géneros se han dado a lo largo del tiempo en base a elaboraciones ideológicas que atribuyen mayor cercanía de la mujer a la naturaleza, dados sus roles reproductivos, en contraposición al hombre a quien se le considera más próximo a la transformación de la naturaleza, a la cultura, a la producción de ciencia y tecnología. En función de esta diferenciación es que se establece un sistema jerarquizado de valores en donde el papel del hombre tiene mayor poder y prestigio que el de la mujer. La inferiorización y la opresión de la mujer deviene así, principalmente del tejido ideológico creado alrededor de su condición de reproductora, de madre. Por tanto, la situación de opresión y desigualdad de la mujer que aparece implícita a su función biológica no es "natural", es producto de la cultura y de la ideología patriarcal, las cuales han definido el género en términos jerárquicos, creando así, las condiciones para la inadecuación de las políticas sociales y la calidad de los servicios sociales hacia la mujer y la madre.

De otro lado, la internalización del hecho "natural" de su inferioridad así como de su abnegación, lleva a la mujer a los límites de la opresión. La abnegación de la madre por sus hijos, por encima de todo interés, incluso de sí misma, es un resultado cultural y social. La atribución de este hecho al instinto materno es también una noción ideológica, una creación cultural (Fernández, 1981).

## 2. *MUJERES DE SECTORES POPULARES URBANOS, VALORACION SOCIAL DE LA MATERNIDAD Y POLITICAS SOCIALES*

A la inferiorización ideológica se suma la crisis del sistema económico en el país que determina la situación de extrema pobreza y desatención de las mujeres de sectores populares urbanos.

El agudo desempleo, el problema alimentario consiguiente y la carencia de servicios de salud y equipamiento urbano (agua, desagüe, luz) afectan directamente a la mujer, originando la desnutrición, la enfermedad y el recargo de tareas domésticas y comunales.

Situaciones de salud que pueden ser controladas son motivo de muerte para muchas mujeres, así, las estadísticas sobre muertes por hemorragias y toxemia cuya causa es el parto y el aborto llegan a 480/o (Ministerio de Salud, 1980).

La tasa global de fecundidad, si bien ha decrecido en los últimos años, sigue siendo alta, 5.2 hijos por mujer (ENPA, 1981), lo que ocasiona el deterioro de la salud de la madre. La TGF en el Perú es muy superior a la presentada en otros países de América Latina como Argentina (2.9), Colombia (3.8), Chile (2.8) y Cuba (1.9) encontrándose similar a la de Guatemala (5.7) y El Salvador (5.7). Soló Bolivia (6.6), Nicaragua (6.6) y Ecuador (6.3) están por encima de la Tasa Global de Fecundidad en el Perú.

Sin embargo, el promedio de hijos por mujer es más alto en la zona rural (8 hijos) y en los sectores urbano-populares, como en el caso de Villa El Salvador donde la tasa global de fecundidad sube a 6.2 (Chueca, 1984).

CUADRO No. 1

TASA GLOBAL DE FECUNDIDAD PARA DISTINTOS AÑOS  
DEL PERIODO 1940-1981 SEGUN DISTINTAS FUENTES

FUENTE	AÑO DEL CENSO ENCUESTA	TASA GLOBAL DE FECUNDIDAD
Censo	1940	6.6
Censo	1961	6.9
Censo	1972	6.1
Encuesta ENPA	1981	5.2
Censo	1981	5.2

FUENTE: Ferrando, Delicia, en *Resultados de la Primera Encuesta Nacional de Prevalencia de Anticonceptivos*.

De otro lado, contrariamente a lo previsto, el porcentaje de nacidos vivos en Lima Metropolitana (87) es más bajo que en la zona rural (92) y en el resto urbano (90), lo que indica que la ciudad no garantiza la salud de la madre y el niño (ENPA, 1981).

El control del embarazo es bajo, así, según la Encuesta Nacional de Prevalencia de Anticonceptivos (ENPA) a nivel nacional sólo se atendieron durante la gestación el 58/o (1981).

El parto se produce en un porcentaje alto (47/o/o) en casa familiar, lo que devala la escasa atención que se tiene a la madre.

**DISTRIBUCION PORCENTUAL DE LAS MUJERES QUE HAN  
TENIDO AL MENOS UN EMBARAZO POR AREAS URBANAS Y  
RURAL SEGUN ATENCION EN EL ULTIMO PARTO O PERDIDA  
(ENPA, 1981)**

ATENCION DEL ULTIMO PARTO- O PERDIDA	Total	Lima Metrop.	Resto Urb.	Rural
<b>TOTAL</b>	100	100	100	100
<b>LUGAR DE ATENCION</b>				
Casa (familiar)	47	14	46	80
Ministerio de Salud	34	48	38	14
IPSS	7	14	6	1
Otro sector público	2	6	2	—
Clínica o Consultorio	9	17	7	3
Otro	1	1	1	2
<b>PERSONAL QUE ATENDIO</b>				
Personal de salud	60	93	66	20
Partera empírica	22	4	22	40
Promotora	1	—	1	1
Familiares	17	3	11	39
<b>No. Casos</b>	<b>4,334</b>	<b>1,245</b>	<b>1,773</b>	<b>1,316</b>

FUENTE: ALCANTARA, Elsa. *Utilización de los servicios de salud materna e infantil.*

En Lima Metropolitana, el 14o/o del total de partos es atendido en casa, en el resto urbano el 46o/o y en la zona rural el 80o/o.

En este contexto de crisis y de desvalorización de la maternidad el Estado propone a través de su política de salud la atención recortada de la madre y el niño, ya que si bien enuncia en el Plan Operativo del Sector Salud la atención a ambos por medio de dos programas, el presupuesto es muy limitado.

El sub-Programa Salud de la Madre y del Lactante difícilmente podrá cumplirse en toda su extensión, la que abarca la atención prenatal (control del embarazo, detección precoz del cáncer ginecológico y vacunación antitetánica) la atención del parto (hospitalización, internamiento en centros de salud, atención domiciliaria del parto por personal de la institución), la atención postnatal (puerperio y complementación alimentaria) y la atención internatal (prevención del riesgo reproductivo aplicación de algún método de regulación de la fecundidad).

La inversión correspondiente a tales rubros es reducida, para el caso de Lima el presupuesto para el sector salud es de 10.5o/o bajando al 6.5o/o, en lo referido a inversión pública interna, esto es, sin ayuda de organismos externos.

La inversión más fuerte corresponde al Servicio Integral y Planificación Familiar que llega al 62o/o del presupuesto del Ministerio, sin embargo, éste se refiere básicamente a la prevención del riesgo reproductivo (aplicación de algún método de regulación de la fecundidad) con apoyo en un 66o/o de la Agencia Interamericana de Desarrollo - AID.

La inversión para todo el Departamento de Lima, tanto del Ministerio como de las Corporaciones de Desarrollo, con posibilidad de atender a la madre, como puede ser la construcción e implementación de postas, sólo llega al 12.7o/o y el resto del presupuesto corresponde a saneamiento ambiental, agua potable y alcantarillado rural.

El otro Programa destinado a la madre dentro del Plan Operativo de Salud 1986 es el de Atención de la Salud en el Instituto Nacional Materno Infantil (antes Maternidad de Lima) por medio del Sub-Programa de Salud de la Madre y del Lactante. A través de este programa se pretende cubrir la atención prenatal, atención del parto, postparto y en todos los periodos, princi-

palmente en educación para la salud, pero estas medidas de política no parecen ser aplicadas en el Instituto Materno Infantil donde se observa una inadecuada atención dando muestra de las prioridades otorgadas a la función reproductiva.

Así las salas de parto se encuentran en muy malas condiciones de higiene, desprovistas del equipamiento necesario, con intromisión permanente de múltiples practicantes y auxiliares que experimentan con las madres.

Las precarias condiciones de infraestructura no sólo se presentan para la madre y el niño sino también para el personal médico, el cual no cuenta con espacios adecuados para desempeñar su trabajo.

Sin embargo, si bien no se da prioridad a la madre en la actual política de salud, se convoca permanentemente su participación.

En periodos de crisis se refuerza el rol materno. La incapacidad del Estado de asumir el bienestar de la población lo mueve a apoyarse en las madres para paliar la crisis, promoviendo que estas se responsabilicen de las acciones de reproducción de la comunidad, además de las correspondientes a su familia.

Los roles que desempeñan las mujeres en sus hogares se multiplican al participar en las estrategias de sobrevivencia comunales organizadas por el Estado.

Las políticas "participativas" de asistencia y bienestar congregan a las madres que por necesidad deben insertarse en los programas de salud, alimentación e infraestructura comunales.

La actual política de Salud se basa en la participación organizada de la mujer en acciones de prevención y promoción de la salud, como se puede colegir del Plan Operativo del Sector Salud para 1986, donde, en el Sub-programa Promoción de la Movilización y Participación del Pueblo, correspondiente al Programa de Atención Integral de la Salud en las Areas de Salud, se busca la participación de la mujer a través del:

- fortalecimiento de clubs de madres y asociaciones de padres de familia.
- apoyo a los comedores populares.
- desarrollo de botiquines y farmacias populares.

- promoción de servicios comunitarios para la atención de niños de madres que trabajan.
- promoción de servicios comunitarios para la atención de las necesidades sociales de los ancianos.
- promoción del desarrollo de huertos y granjas pecuarias, y, fomento de mejoramiento de la vivienda.

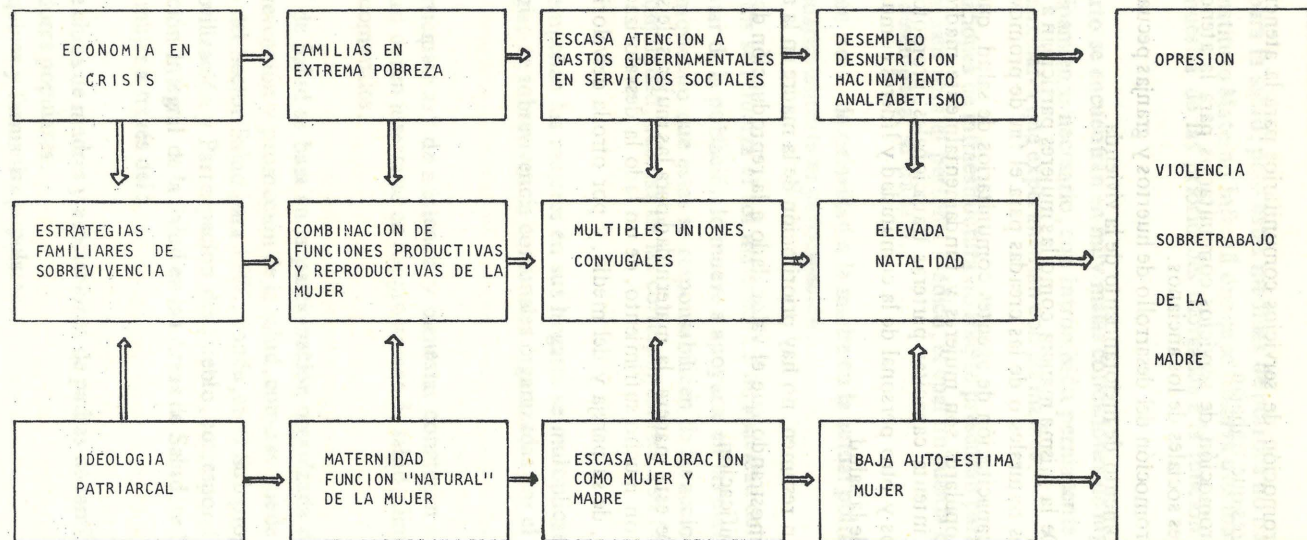
De la misma manera como las mujeres participan a través de sus organizaciones naturales o de las creadas para el fin de promover la salud, se propicia la capacitación de agentes comunitarios de salud, que en los sectores urbano populares son mujeres y fundamentalmente madres de familia. Es así que se intenta capacitar parteras tradicionales, promotores, voluntarios, curanderos y otro personal de la comunidad y líderes comunitarios para el desarrollo de la salud.

En resumen, no hay priorización de la madre en la actual política de salud, demostrando que el valor dado a la reproducción de la vida no tiene mayor significación.

De esta manera, la maternidad para las mujeres de sectores populares es vivida con mucho sufrimiento, de un lado la desvalorización por parte de sí mismas, de su pareja y del medio, y por otro la desvalorización por parte del Estado.

## ESQUEMA TEORICO

## FACTORES SOCIALES CONDICIONANTES Y SITUACION DE LA MATERNIDAD EN LOS SECTORES URBANO POPULARES



## CITAS Y FUENTES BIBLIOGRAFICAS

- ALCANTARA, Elsa. "Utilización de los servicios de salud materna e infantil" en *Aspectos demográficos y prevalencia de anticonceptivos en el Perú. Resultados de la Primera encuesta nacional de anticonceptivos* (ENPA, Lima, 1984).
- ARREGUI, Patricia, MONZON, Flor de María, AGUILAR, Ida. *Problemática de organización y gestión en atención primaria de salud*. ESAN, Lima, 1985.
- CHODOROW, Nancy. "Maternidad, dominio masculino y capitalismo" en *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, Zillah; Einsenstein, compiladora, Siglo XXI. México, 1980.
- CHUECA, Marcela. "Sexualidad, fecundidad y familia en Villa El Salvador" en *Hogar y Familia en el Perú*. Facultad de Ciencias Sociales Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1985.
- FERNANDEZ, Ana María. *Los mitos sociales de la maternidad*, Centro de Estudios de la Mujer, Bs. As., 1983.
- FERRANDO, Delicia. "Mortalidad" en *Resultados*. Op. Cit.

HARRIS, Olivia. *Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer*. Mimeo, s/f.

INSTITUTO NACIONAL DE PLANIFICACION. *Plan Nacional de Desarrollo de Corto Plazo. 1986. Programas de Inversiones Públicas*. Lima, diciembre, de 1985.

INSTITUTO NACIONAL DE PLANIFICACION. *Políticas y Programas de Acciones Sectoriales y Multisectoriales 1986* (Propuesta para discusión). Lima, diciembre, 1985.

LOMBARDI, Alicia y GRASCHINSKY, Yudith. *El ideal maternal*. Centro de Estudios de la Mujer, Bs. As. 1983.

LORA, Carmen; BARNECHEA, Cecilia y SANTISTEBAN, Friné. *Mujer: víctima de opresión, portadora de liberación*. Instituto Bartolomé de las Casas, Rímac, Lima, 1986.

MARTI, Sacramento. "La maternidad, punto clave para una perspectiva feminista" en *El Viejo Topo*. No. 51 s/f.

MEILLASSOUX, Claude. *Mujeres, graneros y capitales*. Siglo XXI, México, 1979.

MINISTERIO DE SALUD. Directiva No. 001-85-CPIP. *Plan Operativo del Sector Salud para 1986*. Lima, 1986.

MINISTERIO DE SALUD. *Política Nacional de Salud*, Lima, 1985.

ORTNER, Sherry. "Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?" en *Antropología y Feminismo*. Olivia Harris y Kate Young, compila doras. Ed. Anagrama, Barcelona, 1980.

STRATHERN, Marilyn. "Una perspectiva antropológica" en *Antropología y Feminismo*. Op. Cit.

## CONCLUSION

"Et Lux in tenebris lucet..."

La noche del 12 de mayo de 1979, el Papa Juan Pablo II, al ver que ya se acercaba la noche, exclamó espontáneamente: "Y ahora ya es la noche... otra no vamos en la noche. Nos vamos en las "tardeas". Tenemos una luz. Los días del "Resucitado". Con estas palabras el Santo Padre quiso levantar el ánimo de toda una Nación que desde algún tiempo parecía estar en las "tardeas". Además de una prolongada e ininterrumpida y los otros problemas endémicos del subdesarrollo, tales como la pobreza, el subempleo y la falta de servicios básicos, el país se había convertido en la víctima de un ciclo de violencia que ya había cobrado las vidas de centenares de personas inocentes. En los momentos de paros que proponían el Papa siendo los grandes antecedentes para la consecución de una estabilidad más justa y humana. A los trabajadores les exhortó para que asumieran en su vida las actividades básicas de las "bienaventuranzas". En Avellaneda condenó la violencia y señaló a los sindicatos y al OCU en el corazón de las personas como las verdaderas causas del pecado social. En Trujillo exaltó la dignidad del trabajo y encomendó a los trabajadores y empresarios para que colaboraran juntos en el aumento de la producción y satisfacción mayores fuentes de trabajo. En crisis y los otros grandes encuentros con el pueblo el Santo Padre reafirmó sus valores y las acciones que son necesarios para que el país se libere de la dependencia, del atraso cultural y de la violencia.



En una tarde cálida en febrero de 1985, ante miles de jóvenes en el Hipódromo de Lima, el Papa Juan Pablo II, al ver que ya se acercaba la noche, exclamó espontáneamente: "Y ahora somos ya en la noche... pero no somos en la noche. No somos en las tinieblas. Tenemos una luz. Sea alabado Jesucristo". Con estas palabras el Santo Padre quiso levantar el ánimo de toda una Nación que desde algún tiempo parecía andar en las "tinieblas". Además de una prolongada crisis económica y los otros problemas endémicos del subdesarrollo, tales como la pobreza, el subempleo y la falta de servicios básicos, el país se había convertido en la víctima de un espiral de violencia que ya había sofocado las vidas de centenares de personas inocentes. En los diferentes discursos que pronunció, el Papa señaló los grandes lineamientos para la construcción de una sociedad más justa y fraterna. A los jóvenes les exhortó para que asumieran en sus vidas las actitudes básicas de las "bienaventuranzas". En Ayacucho condenó la violencia y señaló el egoísmo y el odio en el corazón de las personas como las verdaderas causas del pecado social. En Trujillo exaltó la dignidad del trabajo y encomendó a los trabajadores y empresarios para que colaboraran juntos en el aumento de la producción y creación de mayores fuentes de trabajo. En estos y los otros grandes encuentros con el pueblo el Santo Padre remarcó los valores y las actitudes que son necesarios para que el Perú se libere de la dependencia, del atraso cultural y de la violencia.

La visita del Papa ciertamente tuvo el efecto de levantar el ánimo del pueblo entero. Pero las condiciones sociales y las duras realidades históricas que formaron el trasfondo de su mensaje no han desaparecido. Por eso, es preciso seguir ahondando en el mensaje del Papa y continuar el diálogo nacional que el inició acerca de la crisis que afecta al Perú. El deseo de los autores de esta obra ha sido aportar, cada uno desde su propia perspectiva, a este diálogo que busca esclarecer la naturaleza de la crisis y ofrecer pautas para su solución. Los especialistas en Filosofía subrayan la naturaleza mundial de la crisis. El Perú se sitúa en un proceso histórico y al final de una cadena de dependencia que se origina en el mundo occidental. Por eso, las tensiones, la violencia, la falta de identidad cultural, que ya son problema en el Primer Mundo, repercuten, y a veces se agravan, en el Tercer Mundo. Los historiadores, por su parte, resaltan el contexto temporal en que se produjo y se evolucionó la crisis. La violencia existía antes de la Conquista y se perpetuó después bajo nuevas formas. El sistema colonial inculcó en los peruanos muchas actitudes y costumbres que no son propicias para una democracia. Más aún: el Perú fue dividido violentamente en dos sociedades casi antagónicas: la Costa y el Ande. El choque entre estos dos mundos en el siglo XVI sigue siendo un problema en el siglo XX; la violencia y la falta de una identidad nacional común actuales son el resultado de una crisis en el Perú que se remonta a la Conquista y aún antes.

Los educadores que han contruido a este libro ponen énfasis en una de las causas más inmediatas de la crisis: el ambiente familiar social y educativo en que se internalizan los valores primordiales de la vida. Para que reine la paz en la sociedad es preciso inculcar en los jóvenes en el hogar y en la escuela un respeto por la vida y un aprecio por la paz. Asimismo, es necesario reorientar a los maestros para que ellos sean testigos y portadores de estos valores. Frente a las grandes diferencias locales, es importante reestructurar la educación para que esté en armonía con la realidad de cada región, con referencia especial al sector rural andino. Las especialistas en el área de Psicología analizan las causas de la agresividad humana en general y ofrecen algunas pautas para enfrentar ese fenómeno en el medio peruano. Finalmente, las investigadoras en el área del Trabajo Social estudian el contexto más inmediato en que surgen muchos de los problemas en el Perú: los barrios marginales y las condiciones inhumanas en que vive un sector importante de la población urbana. Al mismo tiempo, señalan cuáles son las víctimas principales de esta violencia estructural: las madres y los niños.

Este esfuerzo interdisciplinario nació como fruto de una toma de con-

ciencia colectiva: así como no hay una sola causa de los problemas que el Perú afronta en la actualidad, tampoco hay una sola solución. Por eso, es preciso y urgente reunir los esfuerzos de muchas personas que representan el sentir de las instituciones vivas del país, la Iglesia, el Estado, los partidos políticos, los sindicatos, las Fuerzas Armadas y policiales, las empresas, las organizaciones populares, etc., con el fin de buscar un nuevo consenso nacional. Tal vez el esfuerzo mismo de buscar el diálogo constituye en sí un comienzo significativo para ese fin, porque el deseo de dialogar revela que existe una buena voluntad básica por encima de las divisiones y diferencias. Donde hay diálogo, hay luz, y donde hay luz hay esperanza.

RESUMEN

- Rosario, San Martín de Porres  
Fundadora de la Compañía de María, Profesora de Filosofía  
en Guayaquil.
- Colombio, San Martín de Porres  
Profesor de Filosofía, Universidad Católica del Perú, Profesor de Teología  
en la Academia de la Navarrete.
- María Rosa de Jesús, San Martín de Porres  
Licenciada en Filosofía, Profesora de Filosofía, Asistente de Profesor  
de Filosofía Superior.
- Carla, San Martín de Porres  
Profesora de Filosofía, Compañía de María, Profesora de Filosofía  
en la Academia de la Navarrete.
- Alfredo, San Martín de Porres  
Doctor en Filosofía, Universidad de Washington, Profesor  
de Historia del Perú en Guayaquil.



## LOS AUTORES

**Rosemary Rizo-Patrón de Lerner**

Licenciado en Filosofía, Universidad de Lovaine. Profesora de Filosofía Contemporánea.

**Carlos Beas**

Doctor en Filosofía, Universidad Católica del Perú. Profesor de Epistemología y Filosofía de la Naturaleza.

**Hernán Silva-Santisteban Larco**

Licenciado en Filosofía, Universidad de Salvador, Argentina. Profesor de Filosofía Medieval.

**Liliana Regalado de Hurtado**

Bachiller en Historia, Universidad Católica del Perú. Profesora de Historia de América Colonial y Etno-Historia Andina.

**Jeffrey Klaiber, S.J.**

Doctor en Historia, Universidad Católica de Washington, D.C. Profesor de Historia del Perú contemporáneo.

Alberto Flores-Galindo

Doctor en Historia, Université de Nanterre, Francia. Profesor de Historia del Perú colonial y contemporáneo.

Jorge Capella Riera

Doctor en Educación, Universidad Católica del Perú, Decano de la Facultad de Educación.

Ludolfo Ojeda y Ojeda FSC.

Bachiller en Educación y Filosofía, Universidad de Salamanca. Director de la Normal Superior de Varones de Urubamba.

Francisca Bartra Gros

Master en Psicología Educacional. Universidad de Wisconsin - Milwaukee, Estados Unidos. Profesora en la Facultad de Educación.

Mary Louise Claux A.

Licenciado en Psicología, Universidad Católica del Perú. Profesora en la Sección de Psicología.

Mercedes R. Villanueva M.

Licenciado en Psicología, Universidad Católica del Perú. Profesora en la Sección de Psicología.

Clemencia Sarmiento Sánchez

Maestría en Antropología Social, Universidad Católica del Perú. Profesora en la Facultad de Trabajo Social.

Marcela Chueca Márquez

Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México. Profesora en la Facultad de Trabajo Social.

Coordinador General: Jeffrey Klaiber, S.J.

La segunda edición de *Violencia y crisis de valores en el Perú* de Jeffrey Klaiber, S.J. (Editor), se terminó de imprimir el mes de setiembre de 1988 en los talleres de Editorial e Imprenta Desa (Reg. Ind. 16521), General Varela 1577, Lima 5, Perú. La edición estuvo al cuidado de *Miguel Angel Rodríguez Rea*. Se hicieron mil ejemplares.



*PARTICIPAN*

Rosemary Rizo-Patrón de  
Lerner

Carlos Beas

Hernán Silva-Santisteban  
Larco

Liliana Regalado de Hurtado

Jeffrey Klaiber, S.J.

Alberto Flores-Galindo

Jorge Capella Riera

Ludolfo Ojeda y Ojeda

Francisca Bartra Gros

Mary Louise Claux A.

Mercedes R. Villanueva M.

Clemencia Sarmiento S.

Marcela Chueca Márquez

