

JOSÉ SÁNCHEZ PAREDES y MARCO CURATOLA PETROCCHI
Editores



Capítulo 23



LOS ROSTROS DE LA TIERRA ENCANTADA

Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo

Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

Los rostros de la tierra encantada: religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

© José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS-MAE

Av. Arequipa 4500, Lima 18, Perú

Teléfono: (51 1) 447-6070

Fax: (51 1) 445-7650

postmaster@ifea.org.pe

www.ifeanet.org

Este volumen corresponde al tomo 304 de la Colección «Travaux de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 0768-424X)

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición, junio de 2013

Tiraje: 600 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores

ISBN: 978-612-4146-35-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-06874

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300246

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LA AGONÍA DE LA ÉTICA Y LA ANTROPOLOGÍA. NOTAS A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE MANUEL MARZAL

Luis Mujica Bermúdez

Pontificia Universidad Católica del Perú

*Recuerdo dos normas. Una es no engañar a los informantes,
aunque no hay que decirles toda la verdad...
Otra norma de la ética es no herir la sensibilidad de los investigados.*

Manuel Marzal, *Tierra encantada*.

Durante los últimos años de su vida, Manuel Marzal reiteraba su preocupación por que no veía estudios sobre la ética desde la perspectiva antropológica. Debo decirle a Manolo que su persistente pregunta había sido escuchada por muchos de sus discípulos, pero era también un tema de preocupación para otros humanistas y científicos sociales, que buscaban aportar luces para vivir mejor como seres humanos. En esta ocasión, con las manecillas del reloj detenidas, a) recojo y resumo las anotaciones de Marzal sobre el tema de la ética, b) del mismo modo entrego un ramillete de ideas de antropólogos que han abordado el tema moral o ético en los últimos años, de forma explícita o implícita, y c) apuro algunos comentarios finales a modo de reflexión, sobre la agonía de la ética en el Perú de hoy «después de Ayacucho».

El legado de Manuel Marzal

La preocupación de Marzal sobre el tema de la ética se remonta hasta sus primeras investigaciones antropológicas. En 1977, en sus *Estudios sobre religión campesina*, identificó una «dimensión moralista» que se refleja en la obligación de guardar ciertas reglas, pero aun así no quedaba claro —dice Marzal— «hasta qué punto puede hablarse de una dimensión ética», y menos aún si el campesino ha logrado descubrir «la caridad al prójimo como un verdadero culto espiritual» (Marzal, 1977, p. 290). La perspectiva antropológica estaba directamente relacionada con la pastoral cristiana, que era también su perspectiva de vida personal y vocacional.

En 1983 retomó la cuestión ética en *La transformación religiosa peruana*, ubi-cándola como uno de los aspectos de su investigación y criticando la perspectiva evolucionista que en cierta medida negaba la dimensión ética de las religiones primitivas. Sin embargo, para centrar el tema y señalar la importancia del mismo, dijo que:

La ética andina estaba orientada, por una parte, a asegurar las relaciones equitativas dentro del grupo, resumidas en la repetida fórmula «no robes, no mientas y no estés ocioso» en una sociedad basada en la «reciprocidad» y, por otra parte, a asegurar la veneración hacia los seres del mundo sagrado, que premiaban o castigaban la conducta de los humanos sobre todo con sanciones intramundanas. Las raíces éticas cristianas se basaban en el decálogo revelado por Dios a Moisés y redefinido por Jesucristo en el sermón del monte y en todo su mensaje evangélico, pero se expresaban en el comportamiento concreto de los españoles de fines de la edad media, que marca una verdadera decadencia moral (Marzal, 1983, p. 33).

Por ello, para entender la ética en su dimensión diacrónica se requería de todas maneras hacer «alguna periodización», donde se debía considerar la «percepción de la moral cristiana por el indio» en el proceso peruano, pero también la percepción de las etapas donde hubo «una catequización más seria y un sistema ritual y organizativas florecientes» (Marzal, 1983, pp. 433-434), que generaron personas con «valores cristianos».

La enseñanza de la ética colonial, sin embargo, dice Marzal, pasó por tres modalidades: la denuncia de Las Casas, la utopía de minimizar las relaciones coloniales y la prédica que prescindía del sistema. La primera tendencia inspiró una corriente a manera de una «escuela de denuncia», que elevaban muchos clérigos y laicos y que planteaban la licitud o conveniencia de las encomiendas, el servicio personal y el repartimiento mercantil (Marzal, 1983, p. 434). La segunda tendencia era la de los misioneros que querían cumplir con su misión mediante la evangelización en espacios especiales para los indios, como las doctrinas o las reducciones, y que tuvo momentos de gloria. La tercera tendencia mayoritaria era aquella evangelización que se hizo sin cuestionar el sistema colonial de fondo (Marzal, 1983, pp. 434-436)¹ y que de algún modo se impuso durante mucho tiempo. Sin embargo, Marzal era muy consciente de que el problema ético de estas tendencias quedaba pendiente y que su desarrollo dependía de la relación con la matriz andina, de cómo desde esta cultura se fue haciendo una lectura de la ética colonizadora y cómo se la ejerció realmente.

¹ En «Moral moderna, moral de pícaros», Castro (1994, p. 192) afirma que «la moral del conquistador es una moral moderna, que se justifica a sí misma y justifica la conquista; que legisla sobre el bien y el mal, teniendo como punto de partida no una racionalidad metafísica o religiosa, sino el interés y la ambición del moderno sobrepuesto al mundo colectivo y social».

Dos años más tarde, Marzal publicó *El sincretismo iberoamericano* (1985), donde consideraba sistemáticamente la ética como una dimensión del estudio de la religión en Cusco, Chiapas y Bahía. En el mundo andino, oponiéndose nuevamente a los evolucionistas, afirmaba que existe una ética en la medida en que dichas «normas comprenden tanto ciertos preceptos universales impresos en el corazón del hombre como la aplicación de los mismos» (Marzal, 1985, p. 37). Del mismo modo, en el mundo tzotzil y tzeltal los indios tienen «arraigado un concepto de pecado, que puede acarrear desgracias en el mundo presente sin que se destaquen sus repercusiones en la vida del más allá, y que su código ético incluya tanto las prohibiciones universales de la ética humana (no matar, no robar, no cometer adulterio, etc.) como otras prohibiciones que se refieren al mandamiento del mundo cultural de las respectivas comunidades» (Marzal, 1985, p. 74). Finalmente, en el candomblé, donde hay una autonomía como grupo, las personas están regidas por una serie de tabúes, deberes culturales y de solidaridad con los miembros de su propio grupo, pero —insiste Marzal reiteradas veces— «como en la del sistema andino y maya, es el aspecto sobre el que se dispone de menos información, por haber sido mucho menos investigado y por tratarse de religiones más centradas en el culto que en la moral» (Marzal, 1985, p. 100).

Una vez dicho esto, Marzal intenta una interpretación general diciendo que los grupos han «reinterpretado» las prácticas manteniendo su postura teórica del sincretismo mediante el cual, por ejemplo, el mundo andino y el maya han convertido el compadrazgo en uno de los lazos más importantes de solidaridad social (Marzal, 1985, p. 190). Sin embargo, Marzal, comprometido con su papel pastoral, al final del libro, y desde una perspectiva de la inculturación, dice: «juzgo que tanto indios como negros han desarrollado formas de ayuda mutua, como maneras de organizar el intercambio en su sociedad o como mecanismo de defensa ante la prolongada explotación o marginación de que han sido objeto por las respectivas sociedades nacionales, que deben ser asumidas como fundamento de su ética social» (Marzal, 1985, p. 223). Es sumamente importante subrayar este último punto, en tanto que la ética no debía ser considerada solo un mero objeto «positivista» de estudio del comportamiento humano, sino que debía ir más allá, es decir, ver el significado de las implicancias de las relaciones entre unos y otros.

La producción de Marzal no se detiene. En *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima* (1988) estableció una tipología de las iglesias en el distrito de El Agustino, en Lima, proponiendo del mismo modo que cada tipo de iglesia tendría su manera de asumir la ética. En primer lugar, en esta ciudad los inmigrantes se insertan en el marco de una perspectiva secular, donde el campesino experimenta cambios en su vida que afectan diversas dimensiones. Sobre este punto Marzal señala que:

[...] el campesino rompe con una naturaleza sacralizada, especialmente en el mundo sur andino, donde siguen vigentes los ritos agrarios a la Pachamama y a los Apus o Wamanis, y con una concepción sacral de la enfermedad; rompe, además, con una cultura sacralizada por las relaciones de reciprocidad, que se consideran sagradas, y por la fiesta del santo patrono, que es la expresión religiosa-comunitaria más importante. Pero, rompe también con una sociedad campesina, cuyo catolicismo popular no es tan vivo como a veces se supone, sino que está sometido a una verdadera involución, debida a la escasa presencia institucional que ha tenido la Iglesia desde hace bastantes décadas (Marzal, 1988, p. 196).

La llegada de los migrantes a los barrios marginales es un encuentro con la informalidad, con el horizonte secularizante de un saber científico y técnico, con un mundo desarticulado y duro, pero también con una red de santuarios tradicionales y una Iglesia católica diferente, con una espiritualidad bíblica y un compromiso con la promoción y organización popular. Por estas razones Marzal piensa que la llegada a la ciudad no necesariamente «seculariza» a los inmigrantes, porque los provincianos encuentran formas de reconstruir sus «fiestas patronales».

Del mismo modo considera Marzal que la «iglesia popular» se caracteriza fundamentalmente por la reflexión bíblica y el compromiso fraterno de sus miembros, sin dejar de lado la devoción a los santos. Esta manera de entender la religiosidad está acompañada, por ejemplo, por cambios en las percepciones de un «Dios del aquí y del ahora» a un «Dios de la vida», pero con ciertas dudas porque «el Dios de la vida parece opacarse ante el sufrimiento», no obstante lo cual está cercano (Marzal, 1988, p. 239); pero también se percibe que existe «el más allá» y que al mismo tiempo y de manera paradójica hay una sanción intramundana.

Estas ideas se refuerzan con una espiritualidad en la que se destaca la «opción por los pobres» que han hecho sus miembros y la necesidad de actuar para superar la pobreza en diversos campos. En efecto, se menciona una espiritualidad que tiene implícitamente una ética allí donde la fe en los santos se va convirtiendo —en tanto se participa de la reflexión bíblica y se motiva el compromiso social, orientados con un Dios de la vida— en un Cristo bíblico y en una Iglesia que ha optado por los pobres. Aunque en este texto no aparece de manera explícita el tema ético, Marzal trata de resolver un problema central: «la devoción a los ‘santos’ convive con la nueva espiritualidad de las CC (comunidades cristianas)», y no se sabe «si esta convivencia es una síntesis creativa hecha por el pueblo creyente o es solo un momento de transición hacia una espiritualidad, en la que los ‘santos’ se vayan definitivamente o, al menos, pierdan la gran importancia que siguen teniendo» (Marzal, 1988, p. 263). Marzal, por supuesto, se inclina por la primera alternativa. Cree en una población que reinterpreta creativamente su vida de fe.

En la tercera parte de su trabajo sobre *Los caminos religiosos*, presenta a las «nuevas iglesias» y las clasifica en denominaciones evangélica, pentecostal

y escatológica. En el estudio de estos grupos aparece visiblemente en el índice del libro: «organización y ética». En estos puntos señala, para todos los casos, que la Biblia es una norma fundamental en la vida de dichos grupos y se explicita en las abstenciones que deben hacer los creyentes de determinadas comidas, bebidas y adornos. Pero también señala el pacifismo y la preocupación por la problemática social y, en otros casos, la ascética de la huida del mundo, la poligamia y el desarrollo económico (cfr. Marzal, 1988, pp. 280, 292, 316, 328, 342). Marzal compara a los diversos grupos desde dos variables importantes: la ética convencional y la política. En la primera considera las relaciones interpersonales y en la segunda las relaciones con la colectividad.

Finalmente, en 2002 Marzal publica *Tierra encantada*. Este es su libro *final y total*; allí —como él mismo lo decía en las conversaciones que teníamos— condensa su pensamiento y preocupación por la cuestión religiosa, en oposición de quienes piensan que la religión ya ha muerto y sucumbido con la modernidad. En esta magistral obra, la cuestión ética sigue apareciendo como preocupación pero no como objeto de estudio. Como se trata de un libro síntesis de sus trabajos, define la ética como «un conjunto de normas, cuyo cumplimiento es exigido por las creencias que se tienen, y así muchas religiones dan valor religioso a las normas de la ética natural, como no matar, o imponen nuevas normas, como no tomar bebidas alcohólicas» (Marzal, 2002, p. 28).

Como Marzal mismo concluye, el único lugar en donde tomó el tema de la ética propiamente como tema de estudio, fue en el capítulo VII de *Tierra encantada* y lo hizo en relación con la política, un aspecto que no podía eludir en sus reflexiones como sacerdote jesuita. Marzal (2002, p. 173) nuevamente trató de definir la ética como el «conjunto de valores que funcionan como sistema normativo de los comportamientos individuales y colectivos»; además consideró ética y moral como sinónimos, aunque mencionando que la primera establece diferencias entre lo bueno y lo malo, en tanto que la segunda tiene más bien un carácter normativo e imperativo para el individuo. La preocupación de Marzal por tener una definición exhaustiva era una de sus tareas primordiales y que quería concluir para seguir avanzando en investigaciones posteriores.

Siendo para Marzal el tema de la ética un punto que no podía dejar de pensar, se hizo dos preguntas generales a las que intentó responder y esbozar en dos líneas de trabajo: «¿son éticas las religiones primitivas? y ¿son funcionales y eficaces las éticas seculares?» (Marzal, 2002, p. 173). La primera sigue siendo una pregunta para desterrar definitivamente el prejuicio evolucionista e intolerante de las tendencias que intentan establecer «grados» de cultura, en los que la religión simplemente podría ser descartada. En cambio la segunda pregunta oculta su preocupación sobre si la ética debe seguir apoyándose en la perspectiva religiosa, cuando en el escenario social se habla incluso de éticas laicas, como lo hacen muchos autores.

Ubicándose en el debate, Marzal estudia la relación entre ética y religión, y ética y política. A propósito de la primera relación, por una parte vuelve a discutir con una corriente evolucionista británica (Tylor) para mostrar que otro británico como Evans-Pritchard, con su estudio sobre *La religión nuer*, muestra la complejidad de la religión y define el pecado como la «infracción de una prohibición que trae consigo la imposición de sanciones de índole espiritual» (Marzal, 2002, p. 174). Por otra parte, basándose en Lipovetsky («El crepúsculo del deber»), distingue la ética religiosa, la secular y la posmoralista. El interés de este despliegue bibliográfico es el mostrar que la cuestión religiosa se mantiene vigente y que atañe a la vida de la sociedad contemporánea, y siguiendo a Küng sostiene que en la actualidad la religión puede ayudar al hombre y también mantener la cohesión de la sociedad. En síntesis, no es la ética la que ayuda a sostener la vida sino la religión, y esta tiene, en todos los tiempos, una ética que merece ser estudiada porque cumple el papel de dar sentido a la vida, es garantía y finalmente es seguridad y una resistencia contra las injusticias.

En la segunda sección Marzal establece la relación entre religión y política, y en esta parte discute con Weber luego de hacer una escueta reseña. Por un lado presenta el espíritu del capitalismo y el ethos puritano calvinista, y después menciona las tipologías religiosas, mística y ascética, combinando en cada caso estas variables con las metas intramundanas o extramundanas. El confucianismo es, por ejemplo, una religión mística e intramundana, el hinduismo es místico y extramundano, en cambio el judaísmo es una religión mística e intramundana y el catolicismo una religión ascética y extramundana. Una vez establecida esta tipología, Marzal hace el «juicio sobre la tesis de Weber» recogiendo las críticas de Samuelson y Morris, de quienes se queda con la idea de que «no hay prueba empírica para la correlación espíritu del capitalismo-ética protestante, y que la descripción de Weber de la ética puritana traiciona a sus fuentes» (Marzal, 2002, p. 193).

Después de su *Tierra encantada*, Marzal no escribió sino pequeños artículos y presentaciones de libros, y en *Para entender la religión en el Perú 2003* (2004) formuló «Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina». Allí presentó algunas preguntas y observaciones a propósito del tema de la religión y mantuvo una de las preguntas que siempre quiso responder:

¿Por qué la ética sigue siendo olvidada en los estudios de antropología de la religión, aunque se acepte que todas las religiones son éticas, aunque en distinto grado? ¿Por qué los antropólogos —la mayoría de ellos hijos de la Ilustración y testigos de cómo en sus propias sociedades la dimensión vertical hacia Dios ha perdido vigencia frente a la dimensión horizontal hacia el hombre— no han estudiado la dimensión ética en la modernización del mundo tradicional? ¿Por qué los antropólogos no han analizado más la aceptación de las éticas puritanas, el surgimiento de los fundamentalismos éticos, la sacralidad subyacente

en la ética secular y la eficacia real de la ética posmoralista para la convivencia humana? (Marzal, 2002, p. 43).

Así como sus preguntas dejan un camino por allanar, sus observaciones son como pequeñas señales que debemos considerar antes de pasar a la siguiente parte. Sugiere hacer, en primer lugar, «etnografías» sobre la dimensión ética (individual y colectiva) en las «sociedades tradicionales»; en segundo lugar, analizar el concepto de pecado a partir de los requisitos fijados por la sociedad y el por qué de la sanción intramundana de un Dios que premia y castiga en la vida presente; por último, señala los métodos que posiblemente sean los más pertinentes para dicho estudio, sabiendo que es «difícil saber dónde se sitúa la persona y si comunica lo que piensa realmente o lo que parece pensar en un determinado contexto». Y claro, Marzal (2002, p. 45) termina diciendo —una vez más— que «en la investigación de la experiencia subjetiva y de la ética de la religión hay, como decía César Vallejo, muchísimo que hacer».

El ramillete de notas sobre moralidades y éticas

Las preocupaciones por la ética y la moral en las ciencias sociales no son recientes. Probablemente fue Malinowski quien primero se ocupó de ella en el capítulo XIII de *La vida sexual de los salvajes*, publicado en inglés en 1929 (1971) y referido a la moral y las costumbres de los trobriandeses. El autor en mención dice que «la 'inmoralidad', en el sentido de ausencia de todo freno, regla o valor, no existe en ninguna civilización, por pervertida y desprovista de base que sea», lo que viene a ser un punto importante para establecer una relatividad cultural de la moralidad. Más recientemente Howell publicó *The Ethnography of Moralities* (1997), con un número importante de artículos sobre las moralidades en diversos lugares del planeta. Sin embargo, nuestro interés aquí es más bien distinto.

Muchos de los que conocieron a Marzal se quedaron —en el subconsciente— con la idea de desarrollar algún día el tema de la ética, y seguramente aquella intuición maduró en algunos y permitió tocarla de alguna manera. Sin embargo, dicho tema supera la cuestión de las relaciones de amistad y docencia; probablemente otros autores lo han abordado de muchas maneras, pues la manera de relacionarse cotidianamente entre los seres humanos es sumamente importante como para dejar de hacerlo. La ética, definitivamente, es un tema transversal y toca las diversas dimensiones de la vida, la economía, la política, la educación, la vida cotidiana y la religiosidad. Aquí solo recojo algunos de aquellos trabajos —considerando la cronología de su publicación y con la seguridad de no poder incluir a muchos otros— a modo de ofrenda tardía para Manolo, en forma de un ramillete de ideas sobre las maneras de entender la ética.

Quizás uno de los primeros antropólogos que comenzó a considerar el tema de la ética fue José Luis González, en el diagnóstico que hizo sobre *La religión popular en el Perú* (1987). El capítulo octavo de este libro desarrolla la dimensión ética de las personas en el campo de la religiosidad popular, al que Marzal hace alusión en *Los caminos religiosos...* (1988, p. 256). En dicho estudio se analizan las «obras» del cristiano, los pecados y cómo entender las condiciones sociales. Las conclusiones van en la siguiente dirección: la fuerza de la ética o del juicio de valor se deriva de los derechos elementales del hombre: vida, trabajo, etc.; la ética popular obtiene sus criterios de vida de las exigencias de la realización humana; el juicio ético popular se encuentra en la relación «Dios-hombre-norma ética-relaciones sociales» (González, 1987, p. 159), vale decir que la que relación del hombre con Dios es el fundamento de la dignidad y el respeto que la persona se merece. Sin embargo, en el campo de las relaciones interpersonales (matrimonio, sexualidad), los criterios éticos que se generan en el campo popular son diferentes de los que inculca la moral tradicional. Por ejemplo, se valora la «convivencia» sin que ella signifique un pecado, pero también hay conciencia de que el matrimonio sigue siendo una forma de realización de la persona, en tanto que el divorcio es juzgado como nocivo por la mayoría de los entrevistados.

Estudiando el comportamiento de los migrantes microempresarios, Adams y Valdivia (1991, p. 14) señalan que buscaban entender las «motivaciones, valores y actitudes que orientan las prácticas sociales y económicas del mundo de la informalidad», lo que nosotros podríamos decir «ética» de manera implícita. Encontraron que la cultura andina influye en la racionalidad empresarial popular, porque esta herencia cultural se sostiene sobre los valores de la laboriosidad, la austeridad y la capacidad de planificación. En el capítulo tres, bajo el título «Experiencia campesina e iniciativa empresarial», los autores esbozan los rasgos de una ética que tiene como meta el «progreso». La importancia de esta ética es la «actitud positiva de cambio» que creen ver en los inmigrantes empresarios, pues «el anhelo de progreso condiciona una actitud de búsqueda y sirve a la vez como soporte para el desarrollo de un itinerario lleno de incertidumbres, riesgos y fracasos, que le dan ese halo de “aventura” que se percibe al escuchar sus propios testimonios» (Adams & Valdivia, 1991, p. 41).

Los autores relevan sobre todo los aspectos positivos de los microempresarios; aunque asimismo perciben que hay «olvido y ruptura», también existe una «prolongación y recreación» de una parte de los valores, costumbres y pautas de comportamientos en los migrantes, a lo que denominan «activo cultural». Dicho activo consiste en la valoración del «trabajo, el manejo cuidadoso de los escasos recursos económicos, habilidades para planificar en condiciones muy adversas y el cumplimiento de deberes comunales» (Adams & Valdivia, 1991, p. 44). Los microempresarios logran salir adelante cuando despliegan la idea de ser

«independientes» y la «ética del trabajo», la que se manifiesta en las aspiraciones personales, la dedicación al negocio y el uso del escaso tiempo (cfr. Adams & Valdivia, 1991, p. 52). A estos aspectos los autores añaden la concepción rígida del deber, el sentido de la laboriosidad, la honradez y la disciplina, así como un relativo sentido del ahorro y la austeridad.

Como es obvio, estas notas exageran el comportamiento de los microempresarios sin hacer una crítica, aunque esto no significa necesariamente que la ética del micro empresario no incluya también factores desconocidos y que forman parte de su *ethos* social y conductual. En la misma línea incide Soto (1998), quien prefiere denominarla «la ética del progreso», la que ha de incidir además en la modificación de las identidades culturales de los pobladores porque «existe una gran cantidad de personas que buscan de una y otra manera un progreso en su vida» (Soto, 1998, p. 20). El autor presume que la laboriosidad, la reciprocidad y la autonomía son valores que forman parte de los microempresarios cuyas actitudes observa.

En la zona ecuatoriana, Chávez (cfr. Ehrenriech, 1991) analiza a su manera la ética empresarial y el comportamiento político entre los otavalos. Los tejedores comerciales tienen valores y creencias en su vida expresadas en la racionalidad, la honestidad y la sobriedad, así como en la auto-percepción de sí mismos como innovadores, ansiosos de independencia económica y de trabajar para sí mismos (cfr. Chávez, 1991, p. 200). La racionalidad y la honestidad se manifiestan en la «responsabilidad», lo que equivale a realizar cuidadosamente sus actividades cotidianas. La honestidad consiste en actuar con justicia y con responsabilidad con aquellos con quienes interactúan continuamente, y «les gusta describirse como los iniciadores de un nuevo estilo de tejido, diseño o artículo» (cfr. Chávez, 1991, p. 205). Sin embargo, estos aspectos logrados en el campo económico se desvirtúan en el campo político, pues «la meta política de obtener el poder despierta duda de su honestidad. El político no puede ser innovador y a la vez mantener el *status quo*. El político debe mantener y depender de las redes de individuos poderosos y, por lo tanto, ya no es capaz de acciones independientes y propias» (Chávez, 1991, p. 218). Al parecer encontramos, según Chávez, que las relaciones en el campo económico conforman mejor una «ética» que en el campo político, que es más bien el espacio de la suspicacia y de la desconfianza: un punto importante que se debe considerar en estudios posteriores.

El trabajo etnográfico es una fuente inagotable para captar todas las dimensiones de la vida de la gente. En *Nosotros los humanos*, Escalante y Valderrama (1992) se encargan de presentar la vida de algunos campesinos de la zona de Cotabambas (Apurímac). El testimonio de *ñuqanchik runakuna* muestra descarnadamente el «ethos», la moral o la ética, de algunos cotabambinos. Una moral consuetudinaria que no se comprende sino en tanto el ser humano se entiende a sí mismo vinculado intrínsecamente con la naturaleza, con sus creencias y con sus conocidos. No existe

la «maldad», el robo es solo como un eterno retorno de la venganza, que hace que la reciprocidad explique las relaciones en una rueda sin fin. El sistema patriarcal se refuerza y no hay manera de evitarlo. El único obstáculo para la vida «ética» en el mundo de los cotabambinos es el «otro», bajo la forma del policía, el juez o el agente externo que encarcela a los inocentes sin ninguna explicación y deja libres a los abigeos y asesinos. «Si te vamos a pagar, es nuestra falta», dijeron los tres, Así, recién fueron libres. Pero ellos hasta hoy día no han pagado. Se silenció el robo. Se perdió siempre nuestra papa» (Escalante & Valderrama, 1992, p. 83). Así dice uno de los testimonios. En otro lugar, alguien sentencia: «Cuando yo muera este ladrón les va a quitar; es envidioso y flojo. Todo su ganado lo está terminando. Él es flojo, su mujer también es floja. Separando pastarían aparte. Pero sí es bueno para vender el ganado a ocultas» (Escalante & Valderrama, 1992, p. 56).

Podría seguir citando muchos textos, pero Escalante y Valderrama mencionan en la introducción del libro, que el abigeato en Cotabambas es «especial» pues «el robo de ganado está ligado al *ayni*, a la reciprocidad, al sentido de hacer justicia, de castigar a los tacaños, a los delatores y de hacer respetar los derechos» (Escalante & Valderrama, 1992, p. XX). Estas apreciaciones nos lanzan por caminos que aún no han sido explorados, como diría Marzal, y que es necesario seguir estudiando y tratando de entender, pues si la reciprocidad es como la «ley» que explica todas las relaciones más allá del bien y del mal, sí que habría que citar a Nietzsche. ¿Cuál es el sentido de la justicia en el mundo andino? ¿La búsqueda de la retribución escapa o no al deseo de la venganza, punto de partida para que la violencia siga operando en las mentalidades sociales? Sin duda que el texto de Escalante y Valderrama es un mar revuelto que merece ser hurgado con agudeza y ciencia para elaborar una propuesta de una «ética andina», tal como Estermann (1998) intenta hacer comparando el pensamiento andino con el pensamiento occidental.

A los estudios en el campo religioso y en el campo económico y político se suma un estudio importante de Santos Granero (1994), quien emprendió uno de los trabajos más completos de lo que podemos denominar una etnografía de la ética y la política. Él se propone desarrollar «las concepciones filosóficas e ideológicas de los amuesha en torno a la realidad del poder, el conocimiento y la moralidad» (1994, p. 19), bajo una óptica teórica en la que de modo simple y claro dice: «Mi interés radica en las múltiples conexiones (armónica y antagónicas) que existen entre el mito y la conducta social y sobre todo, en la forma en la cual los mitos proponen (o no) directrices para la acción social» (Santos Granero, 1994, p. 18). Estos puntos nos bastan para decir que Santos nos da —quizás sin proponérselo— los elementos suficientes para una excelente «etnografía» de las moralidades, en tanto estudia las formas de conflictos y las armonías existentes entre los amuesha. Aunque parezca paradójico, el amor y la armonía parecieran entrar en concordancia con las diversas violencias en el seno del grupo.

Sin embargo, es en el capítulo V, que se ocupa del «uso moral del conocimiento y del poder», donde Santos hace un relato importante sobre los patrones que estarían rigiendo el ethos entre los amuesha. La reciprocidad es el principio que rige la generosidad entre las partes y, por lo tanto, la codicia y la mezquindad son actitudes «inmorales, irracionales y antisociales que conducen a la muerte o a la pérdida de la inmortalidad» (Santos Granero, 1994, p. 313). En este mundo las autoridades cumplen papeles definidos libres de ambigüedades, con lo cual su papel político se desempeña con claridad generando una «comunidad moral», a tal punto que «la expresión máxima del poder místico es el acto de dar la vida, razón por la cual dicho poder está dotado del más alto valor moral» (Santos Granero, 1994, p. 359). Sin embargo, el ejercicio del poder no es monocorde ni diáfano, sino que está atravesado por la ambivalencia que proviene del carácter mismo del que detenta el poder; el poder es ambivalente (shamanes, curanderos y hechiceros) y puede ser leído por la distancia que existe entre los grupos y su grado de cohesión.

En 1995, en medio de un clima de cambios en el mundo contemporáneo, apareció *Tierra baldía*, un ensayo de Fernando Fuenzalida, libro sobre el que Marzal quiso escribir una reseña y no sé si logró hacerlo, o quizás sus comentarios en los pasillos se quedaron en el tintero o trasapelados en la ruma de esbozos de algún artículo. En el ensayo mencionado, Fuenzalida afirma que «para quienes fuimos educados en un modo distinto del sentir y el pensar, este mundo de ahora aparece como irracional, incongruente, inmoral y arbitrario. Despiadado en una medida y sentido que exceden las peores pesadillas de ayer. Babilonia, lo llamaba un colega. Para otro, a quienes el vértigo arrastra y que han olvidado que hubo una vez, *illo tempore*, un modo más racional, más estable y amable de vivir esta vida, todo ello aparece normal» (Fuenzalida, 1995, pp. 10-11). Estas reflexiones colocan al «antropólogo social» en la postura de observador y participante escéptico, dispuesto a «creer siempre en todo y a confiar siempre en nada. Y, por supuesto, también viceversa» (Fuenzalida, 1995, p. 12). Se trata, por lo tanto, de un ensayo sobre la ética política en el mundo contemporáneo, pues se hace la «paciente observación de conductas ajenas y de mis propias conductas y estados internos... de la naturaleza impermanente e ilusoria del laberinto de relatividades que llamamos sociedad y cultura» (Fuenzalida, 1995, p. 12).

Al final de su trabajo, Fuenzalida (1995, p. 188) concluye con dos *consejos* a los agentes pastorales y políticos. Por un lado, recomienda el camino del «ecumenismo tolerante, flexible y sensato, tratando de comprender que no se trata [los asuntos contemporáneos] de un problema de autoridad pastoral que pueda ser resuelto por el 'brazo secular' con medidas de disciplina o de fuerza». Por otro lado, a los agentes políticos o de ley, «conviene reconocer que sus instituciones operan en un medio cada vez más plural en el que la diversidad de costumbres y hasta de usos morales se hace un hecho corriente. Mientras la secularidad del principio legal

no haya sido totalmente abolida, la violación de las leyes seguirá siendo delito punible, pero no la “inmoralidad” en el fuero privado» (Fuenzalida, 1995, p. 189). Dos programas ético-políticos que habría que tener en cuenta en investigaciones sobre la cuestión ética en el mundo postmoderno.

Mujica (1998) encuestó a los estudiantes que ingresaban a la Universidad Católica en 1997, asumiendo la posibilidad de que coexistieran valores tradicionales, modernos y postmodernos. Concluyó que entre los encuestados habían jóvenes con una condición familiar y económica relativamente buena, que se percibían satisfechos con la vida y estaban relativamente felices con lo que tenían; por otro lado, los jóvenes se sentían relativamente libres y valoraban su autonomía, y consideraban la igualdad como un valor, así como también la responsabilidad. La participación se daba sobre todo en la búsqueda de espacios de realización y creían que la solidaridad es un valor que no se puede abandonar fácilmente. En la segunda parte del trabajo se concluye que «los valores que permiten afirmar la modernidad entre los jóvenes son la responsabilidad, la puntualidad y la honestidad; paradójicamente los valores considerados menos importantes son la belleza, la buena presencia y la virginidad o castidad que podría corresponder a la postmodernidad» (Mujica, 1998, p. 76).

Luego de vivir en el Cusco durante muchos años, Estermann, un filósofo suizo, publica *Filosofía andina* (1998). Se trata de un estudio intercultural de la sabiduría andina, inusual en su especie y al mismo tiempo uno de los aportes más importantes para comprender la «mentalidad andina». Se trata de un libro original e interdisciplinario, y por ello sujeto a muchas lecturas y observaciones. Sin embargo, para el tema que nos toca ahora resulta una manera de sistematizar la «ruwanasofía: ética andina». Estermann concluye que esta no se restringe al ser humano ni al radio de la libertad individual; antes bien, en ella hay un fundamento axiológico basado en el orden cósmico, en la «relacionalidad universal de todo lo que existe» (Estermann, 1998, p. 228) y, en este sentido, la ética es fundamentalmente recíproca, es una «ética del cosmos» en la medida que «cada acto y comportamiento tiene consecuencias cósmicas», y por ello es una ética también «religiosa y teologal» (Estermann, 1998, p. 229).

En esta misma dirección apunta el pionero libro de antropología jurídica de Peña (1998), abogado y antropólogo, que desarrolla el sentido de la justicia comunal en Calahuyo. Señala allí que los principios quechuas de *ama sua* (no robar), *ama llulla* (no mentir) y *ama q'ella* (no ser ocioso) rigen la vida de los personas en el grupo y constituyen la base del *honor* en la vida comunal, condicionando así un tipo ideal de hombre y mujer comuneros. Este honor juega un papel muy importante en la resolución de los conflictos de la comunidad. La imagen del hombre comunero honorable está identificada con el trabajo, con los negocios y con la participación en los asuntos públicos; lo contrario a este ideal es el hombre altanero, ocioso y borracho. La imagen de la mujer comunera honorable se caracteriza

por ser la de una fiel compañera, que cumple con las actividades domésticas y sustituye los papeles de la pareja en determinadas circunstancias (Peña, 1998, p. 55-59).

La honorabilidad es un patrón ético que debe regir en el campo privado y en el público. El honor en el campo familiar se traduce en la confiabilidad, a tal punto que «honor y confianza se llegan a identificar en las actividades diarias de los comuneros» (Peña 1998: 234). En el mundo colectivo se sabe que el interés familiar está subordinado al interés comunal, con lo cual «la familia de más honor es aquella que justamente tienen más anhelo por el progreso de la comunidad» (Peña, 1998, p. 238) y, por supuesto, la armonía comunal termina siendo sinónimo de desarrollo comunal.

Muñoz y Rodríguez (1999), desde lo que ahora es la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, vuelven al tema de la ética presente entre los microempresarios con una pregunta importante: ¿cómo ser buena persona en ausencia de una buena sociedad? (Muñoz & Rodríguez, 1999, p. 29). La intención de las autoras es indagar qué piensan, hacen y anhelan los que trabajan en la industria y el comercio, en medio de condiciones muchas veces difíciles y contradictorias. Las entrevistas son leídas desde la perspectiva del testificante, donde se va descubriendo la conciencia que tienen del trabajo y el valor que le dan, tanto porque es un espacio de realización como de responsabilidad con los otros; es de este modo que los sujetos buscan el reconocimiento necesario para afirmar su existencia como personas. De ahí que la pregunta final que se hacen las autoras muestra nuevamente la importancia que tienen las maneras de relacionarse con los otros: ¿cómo imaginar una comunidad en donde los sujetos sientan que pertenecen plenamente a ella y estén dispuestos a cooperar con otros, si estamos construyendo una sociedad atravesada por tanta ausencia del reconocimiento debido? (Muñoz & Rodríguez, 1999, p. 119).

A inicios del siglo XXI, Anderson (2001) publica uno de los estudios realizados por un grupo de científicos sociales. La investigación define el objeto de estudio desde el inicio, a saber «los valores y metas de vida de la población de la provincia de Yauyos» (Anderson, 2001, p. 15). Se sabe que los valores no son directamente observables y son concepciones sobre lo deseable, que se ponen en evidencia en las prácticas. Se propone que en este campo se forman las identidades individuales y colectivas, donde las metas de vida se mueven en relación a los intereses (que pueden ser de bienestar físico y simbólico, vinculados al reconocimiento) y las oportunidades, las que requieren de estrategias para conseguir metas concretas. En cierto modo el trabajo muestra la vida de los hombres y mujeres de Yauyos, «sus limitaciones, incertidumbres, empeños y oportunidades» (Anderson, 2001, p. 18).

La situación de Yauyos no es monocultural; en su organización hay diferencias y por lo tanto también ópticas distintas de salida a sus problemas. Solo para mostrar un detalle, los autores consignan cuatro grandes estrategias que orientan y organizan sus vidas: permanecer en el lugar, permanecer en el lugar con miras

a expandirse, emigrar para regresar, y por último la emigración definitiva. Aquí, sin embargo, es importante preguntarse si existen o no otras metas fuera de la del «progreso», que equivale a dejar su lugar de origen. El texto zigzaguea en las montañas de los pensamientos de los entrevistados, donde el progreso sigue siendo la idea más importante que orienta la vida de los yauyinos adultos, jóvenes y niños. De ser así, los valores son ideas formadas que determinan el camino ético que está en reelaboración y en profunda transformación. Por ello es necesario preguntarse: ¿desde dónde pensar la ética de los andinos? ¿Qué normatividades están presentes en las decisiones que toman, cualesquiera que sea el destino que adopten los habitantes de los Andes? Es cierto, claro está, que la educación puede ser una poderosa emulsión con que superar los campos baldíos producto de las colonizaciones aún pendientes, que es la propuesta con la que el estudio concluye su presentación. Es importante dejar establecido que pensar sobre la ética viene a ser una reflexión sobre las maneras de relacionarse entre «seres humanos», cualesquiera que sea la identidad de los «otros».

Sánchez (2003) de manera inusual trata el tema de la ética pentecostal en el mundo popular. La orientación de la vida oscilaría entre la apertura al mundo social y la orientación a la búsqueda del lucro individual. Según el autor, la ética pentecostal se estaría alejando de las fuentes fundamentales que explicarían el surgimiento del capitalismo. Por ello, las expresiones de la ética pentecostal en Latinoamérica se caracterizarían por favorecer la «prosperidad» y el bienestar económico y material como fines supremos a alcanzar y agradar a Dios. Las relaciones que establecen con los seguidores son la masividad antes que la comunitaria, y empresarial antes que pastoral. Se enfatiza el carácter de la «reciprocidad», vale decir que a mayores aportes entregados a la Iglesia, tanto mayores beneficios se recibirán de Dios —como la iglesia «Pare de sufrir»—, lo que conlleva la fetichización de los productos para la protección de la salud y la seguridad personal o familiar. En suma, las acciones que realizan los miembros de este tipo de iglesia pentecostal —como dice Sánchez— están orientadas por un «fuerte sentido del YO, del MI, de lo MÍO» (Sánchez, 2003, p. 399). Por otra parte, existe otra orientación entre los pentecostales que desarrollan una ética más abierta al mundo sobre la base de actitudes «más sociales y críticas»; este es el caso de los pentecostales de orientación metodista, que han formado organizaciones de ayuda entre sus miembros con el propósito de superar la pobreza y la violencia familiar, entre otros. Son las iglesias de las Asambleas de Dios, que hacen que las mujeres participen tanto en las actividades litúrgicas como en las de liderazgo. Además tratan de adaptarse a una sociedad cambiante.

En otro trabajo Mujica, recogiendo las preguntas de Marzal, intenta plasmar los primeros apuntes sobre la ética en el artículo «A Dios rogando y con el mazo dando» (2004). Las primeras preguntas están replanteadas a partir de algunas

constataciones realizadas en el trabajo de campo entre los devotos del Señor de Cachuy (Yauyos). La ética de los devotos se caracteriza por la heteronomía, la pragmática y la inmanencia. Es *heterónoma* en tanto que la práctica social, económica y religiosa de los devotos está regida por una serie de obligaciones marcadas por el principio de reciprocidad, pues las actividades que se realizan solo tienen sentido en tanto pertenecen a una red muy grande de personas, las que están imbricadas por favores mutuos. Es *pragmática* en la medida que las personas tienen que resolver problemas de inseguridad y de vulnerabilidad a los que están sujetos por razones de salud y de accidentes; vale decir que la riqueza se explica por la gracia divina y la pobreza por la falta de corresponsabilidad de la persona con su santo patrono, de ahí que las personas están obligadas a estar realizando siempre actos de caridad para los necesitados. Finalmente, es *inmanente* en tanto que la satisfacción o la felicidad que se logra se hace ahora o nunca, de ahí que cada persona deba cuidarse y protegerse de muchas maneras haciendo uso de lo que sea necesario. Resumiendo, la ética personal es heterónoma porque las normas son atribuidas a la divinidad, las relaciones de reciprocidad generan una serie de obligaciones y responsabilidades, y la realización se debe hacer en esta vida y no en la otra (cfr. Mujica, 2004, p. 231).

Para finalizar este ramillete poco usual incluyo el trabajo de Theidon (2004) pues aunque no es propiamente un trabajo sobre ética, su obra contiene uno de los materiales de la «posguerra» andina, donde las moralidades y las éticas están a flor de piel, y las heridas abiertas que se describen merecen ser atendidas con sensibilidad y sencillez. *Entre prójimos* constituye la descripción vívida que la autora hace de su encuentro con el dolor humano y descubre en la palabra de cada víctima de las zonas ayacuchanas que la guerra interna había puesto en juego, no solo la identidad de sus pobladores sino su misma existencia. El estudio mira el sufrimiento y también la «resiliencia» y la reconstrucción de la vida humana» (Theidon, 2004, p. 21), sobre todo sabiendo que «el enemigo fue un ‘enemigo íntimo’: un vecino, una nuera, un padrino o la comunidad de enfrente; entonces, parte de lo que hay que reconciliar no es solamente el sufrimiento experimentado sino también el sufrimiento infligido. La tarea pendiente es ‘rehumanizar’ también al enemigo cuanto a uno mismo» (Theidon, 2004, p. 22).

El reto fundamental de este trabajo es, por tanto, humanizar las relaciones, lo que se podrá hacer revisando seriamente las concepciones antropológicas así como los procedimientos de los que las personas se valen para reconstruir sus relaciones. Esto sería posible solo volviendo a ser considerados *runakuna*, lo que consistiría en «una conversión moral que conlleva un ‘cambio de corazón’. La noción de purificación figura prominentemente: la limpieza por medio de la confesión y el arrepentimiento son prácticas de largo plazo» (Theidon, 2004, p. 204). A esto hay que añadir la «rehabilitación» y para ello es necesario —para simplificar una vez más

el pensamiento de Theidon— contar con una «economía política del perdón», en la cual esta sea un proceso en que «nadie puede forzar a una persona a perdonar a otra: es un estado, digamos, subjetivo» (Theidon, 2004, p. 210). Por ello, el aporte de Theidon es definitivo y central para repensar la ética en la sociedad peruana, y para la antropología un reto que Marzal soñaba y que empezó ya a perfilarse, aunque todavía con mucha lentitud.

La agonía de la ética «después de Ayacucho»

Llegado a este punto es necesario preguntarse por los caminos por los que la antropología ha transitado, los hitos que ha ido dejando a las siguientes generaciones, y también evaluar si las señales y guías son útiles para futuras investigaciones. La presentación de algunos de los trabajos sobre moralidad y ética, desde la perspectiva antropológica, nos permite mostrar que el desarrollo de nuestra disciplina sobre el tema sigue siendo incipiente y desigual. La dificultad, por supuesto, probablemente le viene del tema mismo y de una metodología que no permite reconocer y recoger aquello que se quiere investigar, y sobre todo de una realidad muy compleja de larga data y que durante las dos últimas décadas del siglo XX les costó la vida a campesinos, quechua-hablantes y pobres.

No está de más recordar que el término *ética*, que etimológicamente significa habitación, manera de vivir en el mundo griego, pasa al latín como *moral* o costumbre gracias a la traducción de Cicerón. A lo largo del pensamiento moderno, la categoría ha sido materia de diversas precisiones e interpretaciones. Hoy se habla de moral y ética para designar, por ejemplo, la *descripción* y la *reflexión* que se hace de y sobre la conducta humana, respectivamente. Marzal (2002, p. 173), por ejemplo, entendía por ética al «conjunto de valores que funcionan como sistema normativo de los comportamientos individuales y colectivos». Tomando en cuenta estos elementos propuse definir la ética como «un conjunto de creencias o de ideas que genera determinadas actitudes y comportamiento hacia los otros» (Mujica 2004: 183). Aun así, sigo pensando que todavía carecemos de una definición precisa y funcional, pues la moral o la ética siguen siendo la manera de comportarse con los otros y la conciencia que se tiene de dicho comportamiento. Las acciones que —conscientemente o no— se realizan y afectan a los otros están determinadas por un conjunto de concepciones que se tiene del mismo. La repetición de dichas acciones se convierten en un *hábito* y las acciones pasan a formar *carácter* cuando van fijando una determinada personalidad (cfr. Aranguren, 1995). Por supuesto que la ética, al igual que cualquier producto humano, está también sujeta a cambios y modificaciones y reformulaciones con el correr del tiempo.

Sin embargo, en esta ocasión deseo levantar algunas observaciones generales en torno al difícil camino por el que la ética debe transitar en contextos sociales

y culturales tan complejos como los del caso peruano, sobre todo «después de Ayacucho». Es común decir que la base de las relaciones está cambiando y en realidad no solo se trata de mestizajes o hibrideces, sino también de elecciones que los individuos realizan para «vivir bien y mejor». En estos contextos las maneras de vivir y las éticas, por supuesto, también se incrementan y puede decirse que no hay una sola forma de vivir la relación con la naturaleza y con el otro. En efecto, la moral está directamente relacionada con la conducta humana, con la manera de relacionarse con las alteridades. Son estas conductas las que no son necesariamente «racionales» ni «irracionales», sino solamente maneras de actuar y ejercer incluso el poder, que obedecen a formas de concepción del otro y de su mundo. La ética, en todo caso, es aquella modalidad que la persona «conserva» como forma de comportamiento en tanto cuida no solo las formas sino la integridad del otro, la otredad definitiva, cualesquiera sean las maneras de expresarse; dicho de otro modo, la ética es el comportamiento esperado y deseado que debiera ocurrir en el mundo social, que tiene la finalidad de conservar, defender y promover la vida en sus diversas expresiones.

Para hacer una antropología de la ética en estos tiempos, deben considerarse dos referencias metodológicas y al menos cuatro rutas por las cuales transitar, para así explorar la conducta de las personas en relación a otras. La primera referencia metodológica es la de considerar la conducta humana en su densidad y su meridiana sencillez; el acercamiento a esta realidad requiere de agudeza y —como decía Geertz— de una «descripción densa» de las moralidades (positivas o negativas), para intentar entender qué está sucediendo en la vida de la gente. Es probable que para este punto sea imprescindible tomar en cuenta la recomendación de Agamben (2002, p. 9), quien sostiene que «entender la mente de un hombre común es infinitamente más arduo que comprender la mente de Spinoza o de Dante...». La segunda referencia está relacionada con la invitación a realizar un trabajo multidisciplinar: la reflexión. Este es el campo de las precisiones y de las evaluaciones que se hacen de las acciones de las personas, sobre todo de las valoraciones que están presentes en la conducta humana y que orientan los actos de los individuos. Por ello la ética es el terreno del debate y de la construcción de consensos comunes; de un proceso de individuación y de la formación de una conciencia colectiva; de un horizonte común y de la invitación a seguir construyendo las reglas «mínimas» para vivir como seres humanos.

Una vez consideradas estas dos referencias, quiero terminar mencionando las cuatro rutas posibles para el estudio de las moralidades y la ética desde la perspectiva antropológica, sabiendo que la vida humana es multidimensional y que arbitrariamente hago aquí hincapié en cuatro dimensiones en las que habría que considerar a la ética: en relación con la vida cotidiana, la religiosidad, la economía y la política.

En primer lugar, el mundo de la vida cotidiana está repleto de formas sutiles y habituales de tratamientos despectivos y de discriminaciones que muchas veces quedan inadvertidas. Las formas de exclusión por razones étnicas, raciales, de género o de clase se reproducen larvada y «descaradamente» —como decía alguien— en las relaciones cotidianas. ¿Qué hace que unos puedan discriminar a otros y viceversa? Para esto se requiere de una aguda y penetrante observación, pues se trata de deconstruir las maneras de excluir a los otros desde algún punto de referencia considerado como el eje del mundo. En la conducta y la acción de uno está implícito el concepto del otro, y por ello para comprender mejor la ética se deben estudiar las concepciones del ser humano. Marisol de la Cadena (2004, p. 21), por ejemplo, hablando de los «indígenas mestizos», propone por ello estudiar el racismo como «el conjunto de prácticas discriminatorias que se derivan de una creencia en la indiscutible superioridad moral e intelectual de un grupo de peruanos sobre el resto». Ella descubre que la cuestión racial atraviesa capilarmente todos los segmentos e instancias sociales y que ha llegado a naturalizarse culturalmente. Esta realidad no un asunto del pasado sino algo plenamente actual, como lo recuerda Pease (2005, p. 15) al evaluar el Congreso: «Aquí cada presidente y cada ministro se siente un salvador, tienen experiencias que los hacen sentirse “por encima” y con poder».

En segundo lugar, el mundo de las religiosidades está nutrido de normas que orientan y dan sentido a la vida de los creyentes. Es en este campo que Manuel Marzal encuentra el medio natural más importante en donde hacer trabajos sobre la ética. De hecho, el campo de las religiosidades es donde se forman las maneras en que los grupos se definen como tales, pudiendo incluso llegar a formarse una suerte de «identidades asesinas», en la medida que elijan un elemento como el más importante —sino el absoluto— desde donde se cuestiona y se discrimina a los otros, incluso en nombre de un dios. La tentación de los «fundamentalismos» está presente en la vida peruana aunque no tenga una identidad religiosa propiamente dicha. Sin embargo, el terreno de las religiosidades es también donde las personas establecen formas de solidaridad y cooperación, y hacen de su fe una forma de compromiso por el cambio y la justicia, aquí y ahora. Definitivamente la ética religiosa modela de muchas maneras el comportamiento de las personas, las cuales deben ser descritas y analizadas con seriedad.

En tercer lugar, la ética debe también ser considerada en el campo de los desempeños de las personas y de las instituciones que tienen por finalidad mitigar el hambre y que las personas tengan una vida de calidad y plena. Un problema central en este campo son las inequidades y las injusticias presentes en la redistribución de las riquezas de toda especie. ¿Cómo y con qué criterios se deciden las redistribuciones de los bienes producidos por la sociedad? La distribución implica concepciones de la tarea humana y de sus relaciones en los espacios privados y públicos. Adela Cortina (1996) ha señalado que las empresas, por ejemplo, deben considerar seriamente

la ética para una producción y distribución. Sin embargo, debemos observar con detenimiento lo que significa hoy la explotación del hombre por el hombre, verbigracia en el mundo de las microempresas; es probable que la modalidad cruel y cruda de la explotación haya sido cambiada por una «estetizada» donde, por ejemplo, los derechos laborales simplemente no existen. Del mismo modo, en el campo público el tratamiento que se hace de los recursos públicos no escapa a formas de solidaridad donde la corrupción —como dice Jaris Mujica— constituye «un modo particular y complejo de relacionarse... [que] se convierte así, en un fenómeno generador de prácticas y en punto de referencia de un modo diferente de entender, plantear y pensar la política, el poder y la autoridad» (cfr. Ugarteche, 2005, p. 135). Igualmente, Deborah Poole recuerda que la corrupción son «las formas de descomposición política y moral que se derivan de las transgresiones (reales o imaginadas) de la línea divisoria que separa la vida pública y privada...» (cfr. Ugarteche, 2005, p. 61).

Finamente, la ética en el campo político adopta su forma más dramática cuando vemos en el horizonte más cercano, maneras de actuar impunemente que son aceptadas sin ambages por el sentido común. Los hechos de violencia vividos por cerca de dos décadas nos hacen pensar que la ética «después de Ayacucho» está a flor de piel. El *mal* se instala melifluamente en las mentalidades y las prácticas de muchos sectores sociales, y es aceptado como «normal» o como parte de la «naturaleza humana». Portocarrero (2004) ha iniciado una importante reflexión sobre las formas de hacer el mal en la cultura peruana, al que concibe «como un abandonarse al goce que puede generar la destrucción de la vida, como una forma excitante de escapar al vacío primordial de la existencia» (Portocarrero, 2004, p. 9). Sin embargo, queda pendiente el estudio de la ética a partir de lo que la Comisión de la Verdad y Reconciliación ha hecho y dicho en su *Informe Final* (2003). Este es un punto de llegada y también de partida para responder preguntas importantes para la viabilidad del país y la construcción de un sistema plural y tolerante de relaciones. Para ello es impostergable el estudio de las múltiples formas de impunidad por parte de los actores de las violaciones sistemáticas de los derechos humanos, cometidas tanto por Sendero Luminoso como por las fuerzas del orden y los grupos civiles armados, pero también es importante revisar las responsabilidades e «impunidades» de los partidos políticos, las empresas, los intelectuales y los grupos de la sociedad civil.

Para concluir. La agonía de la ética está en manos de las personas y las instituciones que quieran comprometerse con el cambio de condiciones de vida no deseables. *Agon* es un término griego que se puede traducir como *lucha*. Por ello, la agonía de la ética es la lucha por una vida mejor, por hacer que el mundo de las «moralidades» sea también «ético». Cuando Manuel Marzal dejó este mundo para encontrarse con lo *Realmente Real*, el reloj de la historia siguió marcando

el ritmo de la vida y sus campanadas siguieron alertando aquello que no debe dejarse de investigar y reflexionar: las formas como se producen las desigualdades, los fundamentalismos sectarios, las solidaridades corruptas y las impunidades en los diversos campos de la vida humana, pero también cómo se construyen los reconocimientos de lo diverso, cómo se hacen más tolerantes las personas, cómo se hacen más diáfanos los servicios públicos y, finalmente, cómo se hacen más humanos los que detentan el poder. Hasta siempre Manuel.

Bibliografía

- Adams, Norma & Néstor Valdivia (1991). *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Agamben, Giorgio (2002). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- Anderson, Jeanine (coord.) (2001). *Yauyos. Estudio sobre valores y metas de vida*. Lima: Ministerio de Educación.
- Aranguren, José Luis (1995). *Ética*. Madrid: Alianza Universidad.
- Cadena, Marisol de la (2004). *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Castro, Augusto (1994). *El Perú, un proyecto moderno: una aproximación al pensamiento peruano*. Lima: Instituto Riva-Agüero, CEP.
- Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003). *Informe final*. Lima: Corporación Gráfica Navarrete.
- Cortina, Adela (1996). *Ética de la empresa*. Madrid: Trotta.
- Chávez, Leo (1991). «Seguir adelante». La ética empresarial y el comportamiento político entre los tejedores comerciales de Otavalo. En Jeffrey Ehrenreich (ed.), *Antropología política en el Ecuador. Perspectivas desde las culturas indígenas* (pp. 191-224). Quito: Abya-Yala..
- Ehrenreich, Jeffrey (1991). *Antropología política en el Ecuador. Perspectivas desde las culturas indígenas*. Quito: Abya-Yala.
- Escalante, Carmen & Valderrama, Ricardo (1992). *Nosotros los humanos. Ñuqanchik Runakuna. Testimonios de los quechuas del siglo XX*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Estermann, Josef (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Figuroa, Adolfo, Teófilo Altamirano & Denis Sulmont (1996). *Exclusión social y desigualdad en el Perú*. Lima: Organización Internacional del Trabajo.

- Flores Lezama, Carlos (2004). *Diario de vida y muerte. Memorias para recuperar humanidad. Ayacucho 1988-1991*. Cusco: CADEP-CBC.
- Fuenzalida, Fernando (1995). *Tierra baldía: la crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad posmoderna*. Lima: Australis.
- González, José Luis (1987). *La religión popular en el Perú. Informe diagnóstico*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- Howell, Signe (editor) (1997). *The Ethnography of Moralities*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Lipovetsky, Gilles (1998). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.
- Malinowski, Bronislaw (1971). *La vida sexual de los salvajes del noreste de la Melanesia*. Madrid: Morata.
- Marzal, Manuel (1977). *Estudios sobre religión campesina*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, Manuel (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, Manuel (1985). *El sincretismo iberoamericano*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, Manuel (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, Manuel (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Lima y Madrid: Fondo Editorial PUCP, Trotta.
- Marzal, Manuel, Xavier Albó & Eugenio Maurer (1991). *El rostro indio de Dios*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, Manuel, Catalina Romero & José Sánchez (2004). *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Mujica, Luis (1998). *Los valores en jóvenes estudiantes universitarios. El caso de los cachimbos 1997-1 y 1997-2*. Lima: CISEPA, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mujica, Luis (2004). A Dios rogando y con el mazo dando. Aproximaciones a la ética de algunos comerciantes devotos. En Manuel Marzal, Catalina Romero & José Sánchez, *Para entender la religión en el Perú 2003* (pp. 184-237). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Muñoz, Hortensia y Yolanda Rodríguez (1999). *Microempresarios: Entre demandas de reconocimiento y dilemas de responsabilidad*. Lima: Instituto de Ética y Desarrollo de la Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya.
- Neyra, Eloy (1993). «Cuando no trabajo me da sueño»: raíz andina de la ética del trabajo. En Gonzalo Portocarrero (ed.), *TEMPO. Los nuevos limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular* (pp. 45-53). Lima: Sur-TAFOS.

- Pease, Henry (2005). Para un balance del Congreso de la República 2001-2006. *Coyuntura* 4, 12-15.
- Peña, Antonio (1998). *Justicia comunal en los Andes del Perú. El caso de Calahuyo*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Portocarrero, Gonzalo (2004). *Rostros criollos del mal. Cultura y transgresión en la sociedad peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Salas, Ricardo (2003). *Ética intercultural. (Re)Lecturas del pensamiento latinoamericano*. Santiago: UCSH.
- Sánchez, José (2003). La ética pentecostal: entre lo tradicional y lo moderno en las sociedades latinoamericanas. En *IX Congreso de ALER: Religión y etnicidad. La religión en el Nuevo milenio una mirada desde los andes. Actas* (vol. III, pp. 393-402). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Santos Granero, Fernando (1994). *El poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los amuesha de la selva central del Perú*. Quito: Abya-Yala, CAAAP.
- Soto, Ricardo (1998). *La ética del progreso basada en la cultura*. Huancayo: Centro Cultural José María Arguedas.
- Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ugarteche, Óscar (compilador) (2005). *Vicios públicos. Poder y corrupción*. Lima: SUR, Fondo de Cultura Económica.