

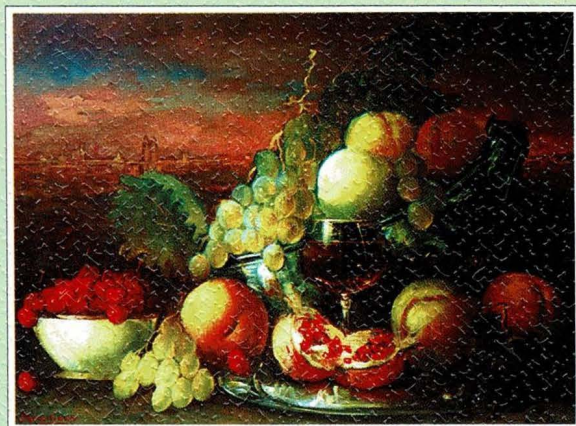
Alberto Graña  
LA CAÍDA DE LA BOLSA y la inevitable  
desaceleración mundial

Baldomero Cáceres Santa María  
LAS LEYES DE DROGAS y sus consecuencias para el Perú

Alberto Adrianzén  
LA IZQUIERDA PERUANA: ni revolucionaria  
ni reformista

Fernando Klugger Castillo  
LA LEY DE "LIBRE" DESAFILIACIÓN: a la medida de las AFP

Daniel Parodi Revoredo  
IMAGINARIOS CHILENOS: a propósito del  
documental *Epopéya*



Pintura:  
Juan Pedro Egoavil

Poesía:  
Roxana Crisólogo

Oscar Terán / Emilio de Ípola  
HOMENAJE A JUAN CARLOS  
PORTANTIERO





---

*Últimas publicaciones del CEDEP*

---

EMPLEOS PARA LOS JÓVENES / Juan Chacaltana  
INNOVAR PARA COMPETIR/ Henry Espinoza Peña  
PEDAGOGÍA DEL PODER MUNDIAL / Teivo Teivainen  
PERÚ 1969-1976. movimientos agrarios y campesinos./ Elmer Arce  
JUSTICIA SOCIAL, POLÍTICA SOCIAL, tercera edición corregida y  
aumentada/ Héctor Béjar

---

Adquiéralos en las librerías El Virrey, Iturriaga, La Casa Verde,  
y Crisol, o directamente en el CEDEP.

---



---

SOCIALISMO Y PARTICIPACIÓN es una revista del CEDEP,  
Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.

Se autoriza la reproducción total o parcial de los artículos publicados en esta revista,  
indicando su procedencia.

El contenido de los artículos publicados es responsabilidad exclusiva de sus autores.  
El Consejo Editor no comparte necesariamente las opiniones vertidas en los artículos.

La correspondencia debe ser remitida a:  
Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, CEDEP  
Av. José Faustino Sánchez Carrión 790,  
Lima 17, Perú.  
E-mail: [cendoc@cedep.org](mailto:cendoc@cedep.org)

Ventas:  
Socialismo y Participación se vende en CEDEP y en las librerías: El Virrey, Iturriaga, Crisol,  
Época, Guamán Poma de Ayala y La Casa Verde.

Suscripciones:  
Anual por 4 números: Lima y Perú S/. 80.00 (incl. IGV) / América US\$60.00 /  
Europa, Asia y África US \$ 65.00

---



UNMSM-CEDOC









cedep

UNMSM-CEDOC





socialismo  
y participación

Lima, Perú, Junio 2007

UNMSM-CEDOC

socialismo  
y participación

CONSEJO EDITOR

Carlos Amat y León

Carlos Franco

Francisco Guerra García

Félix Jiménez

Federico Velarde

Félix Wong

Director:

Héctor Béjar

COLABORADORES PERMANENTES

Roland Forgues (Francia)

Hélan Jaworski

Daniel Martínez

Hugo Neira

Julio Ortega (Estados Unidos)

José Rivero

Publicaciones recibidas: Ana Lucía Castañeda

Composición: Patricia Rivas

Depósito Legal: 99-1174

ISSN : 0252-8827

© CEDEP

Av. José Faustino Sánchez Carrión 790, Lima 17.

Teléfono: (511) 460-2855 / 463-0099

Fax: (511) 461-6446

E-mail: [cedep@cedepperu.org](mailto:cedep@cedepperu.org)

[www.cedepperu.org](http://www.cedepperu.org)

Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación

UNMSM-CEDOC

5/13.0



socialismo  
y participación  
103

Donación Centro de Estudios para el Desarrollo  
y la Participación - C.E.D.E.P.



PRESENTACIÓN

ARTÍCULOS

MARCHA EN EL TIEMPO

Alberto Adrián  
La izquierda peruana 11

Baldomero Cáceres Santa María  
La ley de drogas y sus consecuencias 19

Alberto Graña  
La penúltima caída de la bolsa y la inevitable desaceleración mundial 25

Ricardo Sánchez Ángel  
Colombia, claves de la ilegitimidad 31

Rosa María Sánchez Velásquez, Rita Lucila Tantaleán Terrones  
Ritmo, sabor y legitimación, bailando el ritmo de la reelección 39

Fernando Klugger Castillo  
La ley de libre desafiliación de las AFP: una norma a la medida de las AFP 47

Javier Tantaleán Arbulú  
La gobernabilidad en la historia y la condición humana 51

REFLEXIÓN

Víctor Samuel Rivera  
Hermenéutica, política y racionalidad para 1907. En el centenario de  
*Le Pérou Contemporain* de Francisco García-Calderón 75

Manuel Castillo Ochoa  
¿Educación instrumental? De la educación para el progreso a la  
educación práctica 89

Alfonso Ibáñez  
La utopía del socialismo indoamericano de Mariátegui 103

Car. 4 5/10-12/2016





Daniel Parodi Revoredo A propósito de <i>Epopéya</i> : Imaginarios chilenos de la Guerra del Pacífico	117
Ronald Jesús Torres Bringas La tecnología hedonística. Esbozo para una crítica de la razón estética	119
José F. Cornejo Abran sus biblias, el socialismo del siglo XXI ha llegado!	129
Elmer Arce Espinoza Estado y políticas sociales: una propuesta descentralista	141
<i>EXPERIENCIAS</i>	
Elizabeth Minaya Mejores condiciones de trabajo en las MYPES: una experiencia en promoción del desarrollo económico local	153
<i>HOMENAJE Y RECUERDO</i>	
Emilio de Ípola Juan Carlos Portantiero: el doble compromiso	157
Oscar Terán Homenaje a Portantiero	159
<i>POEMAS</i>	
Roxana Crisólogo	163
<i>PINTURA</i>	
Publicaciones recibidas	168

*Este número de Socialismo y Participación abre sus páginas con una reflexión de Alberto Adrianzén sobre la izquierda peruana. Sigue un artículo de Baldomero Cáceres sobre la ley de drogas y sus consecuencias para el Perú. Alberto Graña analiza la caída de la bolsa y las perspectivas de la que ya parece inevitable desaceleración económica mundial con todos los efectos que puede tener para la economía peruana. Ricardo Sánchez Ángel se refiere a los problemas por los que atraviesa actualmente Colombia. Fernando Klugger señala el carácter discriminatorio e injusto de la ley de «libre» desafiación de las AFP, promulgada recientemente por el Congreso para eludir las crecientes demandas de los pensionistas y afiliados contra el sistema privado de pensiones. Un artículo de Elmer Arce relaciona la situación del Estado peruano con las políticas sociales.*

*Publicamos también el ensayo que ganó el concurso auspiciado por nuestra revista entre los estudiantes de ciencias sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, como una forma de alentar la producción de nuevos investigadores sociales.*

*Víctor Manuel Rivera recuerda el centenario de la publicación de «Le Pérou Contemporain» de Francisco García-Calderón. Alfonso Ibáñez nos habla acerca de la utopía del socialismo indoamericano en la obra de José Carlos Mariátegui. Daniel Parodi Revoredo se refiere al documental «Epopéya» sobre la guerra de Chile contra el Perú, analizando los imaginarios chilenos de esta época.*

*Ronald Jesús Torres Bringas esboza una crítica de la razón estética en su artículo sobre la tecnología hedonística. José Cornejo formula una crítica al planteamiento sobre el socialismo del siglo XXI hecho por Hugo Chávez desde el gobierno de la revolución bolivariana en Venezuela. Como divulgación de una experiencia de promoción social publicamos también una relación de las posibilidades de mejores condiciones de trabajo en las MYPES elaborada por la investigadora del Cedep Elizabeth Minaya.*

*Nuestra revista hace un homenaje al notable sociólogo argentino Juan Carlos Portantiero, fallecido recientemente, a través de los trabajos de Emilio de Ípola y Oscar Terán. En la sección literaria van poemas de Roxana Crisólogo y finalmente damos a conocer nuestra habitual sección Publicaciones Recibidas, a cargo de Ana Castañeda.*

Juan Chacaltana

EMPLEOS PARA LOS  
JÓVENES

La realidad sociolaboral de la juventud es heterogénea. Las expectativas para que los jóvenes se beneficien de los cambios en la demanda y oferta laboral no son injustificadas, pero solo valen para una proporción limitada de cada grupo etario y requieren de un contexto macroeconómico favorable.

Ediciones CEDEP

Alberto Adrianzén M./

LA IZQUIERDA PERUANA: ni revolucionaria ni reformista

*Es evidente que la crisis de la izquierda peruana, finalmente, tocó fondo. Ella se ha expresado no solo en los magros resultados obtenidos en elecciones presidenciales y congresales –la suma lograda por todas estas fuerzas no llegó a los dos por ciento– y en las alcanzadas en los últimos comicios regionales y locales, sino también en que ha surgido una fuerza política progresista que no proviene de su propio seno y que no recoge lo que podemos llamar una cierta tradición histórica e ideológica de esa misma izquierda. Entre el “humalismo” y la izquierda, antes que una continuidad, lo que existe es, más bien, una ruptura que bien puede ser el cierre de un largo ciclo en el cual ésta, es decir la izquierda, era un referente de la vida política nacional.*

**Y** si bien es cierto se puede discutir si el “humalismo” es progresista (o de izquierda), lo que sí queda claro es que hoy día quien representó y canalizó las posiciones más críticas contra el modelo neoliberal y contra un orden injusto, quien logró “capturar” el voto y el imaginario popular, quien apareció como defensor de la nación, quien fue sindicado como una “amenaza” para el status quo, esto es para los grandes grupos empresariales, para las fuerzas de la derecha y sus medios de comunicación, para las clases altas, para la administración de los Estados Unidos, etc., es decir, quien asumió casi todas las banderas de la izquierda, no fue ésta (PS, PC, PR, PDS) sino el propio “humalismo”. Fue éste –y no la izquierda, como sucedió en el pasado– el que se convirtió en la ver-

dadera “bete noire” y en el motivo de las angustias, desvelos y miedos de la derecha.

La pregunta, por tanto, es por qué llegamos a esta situación. Aquí ensayamos una breve respuesta que sólo quiere plantear, modestamente, algunos temas para el debate.

***El fin de la tragedia y la izquierda***

Eduardo Rinesi en un interesante e inteligente libro<sup>1</sup>, se plantea las relaciones entre la política y la tragedia, lo que podemos llamar el pensamiento trágico. Para este autor la tragedia es útil para entender y hacer política puesto que ésta, me refiero a la tragedia, “es un modo de tratar con el conflicto, con la dimensión de contradicción y de antagonismo que presentan siempre las vidas de los hombres y las relaciones entre ellos, y esa cuestión del conflicto es uno de los grandes problemas, uno de los núcleos fundamentales de la política”. Rinesi, siguiendo Claude Lefort, sostiene “que el conflicto es un elemento constitutivo de la política (...), y que lo es en el sentido más radical de que constituye su misma materia”. De ahí que el conflicto “no es otra cosa que la realidad de la política”.

Desde este punto de vista para este autor “el pensamiento trágico, en efecto, en la medida en que es un pensamiento capaz de convivir con el conflicto y de tratar de pensar en él y a partir de él (y no a pesar de él, ni mucho menos contra él)... es un tipo de pensamiento especialmente apto para el estudio de los fenómenos políticos”. Lo que se opondría al pensamiento trágico sería la filosofía (política) “porque se levanta contra el conflicto” y porque cuando piensa en éste lo hace “a partir y



dentro del presupuesto del orden". De ahí que "la filosofía política sólo podría pensar el conflicto en el mismo movimiento en el que piensa las formas de encuadrarlo, superarlo, disolverlo y, por esas vías, sacarlo de la escena".

En este marco se puede afirmar lo siguiente: mientras que la filosofía (política) busca establecer una relación entre el conflicto y el orden, la política buscaría establecer una relación entre el conflicto y el poder. Así mientras que el primero pretende disolver el conflicto (sacarlo de la escena) a través de la búsqueda de un supuesto consenso racional o de un acto único (podríamos hablar de revolución), el segundo intenta institucionalizarlo, ponerlo en escena, porque es indisoluble e irresoluble, y porque el conflicto es parte de la vida social o, mejor dicho, porque es la vida social misma.

También se puede afirmar que la filosofía (política) no genera identidades colectivas y formas de representación permanentes, y si lo hace son formas pasajeras. Ya sea porque al disolver el conflicto vía un supuesto consenso racional (aquí estaríamos hablando de un orden social tecnocrático de izquierda) no se requiere de representaciones políticas o porque la revolución que supone una forma de representación, digamos momentánea, termina por disolverla al diluir el conflicto. El totalitarismo puede ser definido como una sociedad carente de política y de formas de representación porque al negar y disolver el conflicto subsume el interés de los otros en función de un supuesto interés único. Estamos aquí frente a una dictadura.

La política, por su parte, supone la representación al admitir que el conflicto es permanente y que ello requiere, además de formas institucionales, la construcción de identidades colectivas (políticas) que expresen y representen los diversos intereses.

No es extraño que la izquierda, en este contexto, se haya movido entre la cooptación por el Estado, al reconocer que todos los intereses son iguales y que poco tienen que ver con el poder, sobrevalorando así el

orden en desmedro del conflicto y construyendo una democracia sin contenido y sin identidades colectivas; y el puro antagonismo, al plantearse que el conflicto por ser indeseable y contrario a los intereses de los trabajadores, es contingente y, por tanto, debe desaparecer. En ese nuevo orden no hay lugar para el conflicto, ni espacio, como diría Chantal Mouffe, para una "izquierda agónica" que entiende que reforma y revolución son parte de un mismo proceso, dramático por cierto, y no dos conceptos y prácticas supuestamente antagónicas. Por ello tiene razón Alain Touraine<sup>2</sup> cuando afirma que "El rasgo más importante del sistema político latinoamericano ha sido la constante incapacidad de crear tanto una democracia social como una revolución social" (p.52).

### ***La reforma y la revolución***

Ahora bien, si se acepta lo dicho hasta aquí, queda claro que el debate en la izquierda y al interior de estos partidos, entre reforma y revolución ha sido falso, por no decir vacío de contenido, y, por lo tanto, incapaz de expresar los conflictos y presentarlos políticamente.

La izquierda enfrentó a estas dos ideas como dicotómicas y alternativas, cuando todo indica que eran (y son) parte de un mismo proceso: no hay revolución sin reformas ni reformas sin revolución. Dicho de otra manera, hay que mantener y fortalecer la continuidad democrática y al mismo tiempo provocar rupturas al interior de esta democracia para cambiar el orden. Esto último supone la construcción de una democracia lo suficientemente fuerte e inclusiva para incorporar el conflicto como "materia prima" de la política. Lo primero, siguiendo a Touraine, sería la democracia social, lo segundo la revolución social, es decir, a un momento fundacional que supone la construcción de un orden (también se puede emplear el término comunidad política nacional) capaz de institucionalizar el conflicto y legitimar así los intereses diversos.

En el Perú no ha habido ni la una ni la otra. Así la izquierda vivió separadamente, con una escasa o inexistente conexión, la búsqueda de un momento fundacional (esto es la revolución), por un lado, y una práctica que rendía culto al “realismo” de las reformas sobre la base de lo que hemos llamado la búsqueda de los consensos racionales, por el otro. Se vivió una suerte de esquizofrenia política que en el lenguaje de los años setenta se llamó el famoso “sindicalismo revolucionario”. Fue el triunfo, como diría Nicolás Lynch, del “pensamiento arcaico”. Los mejores exponentes de ello han sido los partidos comunistas en sus diversas variantes, pero también la llamada nueva izquierda fundada en los sesentas. La “atracción” que ejercieron Sendero Luminoso, el MRTA y la violencia armada en los años ochenta, pero también los espacios conquistados en la democracia, como el Parlamento, reflejaba bien esta esquizofrenia política que condujo a la izquierda, finalmente, a su derrota.

La izquierda no tenía, pues, ni un pensamiento ni un horizonte trágicos sino más bien otro pragmático que la llevó a aislarse de la política (es decir, de la conflictividad social) y de los sectores populares. Cuando se puso fin a la violencia política en este país en los años noventa; cuando una buena parte de sus cuadros migran a las ONG y deciden “canjear” la revolución por la construcción de nuevos consensos al margen de los intereses en conflicto; y cuando triunfó el autoritarismo fujimorista en esos mismos años sobre la base de un pacto con los pobres y la destrucción de lo poco que quedaba del sindicalismo, la solidez de la izquierda terminó, como diría Marx, por disolverse en el aire. Se convirtió así en un fantasma, distinto por cierto al del Manifiesto Comunista, que no desafiaba el statu quo ni generaba ni miedo ni temor a las clases dominantes. No es extraño que en esos tiempos se inicie la “migración” de antiguos cuadros de la izquierda a la derecha, legitimada por un discurso que ponía énfasis en el pluralismo y

en la defensa de una democracia que, al poco tiempo, demostraron que estaban vacíos de contenido y de significado al obviar el conflicto y los intereses divergentes e irreductibles que éste contiene. Fueron los tiempos en los cuales un discurso liberal mal entendido y peor digerido hizo su ingreso en la izquierda.

En realidad esta falsa dicotomía ayudó a construir y perpetuar liderazgos y partidos que se legitimaban con la promesa de un lejano “asalto al Palacio de Invierno”, pero que se contentaban con “mantener” los espacios “ocupados” al interior del sistema democrático sin producir grandes cambios en ellos. Un buen ejemplo fue la presencia de la izquierda en el Parlamento, que terminó por construir una imagen más asociada, en el mejor de los casos, a la de un “tribuno popular” o de un “contralor” de la cosa pública, en lugar de ser identificada, además, como una fuerza reformadora de ese mismo espacio. Lo mismo se puede decir de la dirigencia sindical que terminó, al igual que los líderes de la izquierda, defendiendo los espacios ganados por estos mismos dirigentes. Por ello, uno de los tantos signos de estos grupos dirigenciales, tanto políticos como sindicales, fue su perpetuidad en los cargos, como expresión de que no era posible la reforma y el cambio y si más bien su burocratización. Así, paradójicamente, la izquierda y el sindicalismo dejaron de ser “revolucionarios” por no ser “reformistas” en los espacios en los que actuaban.

### ***Las dificultades de la reforma y de la revolución***

Sin embargo, sería un error, por no hablar de unilateralidad, responsabilizar solamente a los dirigentes políticos y sindicales de este fracaso histórico. En realidad, administrar la tensión (no dicotomía) entre reforma y revolución requiere de algunas “condiciones materiales”. Como dice Marx, los hombres (y las mujeres) hacen la historia pero en circunstancias concretas.



Acaso la experiencia socialdemócrata europea nos sea útil para entender lo que ha sucedido. Si se observa bien el tránsito de la socialdemocracia en los años treinta de un socialismo evolutivo, tal como lo proponían las tesis berstenianas o la II Internacional a lo que se llamó el consenso keynesiano, supuso la existencia de tres actores fuertes: el Estado, los sindicatos y los empresarios. A ello se añade que, al concluir la “segunda guerra mundial”, los europeos eran muy conscientes de la necesidad de construir una comunidad política nacional crecientemente igualitaria en cada uno de sus países para así evitar un renacimiento del fascismo. Todos estos elementos ayudaron a construir una “izquierda reformista” que basó su política en la regulación del capitalismo para impedir una política depredatoria, contraria a los intereses de los trabajadores y en un conjunto de pactos sociales, en el entendido que ellos, los socialdemócratas, representaban los intereses de los trabajadores. Y si bien, como sucede ahora, esta socialdemocracia se “olvidó de la revolución” - lo que la ha llevado a ser un simple (y mejor) administrador del capitalismo-, no deja de ser cierto que logró reformar el orden europeo y mantener vigentes por muchos años las estructuras sindicales y las conquistas obreras. Dicho de otra manera, la aceptación del llamado consenso keynesiano supuso el desarrollo y la expansión del propio capitalismo, pero también la construcción de un Estado garantista y de bienestar social que es, justamente, contra lo que hoy arremete con furia el neoliberalismo<sup>3</sup>.

Tengo la impresión que en nuestro país como en muchos otros de la región, estas “condiciones materiales” no se han dado. De ahí que este tránsito haya estado bloqueado sistemáticamente por un “jacobinismo” fundacional, una suerte de complejo adánico, y por un “reformismo aprogramático”, que obvia el problema de un nuevo orden; además —qué duda cabe por el carácter reaccionario y antirreformista

de nuestras elites. Es este bloqueo lo que ha impedido a la izquierda transformar (o revolucionar) el orden social y construir (o reformar) una democracia que tenga como uno de sus factores de legitimidad la inclusión de las clases populares mediante la aceptación de que el conflicto, al ser irreductible y permanente, requiere ser institucionalizado, normativa y políticamente, a través de la representación de los diversos intereses en pugna. Por eso no es extraño que tanto la izquierda como la derecha siempre se vean superadas, ya sea por los llamados populismos como también por el recurso frecuente de las clases dominantes a la dictadura militar o a regímenes autoritarios. Ni al populismo ni al autoritarismo, por razones diversas, les interesa institucionalizar el conflicto.

### ***Adiós a la izquierda o la izquierda como minoría***

Hay un último factor que podríamos llamar “estructural”, que bloquea esta administración trágica de la tensión entre reforma y revolución y que está referido al orden mismo. Me refiero al impacto, luego de las políticas neoliberales y del propio proceso de modernización del país, de la masividad de la pobreza, de la desigualdad y de la informalidad, sobre la propia representación, esto es sobre la construcción de identidades políticas que expresan, canalizan e institucionalizan el conflicto social.

En verdad, los temas de la pobreza y la desigualdad son viejos en nuestro país y en nuestra región. No es mi intención en este breve artículo añadir más datos a los que ya son conocidos. Sin embargo, me interesa mencionar tres: el primero muestra que la desigualdad en la distribución del ingreso y en el consumo en América Latina ha aumentado en los últimos veinte años si la comparamos con otras regiones del mundo. Somos la región más desigual del mundo. El segundo, es que más de la mitad de la población en nuestro país y en la región andina está por debajo de la línea de la pobreza. El

tercero guarda relación con el crecimiento de la informalidad. Según datos de la OIT durante la década de los noventa de cada 10 empleos ocupados, aproximadamente siete han sido informales.

Y si bien se puede concluir que uno de los problemas principales de nuestro país —y también de la región andina— es la persistencia y el incremento de la pobreza, la desigualdad y la informalidad, cabe preguntarse por qué esta realidad ya conocida, a diferencia del pasado, hoy genera grandes crisis políticas que han determinado no sólo la decadencia de los llamados partidos tradicionales sino incluso que algunos presidentes no puedan terminar el periodo para el cual fueron elegidos.

La idea que queremos proponer es que el incremento de la pobreza, la desigualdad y la informalidad hace más difícil representar políticamente a una sociedad de esas características. Es esta realidad, la que, al bloquear la capacidad de representación de la izquierda, la convierte en una minoría política incapaz de construir un sistema democrático institucional y una hegemonía política capaz de cambiar el rostro del país. Veamos de cerca este punto para concluir.

Los intereses y las identidades colectivas —que antes representaban los partidos y daban sentido al intercambio entre los actores del sistema político— han sido reemplazados, como consecuencia de una pobreza masiva, del aumento de la desigualdad y de la informalidad, por lo que llamamos reclamos privados. Me explico: la construcción de un interés público, es decir superior al privado o al local, supone un intercambio entre actores y sectores, incluso el sacrificio de alguna de las demandas y la asunción de otras, además de un proceso de intermediación entre estos sectores y el sistema político (y el Estado), que es, justamente, una las funciones principales de los partidos.

Con los reclamos privados sucede todo lo contrario. No aceptan el intercambio político con otros sectores ni actores para ne-

gociar sus demandas —que son segmentadas— ni para establecer colectivamente un interés mayor y/o público; muchos menos, el sacrificio de sus reclamos. La relación con el sistema y con el Estado, en cuanto representación, es directa. Las consecuencias son, por un lado, la existencia de micropartidos y el fortalecimiento de las minorías políticas, como hoy sucede en el Perú; y por otro lado, la construcción de representaciones “espejo” o “sociológicas”, en las que lo político como vínculo principal y sentido de la representación no existe. Dicho de otra manera, los individuos y/o grupos no pueden dejar su identidad privada y construir una identidad pública (y política), que es una condición para regular los conflictos sociales, consolidar institucionalmente la democracia y fortalecer los partidos.

En realidad, la consolidación de la democracia y la presencia (o construcción) de un sistema de partidos institucionalizado requieren, como señala Pizzorno<sup>4</sup>, que los poderes sociales divergentes y capaces, si fuera necesario, de resistir al poder político-militar del Estado sean “politizados” y el conflicto sea transformado en político. Ello significa que el conflicto social, por ser irreductible y permanente, debe ser regulado por procedimientos y políticas públicas, convirtiéndose así “en un modo de reforzar las identidades colectivas, más que la regulación de intereses”.

En este proceso, la representación política “aparece esencialmente como un proceso de control social” de poderes e intereses sociales divergentes puesto que “(no sólo) comparte procedimientos aceptados por las diferentes partes, sino que la identificación colectiva tiende a limitar, cuando no a anular, los intereses individuales” (o los llamados reclamos privados como hemos señalado). Dicho de otro modo, la representación política que encarnan los partidos transforma lo que son intereses irreductibles o no, en “posiciones políticas”, las que “implícitamente están dispuestas a



un tratamiento procesal” de sus diferencias”. Todo ello supone, además de la aceptación del conflicto como expresión de la política, de la existencia de un Estado de Derecho, de instituciones independientes, derechos civiles, sociales y políticos para todos, y de un sistema fuerte de partidos políticos competitivos. En síntesis, de una sociedad institucionalizada, politizada y democrática en la cual las diferencias y las divergencias no sean castigadas, excluidas y menos perseguidas.

En resumen, la permanencia de los reclamos e identidades privados, como consecuencia de la pobreza, de la desigualdad, de la informalidad y de la existencia de partidos débiles, impide que la demanda social se transforme en una identidad política pública, un aspecto importante en todo proceso de democratización e institucionalización del orden social, ya que éstas —las identidades políticas— expresan los conflictos en una sociedad, y al representarlos políticamente pueden ser normadas e institucionalizadas en una democracia. Cuando esto no existe, como hemos señalado, se tiene no sólo una democracia vaciada de contenido sino también una fragmentación de la protesta y de la representación política. Se vive así una conflictividad social permanente no institucionalizada, una suerte de ceremonia del conflicto, donde siempre hay “amigos y enemigos” y no “amigos y adversarios”; grupos con “identidades privadas” que legitiman la presencia de las “minorías revolucionarias” y de “tecnócratas progresistas”.

Es este proceso el que explica en parte no sólo la conversión de la izquierda en una minoría política sino también su incapacidad para administrar la tensión entre reforma y revolución. Cuando esta izquierda es ganada por la dinámica de una conflictividad permanente se vuelve “re-

volucionaria” y cuando opta por el consenso se vuelve “reformista”. No hay espacio ni horizonte para una nueva radicalidad que combine y administre ambos procesos. Por eso el “limbo” es el nuevo espacio de la izquierda.

### ***Dialogar con los “otros”***

No este extraño que en este proceso el “humalismo”, cuando menos en estas últimas elecciones presidenciales, haya terminado por ocupar el espacio de la izquierda peruana al asumir la representación de las clases populares, al plantear una nueva radicalidad política y al señalar la necesidad de reformar el actual orden democrático, es decir, todo aquello que no ha hecho la izquierda peruana. Por eso, como hemos dicho al inicio de este texto, la crisis tocó fondo y eso es, acaso, lo más positivo de la misma.

Por ello si la izquierda quiere salir de su propia crisis, además de “aggionarse” intelectualmente, debe iniciar una profunda discusión sobre su pasado y su futuro. Pero además preguntarse con absoluta honestidad por qué hoy su capacidad de representación política es mínima, por no decir inexistente. Se trata de pasar los límites de la mera y conocida autocrítica y de establecer un diálogo intelectual y político con una realidad que ha sido negada todos estos años. Ello supone también entablar un diálogo con el propio “humalismo” como expresión de estos sectores empobrecidos, de las nuevas generaciones desvinculadas de una experiencia concreta de izquierda y de un nuevo nacionalismo en tiempos de la globalización; pero sobre todo con los sectores que la izquierda dice o pretende representar, para incluirlos nuevamente en el quehacer político del país y en la dirección de sus partidos. Ahí está, creo, la clave de una posible solución.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Rinesi Eduardo: *Política y tragedia: Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Edic. Colihue. Buenos Aires, 2003.
- <sup>2</sup> Touraine, Alain: "Entre Bachelet y Morales: ¿existe una izquierda en América Latina?". En Nueva Sociedad no. 205. Setiembre-octubre 2006. Caracas. Venezuela.
- <sup>3</sup> Sobre este tema, leer, Przeworski, Adam: *Capitalismo y socialdemocracia*. Edit. Alianza Universidad. Madrid, 1988.
- <sup>4</sup> Sobre este tema, léase Alessandro Pizzorno: "Notas sobre los regímenes representativos: sus crisis y su corrupción", en Sociología, año 10, no. 2, México, Universidad Autónoma de México, enero de 1995.

Henry Espinoza Peña

### INNOVAR PARA COMPETIR

Determinantes y efectos de la inversión  
en investigación y desarrollo en empresas  
manufactureras peruanas

EDICIONES CEDEP

Centro de Estudios para el Desarrollo  
y la Participación

Héctor Béjar

JUSTICIA SOCIAL,  
POLÍTICA SOCIAL

Tercera edición  
corregida y aumentada

EDICIONES CEDEP

Centro de Estudios para el  
Desarrollo y la Participación

# Baldomero Cáceres Santa María/ PERÚ, LA LEY DE DROGAS y sus consecuencias

## **Introducción**

El Perú, en sus políticas de Estado, está entramado con la comunidad mundial de naciones por sólidas razones estratégicas. Dependemos de ellas y ellas dependen de nosotros. Mantenemos por eso relaciones comerciales formales y también clandestinas, Un ejemplo es la dependencia de millones de usuarios habituados a la cocaína en los Estados Unidos y, en su seguimiento, del resto del mundo desarrollado. Las cadenas productivas establecidas, pues son diversas, van de los campos de cultivo a los vendedores al menudeo en los países de destino. El aprovisionamiento de insumos y los servicios de transporte forman también parte de ellas. Es un vasto mundo subterráneo y delinencial que implica la silenciosa cooperación de infiltrados en todos los niveles de las instancias de control de los países por los cuales las cadenas productivas pasan. La corrupción propiciada alcanza al mundo de la política. y altas esferas de la banca y el comercio. La producción, el traslado y la distribución de “las drogas prohibidas”, como parte del proceso de modernización, constituyen el núcleo del incremento paralelo de la criminalización en la sociedad moderna. Son innumerables -por otro lado- los conflictos familiares que se dan con motivo de ser juzgado el consumo de “drogas” como “conducta desviante” por el simple imperio de las convenciones establecidas, reforzadas continuamente por los medios de comunicación..

En los países productores, conocidos como “Cocaine countries”, entre los que el Perú destacó en los años 80, la corrupción y la violencia han sido características merecedoras de diversos enfoques, incluyendo un “psicoanálisis de la corrupción”<sup>1</sup>.

Se ha omitido generalmente, o disminuido en su trascendencia, la doblez social que el sistema de control de “drogas” mantiene mediante el imperio de las convenciones establecidas. Dobleza forzada también en el caso de los usuarios, ocasionales o habituales de “lo prohibido”, abastecidos por redes delinenciales.

No sólo desearía destacar desde el inicio que en el análisis de los fenómenos de los últimos treinta años, antes que consideraciones históricas y antecedentes políticos, privilegio los factores contemporáneos y, por lo tanto, resalto la relevancia de haber sido en los años de mayor violencia un poderoso “cocaine country”. Y lo somos aún, en menor medida, con el potencial de corrupción y de violencia que ello implica. Por eso, frente a las voces que proponen continuar y extremar la política establecida, asumo la presentación de una alternativa que debiera concretarse en una nueva ley de drogas sobre fundamentos de salud y conveniencia pública<sup>2</sup>, prescindiendo del paradigma psiquiátrico de la “drogadicción” o “farmacodependencia.”<sup>3</sup>

## **La política prohibicionista**

La prohibición internacional de una serie de diferentes sustancias, unas naturales y otras sintéticas, a las que se las llama por igual “drogas”, ahora compartida por la mayoría de los estados, constituye un hecho social característico del siglo XX, tal cual fue analizado por Levine<sup>4</sup>, mostrando su funcionalidad para el fortalecimiento del Estado policial opresor, el Leviatán de los tiempos modernos.

En efecto, la prohibición no es un fenómeno espontáneo y coincidente, surgido de necesidades sentidas por las diversas sociedades. Todo lo contrario, es un premeditado y difundido sistema de control esta-



tal, modelado por los Estados Unidos, que cuenta ya con larga historia. Iniciado por la llamada Convención del Opio (La Haya, 1912), se formalizó finalmente en la Convención Única de Estupefacientes (Nueva York, 1961), la que incluyó a la cocaína y a la hoja de coca en la lista 1 de sustancias controladas. Suscrita por el Perú, siguiendo la política de sumisión de nuestro Estado a los anteriores dispositivos legales internacionales en cuya elaboración no participara, el Gobierno se sintió obligado a dar el primer paso de la propuesta erradicación del pijchado o akullico prohibiendo en 1964 la venta de hojas de coca por debajo de los 1 500 metros de altitud. Medida, sin embargo, que no se llegó a aplicar.

En 1978, el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, atendiendo a la presión de la administración norteamericana acordó que en el camino a una democracia se imponía anticipar la lucha contra la coca en nuestro suelo, motivo de la dación del nefasto D.L 22095, conocido posteriormente como Ley de Drogas, vigente aún, que sirvió de marco para la expansión de la corrupción y el surgimiento de la violencia. Basta revisar la información recogida por la propia Comisión de la Verdad, vinculando el narcotráfico con la corrupción en las zonas cocaleras, corrupción que implicó en una u otra forma a las autoridades civiles, policiales y militares, para reparar en el antecedente histórico del D.L 22995, aunque la Comisión de la Verdad, orientada más bien a un análisis histórico-político del origen del conflicto no resaltara debidamente su importancia.

La historia mundial de la “guerra a las drogas”, así como las negativas consecuencias políticas, económicas y sociales, entre las cuales la corrupción y la violencia, especialmente en los países productores, ha merecido repetidos análisis y denuncias<sup>5</sup>. Debido a los problemas acarreados por la política prohibicionista no han faltado voces planteando la legalización<sup>6</sup> o, al menos, la necesidad de abrir un debate sobre el tema en las Naciones Unidas<sup>7</sup>.

La prohibición, al paso de los años, se ha convertido mundialmente en un forzado “marco de referencia” (Allport, 1940) que con su lenguaje estigmatizante condiciona (se impone) a los medios de comunicación y, mediante ellos, distorsiona la percepción común del auténtico problema de salud (aprovechamiento adecuado de las plantas) que subyace al diseñado por el psicosocial global que maneja el sistema. Por ello los Estados, comprometidos a seguir los lineamientos convenidos, así como las instituciones, instancias formales de regulación y control social, incluyendo a las propias universidades, llamadas a ser “la conciencia más lúcida de su época” como propuso Karl Jaspers, se ven forzadas a acatar las normas de lenguaje y de conducta dictadas, recortándose incluso las posibilidades de investigación científica. Ésta, antes bien, es distorsionada en beneficio del sistema, comenzando por inventar la “epidemiología” de una enfermedad imaginada por la escolástica psiquiátrica, como es la “toxicomanía” o “farmacodependencia”, pero sin realidad médica. De acuerdo a la perspectiva psiquiátrica el Ministerio de Salud registraba a mediados de los años 70 al coqueo andino como la “toxicomanía más extendida en el Perú”<sup>8</sup>, lo que explica la ausencia, hasta hace poco, de interés en nuestro gran cultivo, a no ser como problema de sustitución.<sup>9</sup>

La formalización académica de la prohibición (dada a conocer como ciencia) ha llegado incluso a la creación de posgrados en “Farmacodependencia” o “Drogodependencia”, para darle seriedad a las nuevas ocupaciones surgidas en el campo de la “prevención” y “tratamiento”, necesidades artificiales derivadas justamente de la “prohibición de las drogas”. Labores asistenciales y de propaganda que legitiman, ante la opinión pública, el quehacer terrorista y persecutorio de la “guerra a las drogas”, la vieja consigna del Presidente Nixon, respetada en los Estados Unidos desde 1970.

La lucha contra las “drogas ilícitas”, polí-

tica importada, se ha impuesto en nuestra Constitución y, lo que es más alarmante, en el mismo Acuerdo Nacional que pretendería más bien extremar la represión del “delito” psiquiátrico al proponer la penalización del consumo, después de advertir expresamente que se respetarán los compromisos internacionales sobre la materia asumidos por el país.<sup>10</sup> De ahí que proponer un cambio radical de la política terrorista represiva, “mientras continúe siendo políticamente incorrecto”, lleve a otros analistas del tema a rechazar tal propuesta y optar por la “reducción del daño”, al interior del considerado inexpugnable sistema<sup>11</sup>.

Las propias Convenciones suscritas, sin embargo, establecen procedimientos para su modificación. En tal sentido, por ser un objeto de conciencia a la continuación de la guerra a las drogas, he venido proponiendo que, tomando como caso la revisión de la estigmatización de la coca, providencialmente documentada, se asuma la distinción entre las plantas tradicionales de diversas culturas (amapola, cáñamo, khat) y las drogas extraídas ( morfina, heroína, cocaína), las que ampliarían su presencia en la industria farmacéutica formal para su venta con receta. Si el reciente interés mundial por las plantas medicinales las omite sólo se debe al peso del estigma de la existente condena. Tan es así que en nuestro propio ordenamiento se omitió a la hoja de coca en la lista de cultivos reconocidos como Patrimonio Natural de la Nación (Ley N° 28477) y así permanece, pese a la exhortación del Tribunal Constitucional con motivo del fallo sobre la competencia regional para autorizar su cultivo en Cusco y Huánuco (27 de setiembre 2005).

### ***La revalorización de la coca***

Iniciada en 1978 por el Instituto Indigenista Interamericano<sup>12</sup> la reconsideración académica de la coca ha privado de respetabilidad a la política prohibicionista internacional en cuanto pretendía y aún propone la desaparición del

coqueo andino, apoyada en el escolasticismo psiquiátrico (Kraepelin, 1892; Valdizán, 1913; Gutiérrez Noriega, 1946), el mismo que ignoró la anterior estimación estrictamente médica<sup>13</sup>. Al calificar como “toxicomanía”, “drug addiction” (American Psychiatric Association, 1934), “farmacodependencia” (Comité de Expertos de la OMS, 1964), la apatencia de ciertas sustancias psicoactivas naturales (contenidas en el opio, cáñamo, coca), se distorsionó la apreciación de sus efectos higiénicos y terapéuticos que hoy, en el caso de la coca, están siendo recuperados por la farmacopea naturista en el área andina.

En los años transcurridos se ha producido un cambio en la opinión pública como resultado de la circulación de información antes silenciada. Tal fue el caso del respaldo a la coca de Hipólito Unanue y otras figuras de nuestra medicina en el siglo XIX. La propia Empresa Nacional de la Coca y nuestra Cancillería realizaron acciones dirigidas a la revalorización a partir de 1991, adquiriendo carácter oficial con la declaración binacional de Ilo (Fujimori-Sánchez de Lozada, 1994). Diversos pronunciamientos públicos, tanto del propio Congreso de la República, como del Tribunal Constitucional y finalmente del Instituto Nacional de Cultura dan testimonio del apoyo a la recuperación de la imagen de la coca. Fuera de las instancias comprometidas en la indebida guerra a la coca, como DEVIDA y CEDRO, que continúan conspirando contra el proceso de la revalorización que alientan las fuerzas sociales, existe un virtual consenso social sobre los beneficios para la salud derivados de su consumo. De ahí que, valiéndose de su renombre académico, el doctor Ramiro Castro de la Mata --vinculado a CEDRO desde su inicio-- pretenda mantener hasta hoy la versión psiquiátrica del coqueo de don Carlos Gutiérrez Noriega, atribuyendo a su uso prolongado, “lesiones del sistema nervioso central” y disminución de la inteligencia.<sup>14</sup>, excluyendo toda referencia crítica acumulada en esferas académicas.<sup>15</sup>



### ***Mirando al futuro***

Mientras tanto, el gobierno boliviano de Evo Morales, claro defensor del valor de la hoja de coca, viene reclamando su “despenalización”, sin asumir su diplomacia la gestión encaminada al rechazo del cargo formulado por el Comité de Expertos de la OMS que desde 1952 la inhabilita. Pareciera no percatarse que juzgar “toxicomanía” o “farmacodependencia” al akullico, pijchado o coqueo andino es una injuria permanente a la tradición de los pueblos indígenas que defiende y una estigmatización de los usuarios, fundamento suficiente para la protesta y denuncia de las Convenciones suscritas.

Cabe advertir que la posición boliviana sigue mediatizada por la aceptación acrítica del “marco de referencia” de la ley internacional antes resaltado, motivo por el cual se continúa la lucha contra “las drogas”, anunciando un equívoco Coca Sí, Cocaína No, sin cuidarse siquiera en precisar que la cocaína podría ampliar su presencia en la farmacéutica de la cual, en realidad, nunca ha terminado de salir. Le corresponde a nuestro nuevo Gobierno precisar su posición y al Congreso actuar coherentemente con la revalorización pública lograda.

### ***Conclusión***

La re-apropiación por la sociedad de las plantas medicinales del sistema nervioso, estigmatizadas por la versión psiquiátrica que mantiene la Organización Mundial de la Salud, permitiría el reordenamiento pacífico de la producción y el consumo, posibilitando una educación realista para el aprovechamiento de tales recursos de la medicina tradicional. En lugar de las campañas terroristas sobre “las drogas”, inspiradas por los prejuicios psiquiátricos hoy oficializados, se brindaría información médica confiable y el consejo sobre formas y dosis debidas. Sería la mejor manera de responder al reto del actual uso desordenado de drogas legales e ilegales, puesto que se atendería, en forma natural, al apetito selectivo del sistema nervioso que obtiene ventajas de tales plantas<sup>16</sup>.

Únicamente así podría reducirse la corrupción y la violencia que el sistema de la prohibición genera en los países productores de las plantas condenadas por el discurso oficial sobre “las drogas” que domina en las esferas formales y que, en nuestro caso, se mantiene debido a la vigencia del anacrónico D.L 22095.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Peña, Saúl . *Psicoanálisis de la corrupción*, Peisa, Lima, 2005.
- <sup>2</sup> Pronunciamiento universitario del Centenario de la Universidad Nacional Agraria La Molina en el año 2001.  
[www.lamolina.edu.pe/cocachasqui/novedades/pronunciamentomoliner.htm](http://www.lamolina.edu.pe/cocachasqui/novedades/pronunciamentomoliner.htm)
- <sup>3</sup> Cáceres, Baldomero, *Psiquiatría y "prohibición de las drogas"*, Socialismo y Participación 96, CEDEP, Lima, 2003.
- <sup>4</sup> Levine, Harry G. *Global drug prohibition: its uses and crises*. International Journal of Drug Policy, Vol 14, Issue. 2, April 2003.
- <sup>5</sup> Desde Nadelmann, Ethan. *U.S Drug Policy: A bad export, Foreign Policy*, Spring 1988.  
La Comisión Andina de Juristas organizó entre 1989 y 1993 sucesivos eventos internacionales sobre la problemática, de los cuales han quedado sendos informes.
- <sup>6</sup> Entre ellos, Milton Friedman, opositor desde 1972 a la "guerra a las drogas" dispuesta por Richard Nixon, y Thomas Szasz, conocido crítico del discurso psiquiátrico., en *Our Right to Drugs* (1992). Versión en español *Nuestro derecho a las drogas*, Edit. Anagrama. Barcelona, 2001.
- <sup>7</sup> Como expresó Ethan Nadelmann en carta pública dirigida a Kofi Annan en 1998, con motivo de la Asamblea General especial dedicada al tema, secundada por personalidades latinoamericanas. Ver: <http://www.drugpolicy.org/global/ungass/letter/>
- <sup>8</sup> Caravedo y Almeida, *Alcoholismo y toxicomanías*, Ministerio de Salud, Lima, 1972.
- <sup>9</sup> Debo señalar que hasta hoy el Ministerio de Salud no invalida tal categorización.
- <sup>10</sup> "Vigésimo Séptima Política de Estado. Erradicación de la producción, el tráfico y el consumo ilegal de drogas.
- <sup>11</sup> Cabieses, Hugo. *coca compleja, Drogas y cocalers*, en *Hablan los Diablos*.
- <sup>12</sup> Instituto Indigenista Interamericano América Indígena 4., III, México, 1978 y *La Coca Andina: visión...*, J. Boldó & III, México, 1986.
- <sup>13</sup> Cáceres, Baldomero. *Historia, prejuicios y versión no psiquiátrica del coqueo andino en Perú* Indígena 28, IIP, Lima, 1990.
- <sup>14</sup> Castro de la Mata. Ramiro. *Consumo de drogas en el Perú*, en Acta Herediana, vol.38, 2006.
- <sup>15</sup> Como documenta y precisa el profesor Aurelio Díaz, en su *excelente revisión Hoja, pasta, polvo y roca*, publicado en 1998, en la serie de antropología cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- <sup>16</sup> Cáceres., Baldomero. *Psiquiatría y prohibición de "las drogas"*, Socialismo y Participación 96, CEDEP, Lima.





Alberto Graña/

## LA PENÚLTIMA CAÍDA DE LAS BOLSAS y la inevitable desaceleración económica mundial

Hace ya algo más de un año, con ocasión del cambio de Alan Greenspan a la cabeza de la Reserva Federal de EEUU, sugerimos como hipótesis de trabajo que su sucesor<sup>1</sup> se encontraría ante la disyuntiva de controlar las presiones inflacionarias o de precipitar una crisis bursátil y, eventualmente, una desaceleración de la economía norteamericana y, como reflejo, de su socio comercial más importante: la economía china<sup>2</sup>. El exceso de liquidez global que dio lugar a momentos de euforia consumista y a tantos records bursátiles, en el pasado reciente, es parte de la historia de las crisis por exceso de crédito y consumo. En adelante, parece que seguirá siendo la norma el mayor costo del crédito y la menor liquidez. Un indicador de ello, que pudo ser visible durante días de “pánico”, es la mega corrida (“carry trade”) hacia créditos en yenes debido al casi nulo costo del crédito en Japón para, a su vez, comprar otras divisas.

Sin embargo, la magnitud de la crisis global de las bolsas de febrero y marzo ha pasado a segundo plano la tendencia a la constante devaluación del dólar contra casi todas las monedas, particularmente contra el euro, desde inicios del 2006. No debe ser casual que cada vez más bancos centrales estén saliéndose de activos en dólares y diversificando sus reservas internacionales a otras monedas; quizá previendo evitar la desvaloración de las reservas que se produjo en los países que creyeron que “el oro era tan bueno como el dólar”, antes del desconocimiento unilateral de Bretón Woods ord, en 1971.

El ánimo de este artículo es el de informar y analizar críticamente una compleja situación del desarrollo capitalista actual, más

que el de “predecir” catástrofes. Asimismo, creemos que la información brindada por la prensa es escasa (por no decir inexistente). Para informar sobre la complejidad y magnitud de la situación y sus posibles efectos en el crecimiento global hemos escrito esta breve nota. Establecido esto, entremos al tema.

### ***La bolsa o la deuda***

En el libretto de la Reserva Federal, el control de las presiones inflacionarias implica el aumento del costo del dinero (la tasa de interés referencial). Sin embargo, hacerlo en esta particular coyuntura, derivaría dos efectos: a) aumento de la morosidad de las familias norteamericanas, en particular, de aquellas con créditos de dudosa recuperación (créditos a tasa variable y “subprime”); y, b) la reducción de la liquidez en los mercados cambiarios y de dinero, situación que históricamente se asocia a la venta compulsiva de acciones como las experimentadas en los últimos días de “pánico” en las bolsas del mundo<sup>3</sup>. (*Ver cuadro No. 1*)

No obstante la Reserva Federal ha mantenido invariable la tasa de interés de referencia por dos períodos consecutivos, los efectos en las familias de los aumentos anteriores (del petróleo, entre otros) parecen sentirse a juzgar por el aumento en el índice de morosidad y la caída de los índices de producción y de consumo, como es fácil comprobar en la prensa especializada internacional.

A diciembre de 2006, la deuda total de los Estados Unidos de América (EUA) ascendió a 45 trillones de U\$ --en adelante tr U\$ --, más de tres veces el valor de su PBI que ascendió en ese mismo período a 13 tr.

CUADRO No. 01  
DEUDA TOTAL DE LOS EUA (BILLONES DE U\$)

Sector	2002 a	IV TRIM 2006 b	b/a	Tasa anual %
No financiero	20593	28699	1.39	9.8
Financiero	10057	14129	1.4	10
<b>Total</b>	<b>31,723</b>	<b>44,549</b>	<b>1.4</b>	<b>10</b>

Fuente: FRB. Federal Reserve Statistical Release. Z1.

Flujo de fondos de EEUU, Cuarto Trimestre Q4 2006. Elaboración propia

Asimismo, desde el 2002, la tasa anual de aumento del endeudamiento fue del 10%, más que el doble del crecimiento de la producción y los servicios totales de ese país para el 2006. Si miramos el conjunto de la deuda norteamericana, sobresale largamente la deuda de las familias de 1 a 4 miembros; esta representa el 30 % de la deuda total y su valor absoluto (nocional) es del tamaño del PBI de ese país, que ascendió a más de 13 tr U\$ en 2006.

Luego, destaca la deuda del sector público (federal, estatal y local) que asciende a 8 tr U\$. El tercer sector en importancia es el empresarial corporativo cuyo monto adeudado asciende a 6 trillones de la misma moneda. Solo la deuda del sector público norteamericano equivale a más o menos cuatro veces el PBI de Alemania o de Francia o de Inglaterra, cuyos PBI suman alrededor de 2 tr U\$ cada uno.

### ***¿Por qué afecta tanto a las familias norteamericanas las crisis bursátiles?***

Desde otra perspectiva, las últimas crisis bursátiles -cada vez más globales- han puesto en evidencia la importancia que tienen sus bruscas oscilaciones en el ingreso de las familias e inversionistas.

Según Reuter<sup>4</sup>, la pérdida de patrimonio en las bolsas globales solo en la última semana de febrero del 2007 fue de 1.8 tr. De otro lado, según la Reserva Federal, en el cuarto trimestre de 2006, el aumento del patrimonio neto de las familias por tenen-

cia de acciones corporativas fue de 1.4 trillones. Las cifras indican que lo que las familias ganaron en las bolsas, en un año, lo perdieron en solo unos días.

Se puede sostener que la relación entre el financiamiento de la deuda hipotecaria y el mercado de capitales ha sido creciente. Así entre el año 2000 y 2005, la proporción de deuda hipotecaria de las familias financiada en las bolsas de valores aumentó del 56 al 60 por ciento. Aún más, en diciembre del 2006, el monto de la deuda hipotecaria financiada en los mercados de capital fue tres veces mayor que el financiamiento total otorgado por la banca comercial y las instituciones de ahorro y crédito hipotecario<sup>5</sup>.

Ahora bien, uno de los problemas más álgidos de la actual crisis bursátil (financiera y económica) consiste en que buena parte de la deuda hipotecaria total es deuda garantizada por el gobierno de los EEUU, bajo distintas modalidades.

Según cifras de la Reserva Federal al final del 2006 la deuda total del sector no financiero fue de 28 tr de U\$, de los cuales 12 tr corresponden a las familias y 10 tr a deuda garantizada por el Estado. Según la encuesta de hogares de EUA (2005) un 10% de los créditos hipotecarios están pactados a tasas variables. De acuerdo con estas cifras, el valor absoluto de la deuda hipotecaria a tasa variable de las familias ascendería a 1.3 trillones de U\$, una suma equivalente al 76% de la deuda externa de los EUA (1.7 tr U\$). (Ver cuadro No. 02)



CUADRO No. 02  
EUA ESTRUCTURA DE LA DEUDA TOTAL (dic 2006)

ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA	Deuda	Tasa
	Billion U\$	(2006/05)
Valor de derivados financieros de la banca en 2005ii	101886.01	15
PBI	13244.4	2.9(e)
Deuda Nacional	44549	10
Familias	12815. 9	7.9
Negocios y empresas	8992.4	9
Gobiernos Estatales/Locales	2005.6	8
Gobierno Federal	4885.3	3.9
Deuda Pública Externa	1720.3	21
Deuda Sector no financiero	28699.	
Deuda Sector Financiero (interno)	14129.3	9.3
Deuda hipotecaria sector no financiero	13151.0	
Deuda hipotecaria c/garantía del Gobierno	10201.0	5.5

Fuente: FRB. Federal Reserve Statistical Release. Z1.

Flujo de fondos de EEUU, Cuarto Trimestre Q4 2006. Elaboración propia

No resulta casual que recientemente (06/03/07) B. Bernanke Presidente de la Reserva Federal haya demandado a la Comisión Supervisora de Títulos y Valores (en sus siglas en inglés SEC) una mayor regulación a las inversiones de estos mega fondos hipotecarios públicos o cuasi públicos (Ginnie Mae, Fannie Mae, etc), ya que solo un 30% de sus inversiones estarían destinadas a financiar las viviendas de los norteamericanos --que fue el propósito de su creación por el Congreso del momento-- estando sus inversiones restantes en el riesgoso mercado de los derivados financieros, que es el siguiente tema de este artículo.

### ***Bancos y fondos privados de inversión***

Al margen de la espectacularidad de la caída bursátil, la ocurrencia de eventos como el que comentamos también ponen en evidencia qué tanto control tienen --en realidad-- las autoridades regulatorias y las instituciones supranacionales<sup>6</sup>. En efecto, desde 1990 el capital especulativo no regulado que se mueve por el mundo no solo ha crecido exponencialmente, sino que ha contribuido a detonar serias crisis cambiarias y económi-

cas (sudeste asiático, Tailandia, Rusia, Argentina) a un elevado costo para los países.

Echaremos mano de la historia reciente para ilustrar el punto. A. González (quien ha estudiado las crisis financieras de México, Rusia, Brasil, Turquía y Argentina entre 1997/98), relata cómo en 1992 se creó un fondo privado de inversión de 7 mil millones de dólares, que al venderse, precipitó una caída de la libra esterlina al punto de casi hacer quebrar al Banco de Inglaterra. Dicho fondo privado obtuvo una ganancia de 950 millones de dólares, de un zarpazo<sup>7</sup>. La misma autora sostiene que la quiebra del fondo privado Quantum, en 1998, requirió que la Reserva Federal de Nueva York --el Estado norteamericano-- actuara como garante de última instancia, es decir, valga la analogía, quien apaga la luz y paga la cuenta final en caso de insolvencia del fondo privado<sup>8</sup>.

Existe creciente preocupación de las autoridades monetarias y bancarias<sup>9</sup> por el aumento de los fondos de inversión privados, y por el riesgo sistémico que conllevan (una gran quiebra con efecto dominó), en particular, en los esquemas de elevado apalancamiento financiero.



Los fondos de inversión privados (denominados hedge funds), tienen tres características: a) son fondos privados de inversión ubicados en paraísos financieros y operan al margen de las regulaciones. En el caso de los bancos, son operaciones “fuera del balance” y generalmente “arreglos debajo de la mesa”, b) son fondos administrados, que cobran una comisión por resultados obtenidos, c) son fondos muy complejos, requieren modelos econométricos porque implican transacciones en diversas monedas, distintas tasas, horarios, países, y actores.

**El mercado de seguros para riesgo de quiebra/s (credit default swaps)**

Quizás el rasgo más importante e “innovador” de los fondos de inversión es que se trata de contratos privados en los que se transfiere el riesgo de quiebra de una entidad a otra. Resulta difícil traducir el término para referirnos a este megamercado pero, --literalmente-- el riesgo de quiebra o insolvencia se “neutraliza” mediante un pago periódico de la entidad que desea disminuir su exposición (o la de un cliente deudor de un banco por ejemplo) a la entidad aseguradora, el mismo que debe responder con una suma alzada en caso de quiebra. Así, los créditos swaps de tasas de interés se orientan a reducir los riesgos de

perdidas ante oscilaciones en los mercados cambiarios.

El capitalismo ha cambiado desde las épocas en las que se luchaba por la mora de los pagos de la deuda externa como medida política. Ahora existe literalmente un mercado de protección para quiebras. Y este es muy importante, como veremos.

Según el cuadro, el monto global nominal<sup>10</sup> de los contratos de derivados financieros que solo los bancos norteamericanos mantuvieron — a diciembre del 2005— ascendió a 102 trillones de U\$, de los cuales, 85 trillones corresponden a swaps por tasas de interés<sup>11</sup>. (Ver cuadro No. 03)

Una regularidad, observable en la estadística de flujo de fondos de la economía de los EUA desde el 2002, consiste en que el segmento que más crece es el crédito bancario al mercado de derivados. En el caso de la banca, en el concepto mismo de este tipo de instrumentos es posible notar un rasgo “bipolar”, ya que el riesgo de insolvencia o quiebra se transfiere del beneficiario (el banco) a “otra” entidad que brinda el seguro que cubre la quiebra (que, en la lógica de los fondos de inversión privado, es el mismo banco). En otras palabras, el banco es el beneficiario y, al mismo tiempo, el asegurador.

Esta innovación otorga un margen de maniobra ya que los megabancos podrían operar

CUADRO No. 03  
EUA TASA ANUAL DE CRECIMIENTO DEL MERCADO DE DERIVADOS FINANCIEROS 2000-2005

Años	2000	1	2	3	4	2005	Memo 2005
Tasa anual crecimiento	%	%	%	%	%	%	Trillones U\$
Total derivados financieros	17	12	24	26	23	15	102
Derivados de tasa de interés	19	16	27	28	22	12	85
Derivados tasa de cambio	6	-7	7	18	21	8	9.7
Crédito bancario a mercado de derivados	48	-1.2	53	56	134	148	5.8
Otros							1.8
Total derivados (notional value)							

Fuente: Boletín de la Reserva Federal. 2006: A86

indistintamente en los mercados de dinero, divisas y capital (o accionario). De lo que se trataría con la reforma financiera y regulatoria en EUA, Japón, China, entre otros, es justamente de romper las barreras para que las megainstituciones operen libremente a nivel global, como veremos más adelante.

Como se observa en el cuadro, por segundo año consecutivo, los créditos para financiar operaciones en el mercado de derivados duplicaron su valor llegando a alcanzar 5.8 trillones, cifra que representa algo más del 6 por ciento del total del mercado de derivados financieros. De este total --de 5.8 trillones-- la gran banca recibió en calidad de beneficiario --como "crédito de protección"--, 3.1 trillones de U\$ y, como "garante" o asegurador, 2.7 trillones de U\$<sup>12</sup>.

Obsérvese que la tasa de crecimiento anual de los créditos bancarios al mercado de derivados aumentó por encima de 50 por ciento en 2001 y 2002 y, en el último año, este aumento fue de casi 150 por ciento (ver cuadro).

De acuerdo con la misma fuente oficial, otra regularidad observable desde 2004, y al final del 2005, es la elevada concentración de los más grandes bancos de inversión en los contratos de derivados financieros: el 98% del total de los fondos de inversión que mantiene la banca se concentra en los 10 mayores bancos de inversión del mundo.

### ***La salida del Kapital: ¿recesión y liberalización financiera a fondo?***

El título del artículo no es casual, ya que el reciente zamacón mundial de las bolsas, no será el último, ni posiblemente el peor, así que debemos asumir estas dolorosas "correcciones" como parte del paisaje globalizador pero, ¿qué pasa con el capital después de la tormenta?, ¿qué condiciones adicionales de realización requiere para su ampliación?, ¿la liberalización va en dirección a fusionar los mercados globales de dinero y capital? ("Big Bang" financiero).

No debe resultar casual que los mayores grupos bancarios --desde hace varios años-- influyen en el Congreso norteamericano para

acelerar la reforma o liberalización financiera en ese país<sup>13</sup>. Ello implicaría modificar la ley vigente desde inicios de 1930-- la ley Glass Steagall-. Lo paradójico es que precisamente el Congreso --del momento-- puso en vigencia esta ley como respuesta regulatoria y normativa al crack del 29, y como prevención a desastres bursátiles económicos y sociales de esa magnitud<sup>14</sup>.

En el caso de prosperar la/s reforma/s financiera/s --como respuesta normativa a la actual crisis, ello ocasionaría una -- nueva ola de fusiones y adquisiciones. Más capital ficticio, mayor concentración y centralización. En lo esencial, se conserva la tendencia dominante de la globalización financiera (a la sobre aceleración y sobre valoración de los mercados monetarios y financieros globales) en relación a la creación de inversión, tecnología sostenible y empleo de calidad.

En lo coyuntural, un contexto caracterizado por la reducción de los márgenes de intermediación tradicionales en el mercado de capitales quizás explica la agresiva incursión de los bancos en los mercados no regulados, no registrados en los balances de los bancos, de derivados financieros de alto riesgo, sencillamente por ser mucho más rentables: este año se espera que la cuarta parte de las utilidades de los grandes bancos de inversión tengan como fuente este tipo de operaciones.

Sin embargo, creemos que la reforma financiera formalizaría una tendencia dominante --que es real-- hacia la liberalización de los sistemas monetarios y financieros globales, tema particularmente vigente en países como Japón, EEUU (y China) y que sin duda después de la presente crisis lo será aún más.

Como hemos sostenido antes estamos en un punto de quiebre desde el punto de vista del proceso de globalización y regionalización. La magnitud cuantitativa y los cambios cualitativos de las últimas "correcciones del mercado" nos obligan a reflexionar sobre la inserción del continente y del Perú en la volátil escena internacional (AG 07/03/07).



## NOTAS

- <sup>1</sup> B. Bernanke
- <sup>2</sup> ver A Graña “ *El déficit Greenspan y la inevitable desaceleración económica mundial*, AE 11/11/05; y *Volatilidad externa, crecimiento y política económica*, Nueva Sociedad 199 febrero de 2006.
- <sup>3</sup> A diferencia de las épocas del crédito barato en las que se produce la fase de la euforia especulativa, característica de la última etapa de Greenspan, quizá el más importante arquitecto de la sobrevaluación inmobiliaria, el crédito barato y el consumo improductivo de los últimos años, que dicho sea de paso fue el motor del crecimiento de los EEUU.
- <sup>4</sup> REUTER Stock Market Update 04/03/07
- <sup>5</sup> Whats Ahead for the US Residential Mortgage Market conferencia ASF 2007 de Elizabeth McCaul: ex Superintendente de Banca para el Estado de Nueva York Feb 2, 2007.
- <sup>6</sup> Departamento del Tesoro de EUA, el FED, la Comisión de Intercambio y Seguros, la Comisión de Comercio de Futuros, BM/FMI, El Comité de Bancos de Basilea, entre otros.
- <sup>7</sup> Sería largo enumerar los casos en los que estos fondos privados han observado pingües ganancias, así como también enormes pérdidas. En 1998, en Tailandia, se indujeron fugas de capital y la devaluación masiva de su moneda (baht), con el consiguiente efecto espejo de la crisis cambiaría sobre los países vecinos
- <sup>8</sup> Cabe indicar que no sucedería lo mismo en caso de que el fondo privado obtuviera una ganancia especulativa e inesperada. Si este fuera el caso, la ganancia sería realizada enteramente por los agentes privados intervinientes. A la ganancia habría que descontar los impuestos, pero estos no parecen ser muy significativos, habida cuenta de la importancia que han adquirido las operaciones de los bancos que no aparecen en sus balances financieros y sus inversiones en fondos de inversión privados, no regulados.
- <sup>9</sup> Departamento del Tesoro de EUA, el FED, la Comisión de Intercambio y Seguros, la Comisión de Comercio de Futuros, BM/FMI, el Comité de Bancos de Basilea.
- <sup>10</sup> En inglés, Notional Amount: Monto nominal. Es importante, ya que es el valor que se toma en cuenta en los contratos financieros para calcular los pagos de créditos “swaps” y otros derivados financieros en mercado de alto riesgo.
- <sup>11</sup> 9.7 trillones de derivados por tipo de cambio, 5.8 trillones a créditos para derivados, entre otros más pequeños. La tasa de aumento (en dic de 2005, en relación al 2004) de los swaps por tasa de interés estuvo debajo del promedio del aumento del mercado de derivados (que fue de 15%).
- <sup>12</sup> Boletín de la Reserva Federal 2006. Profits and Balance Sheet Developments at US Commercial banks in 2005:A86.
- <sup>13</sup> Proyecto RH10
- <sup>14</sup> La actual ley Glass-Steagall obliga a mantener una separación de las operaciones bancarias, del resto de la “industria financiera”.

# Ricardo Sánchez Ángel/ COLOMBIA: Claves de la ilegitimidad

## *I. Crisis de civilización*

El curso de la actual situación nacional es tan alarmante para la democracia, la ética pública, las costumbres políticas y los intereses populares que se hace urgente un viraje no sólo coyuntural sino histórico. Se trata de superar los modelos de acumulación violenta de capital, de orgía financiero-especulativa, de ganancias exorbitantes de las multinacionales, de concentración de millones de hectáreas de tierras y bienes en un puñado de narco-capitalistas. De lo que con ironía y razón ha denominado el investigador social Libardo Sarmiento, la rumba, la ebriedad de la economía colombiana<sup>1</sup>, de la que participa un pequeño grupo de capitalistas. Se trata de una rumba elitista y no de un carnaval popular en que el pueblo goce la fiesta del bienestar y la alegría. El sistema de explotación y acumulación corresponde al del capitalismo salvaje, la sobreexplotación, el desalojo y expropiación, a la violencia como categoría económica, social y política contra los trabajadores. A la guerra permanente aquí, en Irak, Palestina, el Líbano, y mañana en Siria, Irán, Cuba o Venezuela. El telón de fondo viene a ser el desempleo, la miseria, el abandono, la exclusión para las mayorías nacionales y populares.

Este sistema del capitalismo realmente existente en nuestro país y en la mayoría de América Latina, es un capítulo del capitalismo histórico global, que hace que nuestras sociedades marchen hacia el matadero, donde las economías metropolitanas degüellan el trabajo y las energías del país y el continente. En la economía-mundo Colombia es satelital, neocolonial y subalterna a las dinámicas del sistema imperialista, principalmente de los Estados Unidos.

Forma parte destacada de la anomalía colombiana el ser el epicentro del cultivo, producción y comercialización de la cocaína. Se han conformado verdaderas multinacionales del crimen organizado de estirpe mafiosa. La acumulación por la vía del tráfico internacional de drogas duras e ilegales es un componente del sistema de economía-mundo.

La economía dominada por el mercado y concentrada en una clase explotadora y expoliadora, ha colocado a la sociedad y la cultura, al igual que a la naturaleza a su servicio y designios. La acumulación de bienes naturales para su mercantilización, la fuerza de trabajo despojada de sus derechos laborales y sociales, la educación y la salud convertidas en una suerte de mercado especulativo. Los bienes públicos, ahora Ecopetrol, subastados a huevo para complacer la avaricia de los grandes negociantes.

Este proceso que se desarrolló en los últimos treinta años ha devenido en un fortalecimiento material y social de los inversionistas extranjeros y de las clases propietarias domésticas, los hacendados, terratenientes y banqueros-financistas. Una derecha económica voraz que ha logrado imponer como correlato de un modelo económico, un resultado social, cultural y un régimen político de amplio espectro reaccionario, hegemónico de una derecha política.

Toda esta “pequeña gran transformación”, para parodiar a Polanyi<sup>2</sup>, se acompaña de una gran realidad mediática, de una fábrica de mentiras a nivel del consumo de masas, de una esquizofrenia informativa en que se manipula, censura y autocensura. Y se exhibe como un simulacro la presencia de una opinión pública, una sociedad del espectáculo<sup>3</sup>, de la industria cultural de masas en que la televisión uniforma e impone. Las grandes cadenas de televisión y



radio, como Caracol y RCN, simulan una realidad informativa que, basándose en hechos reales, banalizan, tergiversan y recrean en un sentido ficticio. De esto forman parte los periódicos y revistas, especialmente *El Tiempo*, que constituye una poderosa empresa económica, social, familiar, política; un conglomerado mediático al servicio y beneficiario del sistema.

Toda esta dinámica mediática tiene un objetivo: hacernos creer que lo existente es natural e inevitable, que vamos hacia el mejor de los mundos, que la realidad de la sociedad capitalista es imperfecta y por ende hay que perfeccionarla, cuando de lo que se trata es de cambiarla. Una entidad de representación ficticia en que la dignidad, la justicia, las libertades emancipatorias, son mecanismos transables en el mercado político; en donde los propósitos programáticos y las utopías sociales son tratados como antiguallas de las sociedades.

La religión del capitalismo-dinero-poder está entronizada como realidad ecuménica con sus oficiantes y beneficiarios, se trata de las máscaras enajenantes del exitismo, el enriquecimiento a cualquier precio, el cinismo y la simulación. El simulacro de una sociedad de todos, para todos, globalizada y armónica. La realidad monda y lironda es la neoesclavitud en el salario o sin salario, la servidumbre de las mayorías planetarias.

Esta es la sociedad del capitalismo histórico en que Colombia está instalada. Un capítulo de una civilización antisocial y antiambiental, injusta y opresora que descansa en la humillación, la ofensa, la explotación y la guerra. Una civilización cuyo reinado de privilegios para unos pocos, pretende eternizarse.

Esta es la primera clave para comprender las dimensiones de la situación nacional en Colombia.

## **II. *La neo – Respice Polum***

El símil de la Estrella Polar fue acuñado por el doctrinante hispano-católico-conser-

vador, Marco Fidel Suárez y convertida en práctica de su gobierno. Atrás quedaba la doctrina de la unidad latinoamericana, de la igualdad jurídica internacional que Simón Bolívar legó como propósito supremo a nuestros pueblos-continetales. El zarpazo a Panamá, Puerto Rico, la enmienda Platt en Cuba, las 'Repúblicas Bananeras' en Centro América, la presencia permanente de los marines en el Caribe y las Antillas acompañan la irrupción imperialista en nuestro país, con la explotación del petróleo, la minería, el transporte, el enclave en la zona bananera, el comercio de exportación, la banca y el diseño de las instituciones financieras y del control fiscal, con la Misión Kemmerer a la cabeza.

La doctrina de Suárez de la *Respice Polum* es el resultado de estas nuevas realidades y no el diseño fantasioso del autor de los Sueños de Luciano Pulgar. Es la doctrina del sometimiento de la república señorial y concordatoria a los dictados del expansionismo de los Estados Unidos. Desde entonces --las dos décadas iniciales del siglo XX--, se conformó una presencia decisiva de los intereses de la potencia del norte del continente, haciendo que la historia colombiana haya estado encadenada a esta dominación, hasta su culminación actual de sometimiento neocolonial pleno, llevado a su esplendor por el gobierno del señor presidente, cuya obra maestra ha sido reeditar, corregida y aumentada, la doctrina de don Marco Fidel Suárez, el beneficiario de los préstamos privados, del Banco Mercantil de propiedad de una firma de Estados Unidos, cuando ejercía la primera magistratura.

En el desarrollo histórico colombiano de la política, la economía internacional, la diplomacia, el orden público, la lucha por mayor autonomía ha sido una aspiración y algo se había conseguido. Pero en la coyuntura actual se ha impuesto una versión nueva de la estrella polar. Se ha incrementado el intervencionismo militar del Pentágono en la guerra contra el

narcotráfico y la subversión guerrillera, aunque la primera se adelanta por la DEA y la CIA y la segunda principalmente por los efectivos militares, con generales y asesores incluidos, bajo la coordinación de la embajada norteamericana. Ninguna república de América latina conoce un grado de intervencionismo tan grande y grave como el que padece Colombia con el mascarón de proa del mal llamado Plan Patriota, en que el control de la Orinoquía y Amazonía están en la agenda de propósitos de los Estados Unidos.

Igual ocurre con la aceleración de las privatizaciones, la deuda externa, la desnacionalización de la economía y la favorabilidad al capital extranjero. En la nomenclatura neoliberal se trata de unificar a los consumidores de aquí y de allá, de Colombia y los Estados Unidos, tan sólo que hay un detalle, la economía de mercado es asimétrica.

Es por ello, por lo que el gobierno del señor presidente apoyó con entusiasmo de mejor causa, la santa alianza Bush – Blair – Aznar de lanzar la guerra de intervención contra la nación y los pueblos de Irak, con los horribos resultados de destrucción y muerte en este país, cuna de civilizaciones espléndidas. Qué dolor, el de la barbarización de Bagdad, la de Sherezada y sus Mil y una noches. Eran años de prepotencia imperial en los que se creía que sería una guerra rápida y fácil, extendible a Siria, el Líbano e Irán. Es el delirio de los negociantes y guerrilleros de la presidencia imperial de Bush, y allí el señor presidente y su gobierno, como comparsa acompañante de los genocidas. La visita de Bush a Bogotá y a otras capitales de América, ha tenido como objetivo real, sabotear el proceso unitario continental, y el más solícito de todos los presidentes frente a la gira, ha sido el de Colombia.

El gobierno de Colombia, que no el pueblo colombiano, alimenta en su alineamiento incondicional a la potencia imperial y para cumplir deseos de la diplomacia de

Estados Unidos, una hostilidad manifiesta contra Venezuela, Ecuador y Bolivia y sus gobiernos. Propicia un aislamiento de los procesos unitarios de América Latina y se embravece en los contenciosos con Nicaragua sobre el Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Con Panamá está en enredos por las relaciones comerciales y a estos dos países los trata con desdén. Por su oposición a la candidatura para la secretaría general de la OEA de Chile, que resultó triunfante, se distanció de este país. Con Argentina y Brasil las relaciones son protocolarias, lejanas, sin ninguna dinámica integradora que señalar. Con Cuba, son para pedir de tanto en tanto los buenos oficios del gobierno de la revolución para diálogos con el ELN, resolver entuertos con el gobierno de Chávez y otros desaguisados. Además, como expresión del autismo del gobierno, el señor presidente no asistió a la reunión de los No Alineados de La Habana el año anterior. Una política externa desastrosa, incompetente, con una diplomacia para premiar favores políticos y llenar de indignidad a la república, como en el caso de la renuncia de la Canciller, miembro de una familia conocida de autos, cuyo replazo, el doctor Fernando Araujo, ha sido duramente cuestionado por la opinión pública por su implicación en el negociado en Chambacu, en Cartagena.

Y mientras tanto, millones de colombianos en la diáspora, haciendo humanidad con talento y pasión en Estados Unidos, Europa y América latina, con la cruz a costas de una república que los expulsa y es indigna en el concierto internacional.

Esta es la segunda clave que explica la situación contemporánea de nuestra patria.

### **III. El golpe de estado permanente**

En Colombia no se ha acudido sino de manera casual al golpe de estado militar, porque de manera permanente las oligarquías usufructuarias del poder y del gobierno lo adelantan contra las libertades y los derechos. En 1991 se expidió una nueva



Constitución con núcleos democráticos y humanitarios, y con la pretensión de establecer controles efectivos al autoritarismo presidencial, se daba de manera simultánea un gran poder a dos instituciones, una liberticida, la Fiscalía General, ejerciendo investigación y justicia caprichosamente, y otra, la Junta del Banco de la República, dirigida por una camarilla antinacional privilegiada, al servicio de los grandes conglomerados y gran corresponsable del ciclo recesivo de una década y del ciclo de reactivación especulativa y transnacional que se está viviendo.

Desde entonces, los gobiernos han ido torciéndole el cuello a la democracia constitucional, han vuelto a las andanzas de un manejo de la alteración del orden público con los parámetros del anacrónico estado de sitio, es decir como estado de guerra interior. Para ello, han centralizado en el presidencialismo una constelación de poderes, sometiendo al Congreso y al aparato de medios de comunicación a la música marcial de sus decisiones, con el chantaje de la amenaza terrorista. Para tal efecto, el gobierno actual planteó el dilema fraudulento de la reelección presidencial del doctor Álvaro Uribe o la catástrofe.

A esta farsa eleccionaria acudió el Congreso, ya claramente interferido en más del 30% por el paramilitarismo, según decían sus propios voceros y jefes. También acudió a la mayoría de la Corte Constitucional, que a su vez rodeó de solemnidad lo que era grotesco, sin poder ocultar que eran mayorías espurias, dado que por los menos un magistrado se benefició con el nombramiento de su padre como embajador en París. La vieja artimaña de la rosca que domina: dando y dando.

El diario El Tiempo como vocero oficioso del establecimiento, en editorial antológico, dio su apoyo a la reelección del presidente Uribe Vélez y con ello a la de su copropietario Francisco Santos, que fue retribuida con el nombramiento de Juan Manuel Santos en el Ministerio de Defensa y

otros amigos del diario en el gobierno. Una vez más El Tiempo, cogobernando y no informando, maquillando las ejecutorias del ejecutivo, haciendo y deshaciendo la opinión pública que es la publicada.

Todos a una: Iglesias, la jerarquía católica a la vanguardia, los banqueros, los parásitos de la ANDI, la SAC, FEDEGAN, CAMACOL, los exportadores y claro, muy claro, el narco-paramilitarismo sacaron lo que fue un plebiscito a favor de la reelección, dejando expóstita a la criatura de la Constitucional que pretendía un orden republicano con garantías y controles; con el cambio de un 'artículo' se daba el golpe de estado disfrazado para prolongar el presidencialismo bonapartista del doctor Álvaro Uribe Vélez, acompañado de una ficción que simulara la democracia: una ley de garantías, aprobada a las volandas y bendecida por la Corte Constitucional, prometiendo la democracia perfecta en un acto de irresponsabilidad y de demagogia jurídica por parte de la Corte que amplió las garantías de papel, hasta hacerla inocua, vacía, mentirosa.

#### **IV. La ilegitimidad de las elecciones y el gobierno**

Las elecciones del 2002 para Congreso y presidente estuvieron rodeadas del control paramilitar para torcer la voluntad de los electores, hubo fraude en numerosas mesas de votación, como lo estableció la Procuraduría General de la Nación, el gran dinero corrió a raudales, los medios orquestaron a los triunfadores, y en los comicios de la reelección del 2006, llevaron la coacción y la amenaza a todas las regiones del país. Y cuando la oposición de la izquierda democrática, organizada en el Polo Democrático Alternativo y con el apoyo de un aluvión de la opinión popular, empezó a llenar las plazas con la candidatura de Carlos Gaviria Díaz, el gran Burundún Burundá, desde el poder acudió al truco de señalar, al entusiasta y creíble profesor y exmagistrado, de comunista camuflado, para asustar a una opinión ya de suyo asustada por los violentos.

Constituye un episodio significativo, la decisión de la Sala Penal de la Corte Suprema de Justicia, de abrir investigación con medidas de aseguramiento a connotados parlamentarios que forman parte de la coalición de gobierno, por incurrir en graves delitos a favor del paramilitarismo y en provecho suyo. Y que el director del DAS, la policía política del señor presidente se encuentre encausado por graves delitos contra la democracia y los derechos humanos.

El Congreso de Colombia se deshonra una vez más, al ser en su mayoría electo fraudulentamente con el apoyo paramilitar, para el proyecto de la reelección presidencial y para su propia elección como congresistas. Los parlamentarios del Polo Democrático Alternativo y mayoría del liberalismo oficialista son la excepción y sus organizaciones las perjudicadas por el fraude de la ilegitimidad. En este sentido tiene razón el senador Jorge Enrique Robledo al señalar que no todos los políticos son parapolíticos, pero sí todos los para-políticos son de la coalición de gobierno.

Políticamente, hay que decir que el gobierno del señor presidente y la camarilla que lo acompaña tienen relaciones directas e indirectas con el narcoparamilitarismo. El usufructuario directo del poder regional de los paraestados armados ha sido el gobierno del presidente. Así las cosas la ilegitimidad de las elecciones deviene en ilegitimidad del gobierno y el Congreso corresponsable. No es sólo el Congreso el nido del delito, la clave está en el ejecutivo presidencial. El gobierno no es parte de la solución es parte central del problema.<sup>4</sup>

La llamada ley de Justicia y Paz es una herramienta para el sometimiento de la sociedad y lo que queda del Estado Constitucional a los intereses de poder social de los beneficiarios de la ley. Se trata de un vasto proceso de legitimación y legalización de los clanes del paramilitarismo y de sectores camuflados del narcotráfico con sus grandes fortunas y propiedades. Todo esto a expensas de miles de asesinados, de des-

aparecidos y con un éxodo interno de más de tres millones de compatriotas. Una gigantesca crisis humanitaria, un cuadro generalizado de barbarie. Los círculos del poder expelen un soso olor a matadero, que se expande por la geografía del país. El maridaje de los negocios y los negociantes con la política y el crimen creó una república corrupta y cínica, con el Tapen! Tapen!, como consigna de los cubileteros del poder y de la libertad condicionada. El eco de la acusación de Gaitán contra las oligarquías liberal conservadoras y por la restauración moral debe hacerse oír como un hilo hacia la indignación.<sup>5</sup>

### **V. Guerra y acuerdo humanitario**

La guerra en la sociedad colombiana se ha constituido en una realidad permanente en los últimos cincuenta años, como lo fue en el siglo XIX. Las FARC y el ELN han logrado no sólo sobrevivir sino convertirse en unos sujetos de subversión violenta del orden establecido. A la guerra del Estado contra la subversión responden las guerrillas, con el agravante que ésta es envolvente en su destrucción de la sociedad y la vida humana. Aunque las fuerzas enfrentadas son radicalmente asimétricas, el Estado y las Fuerzas Armadas no han logrado derrotar a las guerrillas. Gerardo Molina lo advirtió en su intervención televisada el 13 de abril de 1982: "Estoy convencido hoy de que ni las guerrillas derrotan al ejército, ni el ejército derrota a las guerrillas. La solución no puede ser entonces la militar; creo que la única es la solución política a base de negociaciones."<sup>6</sup>

Esto hace necesario retomar las iniciativas de una paz negociada que ponga fin al conflicto armado y que no signifique la rendición de la guerrilla, ni la capitulación del Estado en una guerra que no ha perdido, pero que toda la sociedad y el pueblo padecen dramáticamente.

De igual forma debe privilegiarse el acuerdo humanitario basado en el canje de guerrilleros por los retenidos-secuestrados



por las FARC. Descartar el acuerdo, como lo hace en la práctica el gobierno, y ordenar el rescate militar de las víctimas viola el Derecho Internacional Humanitario, porque hace a las víctimas objetivo militar de hecho, o como bien lo ha dicho la madre de Ingrid Betancur, Yolanda Pulecio: se les ha decretado la pena de muerte. Con esta decisión no pierden las FARC, aunque sean corresponsables, sino las víctimas, el humanitarismo y la sociedad. No gana el gobierno que tiene un largo camino, minado de trampas, emboscadas y batallas de todo orden. Pierden la sociedad y el pueblo.

### **VI. La clave decisiva es la movilización popular**

Hay un escenario de grandes contradicciones en el establecimiento, de debilitamiento del modelo bonapartista de la dominación presidencial, de crisis de las Fuerzas Armadas al ser interferidas por el narcotráfico y desviadas de su misión constitucional. Pero por más intensas que sean las peleas al interior del bloque dominante y de las camarillas gobernantes, sólo con la movilización amplia, sostenida y altiva de los pueblos trabajadores, en sintonía internacional con los procesos latinoamericanos de rebelión desde abajo, por la vía democrática podrá detenerse la ofensiva del capital y los neolatifundistas. Se trata de que el viento que sopla a favor de la causa democrática se transforme en tormenta emancipatoria hacia una nueva situación política. Por un gobierno democrático, sostenido en la organización y movilización de millones de colombianos. Por nuevas instituciones desde abajo, de las regiones al centro, horizontales, de democracia radical. Por una República nueva hacia el socialismo.

Una intensa lucha de la clase trabajadora y la nación debe desatarse incorporando la potencia del legado, de lo que Orlando

Fals Borda denomina, los pueblos raizales: indios, negros libres, campesinos y artesanos<sup>7</sup>, con la democracia y el socialismo como horizonte. Al mismo tiempo que recuperar las luchas de las mujeres trabajadoras y jóvenes que en Colombia y en América latina han mantenido una cultura popular rebelde, un impulso y herencia popular democrática, solidaria en fábricas, minas, haciendas, barrios, aldeas y ciudades. Una especie de contrasociedad que debe desarrollarse hacia formas de poder popular, desde abajo y en forma horizontal. Miles de cabildos abiertos, sociedades democráticas, de juntas populares de carácter permanente, de asambleas, de comités de base, de una sola central sindical, por un partido político del pueblo y la izquierda de millones de miembros, pluralista, democrático y socialista: el Polo Democrático Alternativo debe ser ese partido. Sin sectarismo y sin ambigüedades como suele decir su presidente Carlos Gaviria.<sup>8</sup>

Los trabajadores de todos los pueblos han resistido luchando a la ofensiva del gobierno y de los de arriba y en ocasiones derrotado iniciativas como la del Referendo Bonapartista, desacreditado el TLC, han crecido en las audiencias de sus convocatorias, aumentado la conciencia de la importancia de sus herramientas de lucha como la Gran Coalición Democrática y el Polo Democrático Alternativo. Pero su lucha todavía no ha logrado adquirir las dimensiones de intensidad y extensión que las graves circunstancias ameritan. Lo repito, hay vientos de movilización, pero se requiere ser Tormenta.

*(Publicado en Revista CEPA No 3,  
dirigida por Orlando Fals Borda,  
abril de 2007)*

## NOTAS

- <sup>1</sup> Ver: Desde Abajo, Bogotá, No. 120, febrero 20 – marzo 20 de 2007, pp. 2-3
- <sup>2</sup> Ver: Polanyi, Karl. *La Gran Transformación*. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo. México : Fondo de Cultura Económica, 2003.
- <sup>3</sup> Ver: Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Valencia : Pre – Textos, 2005.
- <sup>4</sup> Para esta caracterización ver: *Paramilitares y Políticos*. Informe especial de la Corporación Nuevo Arco Iris en la Revista Arcanos. Bogotá, No. 13, marzo de 2007. En el informe se publica la lista de senadores y representantes elegidos en las zonas de influencia paramilitar, en 2002 y 2006, en las cuales está Oscar Iván Zuluaga, nuevo Ministro de Hacienda.
- <sup>5</sup> Sobre la importancia de la indignación moral en la conciencia popular rebelde, ver de E. P. Thompson. *Costumbres en común*. Barcelona : Crítica, 2000.
- <sup>6</sup> Molina, Gerardo. *La violencia, el ejército y la nación*. En: La formación del Estado en Colombia y otros textos políticos. Bogotá : Universidad Externado de Colombia, 2004, p. 99
- <sup>7</sup> Fals Borda, Orlando. *Hacia la democracia radical. Pueblos originarios y valores fundantes*. En : Revista CEPA. Bogotá, No. 1, noviembre de 2006, pp. 16-24.
- <sup>8</sup> Una valoración de gran utilidad de la dinámica de los movimientos sociales en Colombia en el período 1950-1990, para tomar el pulso a la reactivación en curso de las luchas sociales puede consultarse en: Mauricio Archila Neira. *Idas y venidas, vueltas y revueltas*. Protestas sociales en Colombia 1958-1990. Bogotá : ICANH / CINEP, 2003.

En cooperación con los estudiantes de base de la Facultad de Ciencias Sociales, *Socialismo y Participación* convocó en diciembre del pasado año a un concurso de ensayo sobre la actualidad peruana para alumnos y alumnas del pregrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. El ensayo ganador fue: «Ritmo, sabor y legitimación: bailando el ritmo de la rerelección» presentado con el seudónimo *Imanawllapis* perteneciente a Rosa María Sánchez Velásquez, de la Escuela de Antropología, y Rita Lucila Tantaleán Terrones, de la Escuela de Sociología.

El segundo puesto fue obtenido por el ensayo: «El proceso trunco de la escuela pública en el Perú» presentado con el seudónimo *Albatros* y perteneciente a Rommel Gustavo Ruiz Valerio (Sociología). El tercer puesto quedó empatado con dos menciones honoríficas. Fueron el ensayo: «Lo cholo: límites de un concepto y la negatividad de un proceso. Apuntes para entender el presente social», presentado con el seudónimo *Milagros Diana* perteneciente a Lizbeth Rojas Rojas (Antropología) y el ensayo: «La hoja de coca: un problema o una solución» presentado con el seudónimo *Los ojos de la verdad*, perteneciente a Ana Tenorio Gómez, de la Escuela de Trabajo Social. Nuestra revista agradece la cooperación de los jóvenes alumnos y alumnas de San Marcos, sus delegados y delegadas de base y, en especial, la de los profesores y profesoras que integraron el Jurado Calificador.

LOS EDITORES



Rosa María Sánchez Velásquez, Rita Lucila Tantaleán  
Terrones / RITMO, SABOR Y LEGITIMACIÓN: Bailando el  
ritmo de la rerelección

*Lo más difícil no era engranar las  
ideas,  
Sino convertirlas en una sola  
Y que una la sienta tan suya como la  
otra.*

*Lo más difícil no era demostrar lo  
inédito,  
Lo más difícil es demostrar lo obvio.*

DÚO IMANAWLLAPIS

## INTRODUCCIÓN

• Los políticos bailan?, es la pregunta que miles de personas se hicieron al ver a nuestro actual mandatario moverse gelatinosamente al ritmo del «reggaetón de la estrella», asimismo, al ver a Alejandro Toledo cantar a trío con los hermanos Gaitán Castro «Amor, amor». Este tipo de actos nos llevan a pensar que la relación entre los políticos y las diversas expresiones populares cada vez se tornan en accionares cotidianos... ante este fenómeno la pregunta que surge sería: ¿desde cuándo? y ¿cuál es el beneficio que el político obtiene de todo esto?

Esta singular situación, dada en nuestro país, se remonta a fines de los 90', con el contagioso «baile del chino», protagonizado por Alberto Fujimori, el entonces presidente de la república, y la cantante de tecnocumbia Ana Kholer... lógicamente los intereses y ganancias serían diversos...

Nuestro ensayo se propone evidenciar cómo esta peculiar característica se ha convertido en una estrategia de campaña política de carácter infalible; llegamos a esta

conclusión gracias al análisis de un caso, verificado específicamente en el cierre de campaña del movimiento Perú 2000.

El objetivo principal de este trabajo es vislumbrar la instrumentalización de la música popular que tuvo lugar a fines de los 90', para generar una especie de control social, el que a su vez proporcionaría el espacio idóneo para que el gobierno vigente refuerce la legitimación ya obtenida en el transcurso del 90 al 95.

Por tal razón hemos considerado cuatro preguntas, ejes del ensayo: ¿Cuál era el propósito de Alberto Fujimori, al apoyarse en el *boom* que significaba la tecnocumbia? ¿Cómo logra dicho propósito?, ¿Cuál fue la herramienta que utilizó? y ¿Cómo es que ésta se convierte en el objeto concreto que le permita reforzar su legitimidad?

Con tal fin, hemos creído conveniente utilizar la propuesta de análisis que aplica Anne Marie Hocquenghem en su libro *Iconografía mochica*<sup>1</sup>, la cual considera el análisis del lenguaje, como el procesamiento de una suerte de información relacional entre el contexto, el uso y sentido del lenguaje en dicho contexto y el mensaje que se transmite.

En un primer momento nos referiremos al afianzamiento de la legitimidad del personaje Alberto Fujimori, valiéndose de la creación de una nueva imagen, una persona que esté más cerca del pueblo, que compartía sus gustos, su forma de pensar y sus esperanzas. Esta imagen debía obedecer a un contexto determinado (1998-1999); donde la democracia en la que se vivía requería un gobernante cuyo perfil ya no debe ser el de un hombre de mano dura que hace uso de políticas rígidas, (puesto que ya se había exterminado el

terrorismo) sino el de un actor social más cercano y comprometido con el pueblo, que los entienda y con los cuales pueda compartir tanto expectativas como tipos de recreación.

En un segundo momento reflexionaremos sobre la herramienta que se utilizó en dicho gobierno. En este caso la tecnocumbia o también llamada cumbia tropical, cómo es que logró instrumentalizarla y servir de apoyo a la imagen del entonces candidato presidencial.

El contexto nacional nos brinda una amplia gama de tópicos para el estudio social; sin embargo, escogimos un tema, aunque obvio, muy poco estudiado. He ahí la relevancia de este análisis que incide en como aún la forma más sencilla de expresión puede ser utilizada como material por el cual se puede montar una parafernalia en relación con una imagen, con un hombre; creándose así un icono capaz de insertarse fácilmente en el imaginario de las personas, convirtiéndose de esta manera en un elemento intersubjetivo.

#### FUJI UNLIMITED

##### ***En pos de una re re... elección***

Érase 1995 cuando el presidente del Perú se reelegía por segunda vez, para el período 1995 – 2000; la imagen que proyectaba era la de un tipo de decisiones firmes y drásticas, un tipo de mano dura que no dudó en aplicar un shock económico o cerrar el Congreso en pos de la «pacificación», en pos de «salvar» al país de la crisis en la que se veía sumergir a principios del 90' cuando asumía la presidencia por primera vez.

Nuestro personaje: Alberto Fujimori, «el chino», tuvo las riendas del país por segunda oportunidad entre los años 1995 – 2000. Terminada la guerra subversiva, el Perú «pacificado» vivía una democracia y estabilidad económica, aparentemente un estado de felicidad y bienestar.

Si hablamos de democracia, hablamos de libertad de expresión, de pensamiento, de prensa y el libre ejercicio de nuestros derechos y deberes ciudadanos, pero entre 1995 y el 2000 ¿se vivía en democracia? Aparentemente sí, luego vendría el desencanto con el video Kouri – Montesinos y los siguientes donde se veía al ex asesor presidencial dar ingentes sumas de dinero a directivos de canales de TV y de prensa escrita a cambio de mantener una línea editorial y una programación conveniente a los intereses del asesor y el presidente.

*En un país democrático es necesario tener un presidente democrático*, eso lo sabía muy bien Alberto Fujimori. Por eso durante su segundo período de gobierno enfatizó su imagen personal en mostrar su lado cotidiano y sobre todo «peruano», recordaremos las inauguraciones de obras como pistas, escuelas, puentes, etc. y en todas la imagen del «chino» con su infaltable sombrero norteño o su chullo, según sea el lugar que visitara y todo acompañado por su peculiar sonrisa que lo caracterizó como un personaje carismático.

Los párrafos subsiguientes se referirán al análisis de su imagen, en el período de la re re elección en el año 2000, dado que en ese contexto Alberto Fujimori se lucía como un presidente carismático, bonachón, un peruano más que trataba de evitar de cualquier forma parecer el político viejo, que resultaba ser después de diez años de gobierno. Justamente en el cierre de campaña de Perú 2000 mostró su imagen más fresca y renovada presentando a Rossy War, la estrella del momento, y bailando la pegajosa tecnocumbia del «baile del chino».

##### *Creando el clímax perfecto:*

«Pan y circo para el pueblo», solían decir los romanos... muchos sabemos lo que significa, pocos caemos en la cuenta de esa trillada trampa. Porque tal como se practicó tiempos antes de Cristo, en nuestro país existió la misma suerte de artefacto que propició el ambiente perfecto para



poder afianzar la legitimidad de Alberto Fujimori, quien estaba a la espera de dicho momento que hiciera viable la posibilidad de reelegirse por segunda vez.

Cuando hablamos de legitimación, lo primeros que pensamos, es en reconocimiento, trascendencia, Bordieu<sup>2</sup> reconoce que un bien cultural se legitima en alguno de los campos, en cuanto encuentra en dichos espacios la posibilidad de desarrollarse plenamente, sin restricciones y a la vez posicionarse como elemento importante y original<sup>3</sup> de dichos campos.

En cuanto al fenómeno que abordamos en esta oportunidad no nos referiremos al posicionamiento de un bien cultural, sino de un actor social, quien utiliza el lenguaje expresado por la tecnocumbia de una forma particular, quien en este caso es el ex presidente Alberto Fujimori, quien ya obtuvo reconocimiento en el campo político gracias a su primer período de gobierno (1990-1995), y le fue necesario romper con los límites del referido espacio, para reafirmar su posición en dicho campo, es por ello que inferimos que existió un mecanismo de preparación del medio entre los años (1998-2000), lo cual explicaremos en los siguientes párrafos.

Como primer tópico nos referiremos a la aparición de los denominados mega eventos, promovidos por la conocida Janet Barboza y el programa «La movida de Janet» que era transmitido por Panamericana Televisión; los cuales constituyeron el espacio idóneo que preparó el camino o mejor dicho las conciencias para la inserción de la renovada imagen de Fujimori.

Estos megaeventos se caracterizaban por reunir grandes cantidades de personas en torno a los distintos conos de Lima; diferentes actividades se realizaban en el transcurso de un sábado y/o domingo (venta de comidas, bebidas, rifas millonarias, shows infantiles) y que terminaban con un gran concierto, en el que se presentaban y se siguen presentando hasta ahora distintos grupos de reconocidos cantantes de

tecnocumbia, huaino, entre otros. Los que evidenciaron por primera vez con su presencia los nuevos modelos de identidad y a la vez la cercanía al icono, rol que más tarde sería asumido por el ex mandatario.

Muchas investigaciones sacan a relucir que el éxito de estos eventos no se debe, obligatoriamente, a la presencia de los artistas, sino que éstos están dotados de un nivel de significación más amplio, ya que crea el lugar idóneo para la formación de identidades y subjetividades gracias a una narrativa identitaria<sup>4</sup>; interviniendo en la construcción la persona, mediante una diversidad de identificaciones, en relación al «otro», el que a su vez es entendido de manera doble: el primero como el colectivo con el que el individuo se identifica y comparte un mismo espacio/condición dentro del mega evento y el segundo quien se presenta en el escenario, quien cobra mayor importancia que el individuo a pesar que comparten el mismo espacio y se configura como un icono que en muchos casos es un modelo de vida (para los espectadores, migrantes en su mayoría).

Bajo esas premisas inferimos que el espacio configurado en los megaeventos, llama al público, por lo general segunda y tercera generación de migrantes y sentirse en comunidad, en igualdad y legitimidad, ya que el término *mega* infunde también un sentimiento de grandeza.

Es por ello que el megaevento, como artefacto de construcción de un clima perfecto para una reelección, se instituye como el sitio de donde se ejerce un fuerte control social, en un sentido estricto: donde se busca una reacción que se considera de corte común en un lugar definido que definiría al megaevento como proyector de acciones a cada uno de sus asistentes, puesto que configuraba un lugar para cada actividad. Por ejemplo bailar, tomar, cantar, etc.

Del mismo modo, consideramos pertinente insinuar que a la par que se ejercía un control social, en relación con la tipificación del divertimento. También se



hacia presente de manera subrepticia un tipo de violencia simbólica, con la presencia y la insistencia constante en el consumo de licor, cigarros, rifas, y el consumo de un género que presenta un solo tipo de temática; idea que se afianza en la propuesta de Portocarrero quien considera que la subjetividad es organizada por la cultura (en este caso representado en el mega evento), en la medida en que las significaciones sociales permiten una regularización viable de la impulsibilidad<sup>5</sup> (de las acciones del hombre).

### ***Espejito, espejito, ¿quién es el chino más bonito?***

Proyectamos una imagen adecuada para todo tipo de la situación a la que podamos enfrentar, en el Perú «moderno» en el que vivimos el hombre ideal, un hombre de éxito se presenta como:

*(Aquel)... poseedor de una mercancía que tiene que «marketear» aunque esa mercancía sea él mismo: tiene pues que generar una imagen triunfadora y enteramente positiva, sin fisuras por donde puedan colarse evidencias de duda o desánimo<sup>6</sup>.*

Goffman<sup>7</sup> prefiere llamar *Fachada* a esta imagen proyectada, donde ésta resulta ser la apariencia que el actor adquiere para actuar ante un determinado auditorio. Esta fachada además se conforma de acuerdo a la situación, al contexto y a la personalidad del autor que a su vez la determinan ciertas pautas culturales y vivencias personales.

La fachada presentada se da según el rol, el estatus del actor y sobre todo por lo que cree el actor que los demás perciben en él, así es que el actor logra configurar una fachada que le permite actuar y desenvolverse de una manera adecuada ante su público tratando de no cometer errores que puedan poner en duda su papel, poniendo en práctica algunas estrategias que pueda crear y que le puedan servir de apoyo.

Si hablamos de fachada o de una imagen entonces nos referiremos a todas las personas sin excepción, en este caso nuestro análisis se enfocará en un hombre que tuvo como recurso y estrategia principal el cuidado de su imagen personal, para utilizarla como base para lograr tener la aceptación y reconocimiento de los ciudadanos peruanos.

Fujimori, como ya se dijo, tuvo como una de sus preocupaciones principales el cuidado de su imagen personal porque el presentar la imagen adecuada le permitiría lograr reconocimiento entre la mayoría de las personas y así el poder tener su confianza, aceptación y sobre todo sus votos. Su objetivo principal era reelegirse como Presidente del Perú así es que se le hacía necesario tener una «buena imagen» ante el pueblo y por eso esa fue una de sus prioridades como observaremos más adelante.

El medio donde se desenvolvería la fachada creada por nuestro personaje es el Perú de fines del 90, un país que vivía una «democracia», una «estabilidad» y un supuesto crecimiento económico; por lo tanto necesitaba un presidente demócrata, confiable y que pueda garantizar de alguna forma estabilidad en términos del antes citado Gonzalo Portocarrero, un «hombre de éxito».

Siendo ésas las condiciones, Fujimori trató de crear una imagen que se pudiese adaptar a las exigencias del caso, trabajando desde su puesto como Presidente de la República reelegido. Si en su primer gobierno presentó una imagen de hombre decidido y autoritario *el que pudo derrotar al terrorismo*, cliché que usó para su reelección en el 95, resultaba ser una imagen insuficiente poco adecuada para un candidato a la presidencia en el año 2000, por eso contando con el apoyo incondicional de su asesor se enfocó en dos aspectos: 1) trabajar con medios de comunicación para establecer en el imaginario de las personas la democracia, la libertad y felicidad que aparentemente se vivía; y 2) trabajar, seleccionar y

acondicionar su imagen personal, desde sus funciones como Presidente de la República, formando así la imagen de una persona idónea para ocupar el cargo una vez más. De lo que se trataba era de idealizar<sup>8</sup> la imagen del futuro presidente, dicho presidente ideal por supuesto era Fujimori, pues el cumplía todos los requisitos.

La estrategia es simple, durante su segundo gobierno comenzaría la época de las inauguraciones de obras: escuelas, pistas, puentes, etc, todas transmitidas por TV y en todas un sonriente Alberto Fujimori luciendo atavíos oriundos de la zona: sombreros norteños, chullos, ponchos, etc. y por supuesto una caravana que agradecía, sonreía y admiraba al entonces presidente.

*¡Fujimori se marketeó bien!*, es cierto; durante su segundo gobierno el trabajó mucho en su imagen tratando de proyectarse como una persona sencilla, cercana al pueblo, trató de presentarse como un peruano más (aunque después se sabría de su verdadera nacionalidad), el tipo de mente positiva, sin duda era un personaje carismático para un gran sector de la población. Pero su imagen no solo se basó en accionares de esta naturaleza, también buscó apoyo en un *boom* que surgía con fuerza por esos años: la tecnocumbia, fenómeno musical que tendría un arrastre considerable entre varios estratos sociales especialmente en los más bajos.

Qué mejor si, además de ser un hombre de éxito, es un personaje cercano, que a pesar de tener un cargo de gran poder comparte los mismos gustos, de hecho produce respuestas diversas en el público pero principalmente una cierta identificación con el actor, una cercanía que produce inmediatamente cierto nivel de confianza.

*¿Bailamos?*

*Este es el baile, este es el ritmo que todos encanta, el ritmo del chino...*

Ana Kohler, "El baile del chino"

Sorprendió a todos el ver al entonces presidente, candidato a la re elección tratando de seguir el ritmo selvático de Ana Kohler, esa pegajosa tecnocumbia que caló en los peruanos; cualquiera sea la reacción que haya producido en ese momento, se viene a la mente esa imagen del cierre de campaña transmitido completamente por el canal 7, Televisión Nacional del Perú<sup>9</sup>.

Su imagen bien trabajada, respaldada por artistas exitosos, los más aclamados del momento, de hecho corrobora nuestra afirmación: la tecnocumbia se instrumentalizó, se convirtió en un instrumento, una herramienta de control social y en el aditamento que logró que la imagen tan esmerada del candidato cobrara confianza, al mostrarse tan familiar, simple, todo lo que proyectaba entonces no era ficticio: el chino disfrutaba bailando, era parte del espectáculo, ¿cuando alguien se imaginó ver al ministro Tudela bailando o coreando junto a la cantante Rossy War?

El propósito se lograría, el escenario estaba dado, las cantantes junto al candidato, Fujimori mostraría su lado más peruano, más popular para lograr la confianza del público. Resulta lógico pensar que cualquier peruano, al ver que aquel personaje público que ocupa el cargo con mayor poder es parte también de su vida, de su mundo, de su cultura, su fiesta y no es algo lejano e inalcanzable, por el contrario se muestra como algo familiar, cercano, como una persona «buena gente», la reacción sería predecible, surgiría una identificación entre el candidato y la persona, ambos lograrían establecer alguna conexión a través de la música y llegarían a ser dos personas cercanas; por lo tanto surgiría el reconocimiento y la confianza.

La tecnocumbia solo fue el instrumento del cual se valió el candidato y Presidente Alberto Fujimori para lograr afianzar y refrescar su legitimación, el pueblo, especialmente los estratos más bajos, se identificó; de alguna manera era la misma



música la que disfrutaban, bailaban y con la que se divertían.

Rossy War fue la artista principal de aquel evento, también se presentaron grupos de rock como los NSQ y NSC, TK y fue un cierre de campaña que traía una miscelánea de grupos musicales para todos los gustos, pero lo que relucía sin duda era la música de moda: la tecnocumbia, ritmo que arrasaba con multitudes pero que por alguna extraña razón tuvo un tiempo de apogeo muy corto.

Es saludable recordar que Fujimori quería refrescar su imagen descartando de plano la idea de ser un político viejo, aunque lo fuera inevitablemente. En ese instante surge el contrincante: Alejandro Toledo, un personaje al que no le hacía mucha falta ponerse un chullo, pues tenía todas las facciones de un peruano oriundo. Todo esto sería lo que propiciaría otro fenómeno en el cual nos encontramos inmersos hoy en día y es el auge de lo cholo, sí porque ¡lo cholo está de moda!

#### FUE SIN QUERER QUERIENDO

¿Cómo es que la tecnocumbia se convierte en una de las bases que reforzaran la legitimidad de Alberto Fujimori? pues es muy fácil, así como dice nuestro sugestivo título... *quizás fue sin querer queriendo...*

Los fenómenos culturales, no son simplemente expresiones o reproducciones aisladas de sus respectivos contextos, están en estrecha relación con ellos, además de muchos factores como el individuo que la realiza, la sociedad como escenario y el sistema al que se adscribe<sup>10</sup> es por ellos que en el caso específico de la tecnocumbia, ésta significó una revolución en la música en cuanto a la presencia cada vez más frecuente de lo cholo<sup>11</sup>, elemento que afianzó la conquista del género tanto en el campo cultural como en el campo mental de sus consumidores.

La relación que establece Fujimori con la tecnocumbia es bastante compleja, puesto que él precisamente ya había practicado toda una estrategia política en

cuanto a la construcción de su imagen... pero faltaba algo... el puente que vinculara esta nueva imagen con el colectivo social; es por ello que se valió de características muy particulares pertenecientes a este género, apropiándose de ellas para trasladarlas al único espacio político modelable: «el mitin».

Para ello es importante reconocer los efectos que tiene la tecnocumbia y comprender de una manera lo suficientemente clara cuáles son las estrategias que utilizó nuestro personaje para inmiscuirse en este mundo y en cierto modo amoldarlo y apropiarse de su esencia en el afán de constituir una relación más estrecha entre él (más bien dicho su imagen) y los sufragantes en potencia.

Bajo esta premisa cabe señalar que el fenómeno de la tecnocumbia se da en una época de supuesta «bonanza y tranquilidad» y es por ello, que ante la falta de problemas que apremian soluciones, se presenta un clima de relajó y diversión desencadenada, en lo que se evidencia una liberalización del cuerpo<sup>12</sup> gracias al baile de corte sensual y altamente rítmico que compromete al cuerpo a una común unión entre el mundo y él, teniendo en cuenta que la homogenización tanto de las temáticas como del ritmo; lo que evidencia como producto de expresión perteneciente a diversas culturas, que a su vez marca una relación de pertenencia pluricultural entre todas y todos los consumidores del género.

Pero, quizás, lo que cabe recalcar es que este escenario donde la tecnocumbia tiene una nueva configuración fue la expropiación de su espacio original de desarrollo, para ser llevado a los mítines de campaña política, donde conjuntamente con un mensaje político la música era asimilada en su carácter esencialmente sentimental; sería interesante ver el tipo de momento en el que Fujimori realizaba sus presentaciones.

Este cambio de espacio físico juntar evento-mítin, es fundamental para



comprender la suma importancia que tiene la asimilación del mensaje musical- político desarrollado a partir de esta reformulación, ya que es evidente que la música es fácilmente asimilable, a comparación de un volante o un pronunciamiento partidario, en los que se observa un nuevo uso de literacidad<sup>13</sup> adscrita a lo auditivo, la cual cala distintamente en el imaginario colectivo. Mediante la recepción de contenidos altamente emocionales, que dibujan el mensaje fuera de los parámetros de la simple letra y música. Es así que la unidad del sentido se impregna en la proposición completa, la misma que está compuesta por la persona que lo realiza,

los componentes del show, los cuales configuran el medio entre el hablante en este caso el político y el público.

De la misma manera, la música, en especial la tecnocumbia, tiene la cualidad de construir una identidad, teniendo como materia prima a la memoria<sup>14</sup>, lo cual se configura con el fin de avalar la pertenencia a un grupo gracias a que se apoya en la historia y no sólo en el imaginario.

Alberto Fujimori se basa en el provecho de esta característica en particular para adquirir un tipo de memoria<sup>15</sup>, el problema surgió cuando emergió un candidato al que no le hacía falta crear una imagen...

## NOTAS

<sup>1</sup> Hocquenghem, Anne, *Iconografía mochica*. Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima-Perú 1989.

<sup>2</sup> El autor reconoce que existe un esquema de campos (científico, político, artístico y económico) en el que un bien cultural puede ubicarse Bordieu, Pierre, *Razones practicas, Para una ciencia de las Obras*, Anagrama 1997.

<sup>3</sup> IBÍDEM, reconoce que el factor originalidad otorga al autor notoriedad en el esquema de poder de campos.

<sup>4</sup> Se entiende como narrativa identitaria a la forma en que se ven las personas a sí mismas. Portocarrero, Gonzalo: "Nuevos modelos de identidad en la sociedad peruana"

<sup>5</sup> Portocarrero, Gonzalo: "Nuevos modelos de identidad en la sociedad peruana" Pág. 20

<sup>6</sup> IBÍDEM pág. 23 (subrayado propio)

<sup>7</sup> Goffman, Earving : "La presentación de la persona en la vida cotidiana"

<sup>8</sup> Goffman, Earving: "La presentación de la persona en la vida cotidiana"  
*"...una forma de "socializar, moldear y modificar una actuación para adecuarla*

*a la comprensión y expectativa de la sociedad en la cual se presenta"*.

<sup>9</sup> Genaro Delgado P., denunciando la transmisión del cierre de campaña de Perú 2000 en la TV. CARETAS "La televisión de vuelta y media" edición 14 de abril del 2000

<sup>10</sup> Acha, Juan "Las culturas estéticas de América Latina" (Reflexiones)

<sup>11</sup> Fuenzalida, Fernando. *El indio y el poder en el Perú* en: "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo"; en este ensayo se menciona que la imagen de un elemento cholo se hace existente, cuando una persona invade o trata de situarse en un espacio jerárquico inmediatamente superior.

<sup>12</sup> Bajtin, Mijail "La Cultura Popular en la Edad Media y el Renacimiento"

<sup>13</sup> El término literacidad hace referencia a las habilidades o destrezas de lectura y escritura con un nivel teórico, connota educar una práctica social situada cuya figura va de acuerdo con los contextos socioculturales de los cuales es parte.

<sup>14</sup> Reconoce que la memoria construye en un lazo de identidad, la cual puede ser heredada, esperada o adquirida.

<sup>15</sup> IBIDEM

## BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Acha, Juan *«Las culturas estéticas de América Latina»*, Pág.201222.UNAM, 1994
- Bajtín, Mijail, *«La Cultura Popular en la Edad Media y el Renacimiento»* Alianza Editorial 1979
- Barbero, Jesús, *«Los ejercicios del ver»*
- Bordieu, Pierre, *Razones prácticas* Pág. 53-73, Para una ciencia de las Obras, Anagrama 1997.
- Bordieu, Pierre, *Las reglas del arte* Pág. 265-309, Fundamento de la ciencia de la obras, Anagrama 1995.
- Carrasco, Gabriel, *«Deseo y Poder»* Fuenzalida,
- Goffman, Irving, *«La presentación de la persona en la vida cotidiana»*. Amorrortu, Buenos Aires, 1981.
- Hocquenghem, Anne, *« iconografía Mochica»*
- Huamán, Miguel Ángel, *«Lectura pragmática de Vallejo»*, lecturas de Teoría Literaria II, Pág.181-198.
- Gaulejac, Vicent *«memoria e historicidad»*
- Portocarrero, Gonzalo, *«Nuevos modelos de identidad en el Perú»*.
- Zavala, Virginia *«Vamos a letrar a nuestra comunidad: reflexiones sobre el discurso letrado en los andes peruanos»* en: Estudios culturales: discursos poderes y pulsiones-1ª edición Diciembre 2001 IEP – PUCP- UP Centro de Investigación

# Fernando Klugger/ LEY DE “LIBRE” DESAFILIACIÓN: una norma a medida de las AFP

*El 23 de marzo del 2007 se publicó la Ley N° 28991, denominada “Ley de Libre Desafiliación informada, pensiones mínima y complementarias, y régimen especial de jubilación anticipada”, la misma que fue aprobada en el Congreso de la República con los votos del partido de gobierno, fujimoristas y los de Unidad Nacional. El resultado fue de 52 votos a favor de la norma y 39 en contra.*

La presentación de esta Ley estuvo a cargo de la bancada de Unidad Nacional, a través de la Comisión de Economía del Congreso. Muchos trabajadores aplaudieron esta ley. La realidad es que en esencia no cumple con el ofrecimiento hecho por el candidato Alan García Pérez; y, sin embargo, una vez aprobada, sí ayudó a regularizar el Decreto de Urgencia 007-2007 e insertaba el proyecto de Ley de Unidad Nacional 1021-2006-CR.

Los artículos de la Ley que hablan de la pensión mínima y el financiamiento, es decir del artículo 10 al 14, son copia fiel del DU 007-2007 del Ejecutivo, y los Artículos que se refieren al Régimen Especial de Jubilación Adelantada (REJA) artículo 17° y 18°, son fiel reflejo del proyecto presentado subrepticamente por la bancada de Unidad Nacional, la misma que presentó el proyecto que fue hecho Ley.

Esta ley es discriminatoria debido a que no se pueden desafiliar los trabajadores que se inscribieron directamente a la AFP desde su inicio, en junio de 1993, ni cuando cumplan 20, 30 o 40 años de servicio, es decir nunca. Es necesario indicar que entre los años 1993 a 1995 las AFP afiliaron al grueso de los trabajadores, llegando a afiliarse a 1'326,000 peruanos que confia-

ron en la publicidad del Estado, las Administradoras (AFP) y en los propios empleadores que manifestaban y aseguraban que el Sistema Nacional de Pensiones - SNP (del Estado) estaba quebrado y que tendrían mejores pensiones en el Sistema Privado, hecho que no ha sucedido en la realidad. Muy por el contrario, los lobbies de las Administradoras, han hecho posible que los representantes de Unidad Nacional propongan y a aprueben que el Fondo Consolidado de Reservas Provisionales – FCR financie la parte que el Fondo Privado (AFP) no cubre. Es decir que con la plata de los afiliados al Sistema Público se financian las debilidades del Sistema Privado, con el pretexto de darles los mismos beneficios. Pero estas Administradoras no ponen ni un sol y el perjudicado, como siempre, es el afiliado y el fondo de los afiliados al Sistema Público.

¿Por qué no hacerlo al revés?, es decir que las Administradoras Privadas paguen a los trabajadores que no llegan a la pensión mínima en el Sistema Público. En ese momento saldrían en todos los medios de comunicación, que reciben publicidad, los llamados “técnicos o especialistas”, vinculados muchos de ellos a estudios de abogados que tienen clientes que utilizan los fondos de la AFP, a criticar esta medida, diciendo que desalentaría las inversiones. De seguro saldrían muchos “periodistas” reconocidos a atacar esta medida.

Los afiliados que tuvieron la mala suerte de afiliarse por primera vez a una AFP compulsivamente no están considerados en la Ley, como tampoco están los que se afiliaron al SNP desde el 01.01.1996 y posteriormente se afiliaron a una AFP.



Esto denota que esta Ley beneficia a las Administradoras en perjuicio de los fondos del Sector Público. Está hecha a la medida de las AFP, que no son responsables de nada, pese a que el TC remarca en sus sentencias que no ha existido una información correcta en las afiliaciones, llegando inclusive a recomendar que se podría pedir la devolución de las comisiones cobradas por las AFP.

Lo malo de todo esto es que esta Ley engaña a la población, ya que los medios de comunicación se han encargado de difundir que se aprobó por fin la libre desafiliación y no lo que expliqué líneas arriba.

En cuanto a la difusión, ésta ya empezó en la página web de la Superintendencia de Banca y Seguros, totalmente dirigida a

favor de la AFP y con ejemplos que no se encuentran claros. Los mismos datos los han repetido en la web de la ONP; ambas instituciones están totalmente desvalorizadas en relación al tema pensionario.

Lo que se cuidan de no mencionar es la parte negativa del sistema privado de pensiones, el porqué se ha dado esta Ley. En su mundo todo es color de rosa en este sistema. Una encuesta real encontraría que la SBS y la ONP no han cumplido su función, que la las AFP, han obtenido muchas ganancias y que ya se las llevaron y han hecho su gran negociado con nuestras comisiones. Y también encontraría que, pese a que tienen casi todos los medios de comunicación a su favor, la imagen del SPP-AFP no es la mejor.

Las AFP un negocio más que rentable  
(Ver cuadro No. 01)

CUADRO No. 01  
INFORMACIÓN DE LAS UTILIDADES DE LAS ADMINISTRADORAS (2001 – 2005)  
Miles de nuevos soles

	HORIZONTE	INTEGRA	PRIMA	PROFUTURO	UNIÓN	SISTEMA	
2001	20,82	35,599	-	17,728	42,432	116,579	
dic-05	22,656	38,7	76,4	19,291	28,656	185,703	
UTILIDAD NETA	331,965	361,558	-24,025	112,833	349,33	1,131,661	
2001	54,336	68,193	-	18,918	69,096	210,543	
2002	62,206	69,961	-	17,755	67,796	217,718	
2003	70,496	79,909	-	28,901	72,446	251,752	
2004	68,41	71,098	-	25,22	68,234	232,962	
dic-05	76,517	72,397	-24,025	22,039	71,758	218,686	
	94,465	113,922	23,746	159,774	97,984	593,358	
	dic-05	27,119	38,246	23,746	50,375	31,525	171,011
	2004	20,849	24,672	-	41,152	21,278	107,951
	2003	24,056	25,661	-	34,837	23,813	108,367
	2002	22,441	25,343	-	33,41	21,368	102,562
	2001	22,416	25,565	-	30,608	24,878	103,467
INGRESOS	717,89	826,214	1,464	518,898	760,844	2,825,310	
	dic-05	163,205	179,063	1,464	121,189	162,412	627,333
	2004	155,08	173,741	-	113,816	156,223	598,86
	2003	143,73	162,908	-	105,146	150,359	562,143
	2002	133,306	156,753	-	95,315	146,708	532,082
	2001	122,569	153,749	-	83,432	145,142	504,892

El análisis del cuadro nos muestra que las utilidades de las Administradoras – AFP, sobrepasan el 1,000% entre los años 2001 al 2005 (cinco años) y que en el caso específico de la AFP Horizonte con una inversión (capital social) en el año 2001 de S/.20 millones ha generado utilidades netas después de impuestos de S/.331 millones, es decir se generó utilidades libre de impuestos de más de 15 veces lo invertido.

Otra información relevante se refiere a los gastos de ventas en el periodo 2001-2005 que ascendieron a S/.593 millones, siendo la AFP Profuturo la que más gasta en gestionar sus ventas llegando a S/.159 millones.

*Costos de la Desafiliación para el Trabajador*

A continuación en cuadros adjuntos hacemos proyecciones de trabajadores con 20 años de aporte y que están en capacidad de desafiliarse. Las remuneraciones son constantes en los últimos 10 años; consideramos las rentabilidades en el SNP del 3% anual y en las AFP del 105% en los últimos 10 años. (Ver cuadro No. 02 y 03)

Un afiliado que gana S/.500.00 y trabaja desde 1985, ganaba lo mismo desde el 01.01.1996, fecha en la cual se afilió a la AFP:

(-) Su fondo en el Sistema Público al 31.12.2006 S/.11,830.00

(+) Su fondo en el Sistema Privado-AFP al 31.12.2006 S/.11,767.00

(=) Saldo de los Sistemas de Pensiones (S/. 63.00 )

CUADRO No. 02  
APORTADO AL SISTEMA PRIVADO DE PENSIONES – AFP

REMUNERACIÓN	APORTE 96 AL 05	2006	SALDO DE APORTE	* RENTAB. 10 AÑOS	SALDO A DIC 2006
	9 AÑOS			105%	
500	5,04	700	5,74	6,027	11,767
700	7,056	980	8,036	8,438	16,474
900	9,072	1,26	10,332	10,849	21,181
1000	10,08	1,4	11,48	12,054	23,534
1500	15,12	2,1	17,22	18,081	35,301
2000	20,16	2,8	22,96	24,108	47,068
3000	30,24	4,2	34,44	36,162	70,602

Fuente : Nota de Prensa de la CCL del 08.02.2006, cuadro reestructurado por FKC

\* SBS rentabilidad real tipo 2 acumulada de dic.95 al 31.12.2006 ascendió a 196.69%, conservadoramente 105%

CUADRO No. 03  
SI HUBIERA APORTADO AL SISTEMA NACIONAL DE PENSIONES – SNP

REMUNERACIÓN	APORTE 96 AL 05	2006	SALDO DE APORTE	* RENTAB. 10 AÑOS	SALDO A DIC 2006
	9 años			30%	
500	8,19	910	9,1	2,73	11,83
700	11,466	1,274	12,74	3,822	16,562
900	14,742	1,638	16,38	4,914	21,294
1000	16,38	1,82	18,2	5,46	23,66
1500	24,57	2,73	27,3	8,19	35,49
2000	32,76	3,64	36,4	10,92	47,32
3000	49,14	5,46	54,6	16,38	70,98

Fuente : Nota de prensa de CCL del 08.02.2006, cuadro estructurado y ampliado por FKC

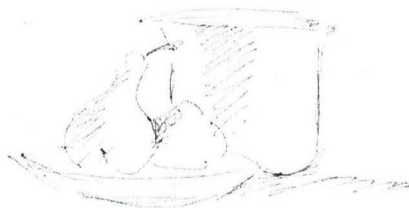
Es decir en este caso el trabajador desafiado, tendrá que descontarse de su planilla hasta un 10% ,más hasta que cancele el saldo en contra de S/.63.00. Es decir en 02 (dos) meses cubre el saldo adeudado.

El primer mes de S/.50.00 y el segundo mes de S/.13.00

En esta proyección no se considera la

devolución de las comisiones, en vista que la Ley 28991 no lo contempla, sin embargo de llegarse a incluir en la ley los saldos serían a favor de los trabajadores.

Estaremos atentos a la acción de inconstitucionalidad interpuesta por un grupo de congresistas el 04.05.2007, esperando que el Tribunal Constitucional la resuelva favorablemente.





# JAVIER TANTALEÁN ARBULÚ / LA GOBERNABILIDAD EN LA HISTORIA y la condición humana

“El poder arbitrario es la tentación natural para un príncipe”.

Jonathan Swift (1667-1745)

“El consentimiento de los hombres reunidos en sociedad es el fundamento del *poder*. El que es establecido por la fuerza no puede subsistir más que por la fuerza”.

Denis Diderot (1713-1784)

“En el arte y en la ciencia como en los actos humanos, lo que más importa es percibir los objetos *puramente*, y tratarlos de acuerdo con su naturaleza”.

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832)

“La lucha contra el poder es la lucha de la memoria contra el olvido”.

Milan Kundera (1929- )

En diversos trabajos<sup>1</sup> hemos venido insistiendo en que la voz gobernabilidad es un concepto ahistórico, es decir, que puede aplicarse a cualquier momento histórico allí donde haya existido un poder como el Estado prístino o como la sociedad étnica de jefatura,<sup>2</sup> si con Weber entendemos al poder como la capacidad de ejercer la propia voluntad (hacer lo que uno desee) sobre el resto de las personas. Weber sostiene, asimismo, que el poder es la base del *status político*.

Entretanto, la autoridad es el poder aceptado socialmente (Wolf y Silverman 2001), lo que ocurre cuando en un grupo humano las relaciones sociales están apoyadas en lo fundamental en el parentesco, el matrimonio, la filiación, la edad, el género y la generación (Kottack 2003). Según una concepción más

difundida e integral (véase Moreno 2005), el término poder puede tener varias entradas definicionales: I. a) Capacidad, facultad, potencia o posibilidad genérica de obrar, ya sea referida a las acciones humanas o a los hechos de la naturaleza; b) aptitud legal o convencional para ejercer todos o algunos de los *derechos* de otra persona y actuar por cuenta de ella; c) acto escrito por el cual una persona confiere a otra la facultad de representarla; d) posesión, guarda o tenencia de una cosa; e) capacidad del ser humano de influir e inclusive de determinar la conducta ajena. II. *Variable crítica* para el logro de los objetivos, ya que es el factor instrumental indispensable para ello; es el resultado de una *influencia psicológica* que un actor o actores ejerce o ejercen sobre otros u otras.

El concepto de poder es sociológicamente amorfo. Todas las cualidades imaginables de un ser humano y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en posición de imponer su voluntad en una situación dada. Para hacer que su poder sea efectivo, un individuo o grupo puede apelar a los temores, a sanciones físicas, al ejercicio de la persuasión o a la manipulación o al compromiso que los no-poderosos tienen con el *sentimiento del deber*.

En tal sentido, como se ha visto, poder y autoridad no son lo mismo, aunque están conceptualmente relacionados. De cualquier manera, la autoridad es la *legitimación* (religiosa, cultural, social, política, jurídica, consideradas en su más amplio sentido histórico) en la materialización del poder. Max Weber (1864-1920) distingue tres tipos de autoridad (Beetham 1985):

- 1) la *autoridad tradicional*, que proviene de las creencias y prácticas aprobadas, transmitidas de una generación a otra;
- 2) la *autoridad carismática*, que deriva de las cualidades personales excepcionales (de un líder *visionario*, p.e.); y
- 3) la *autoridad legal/racional*, que se fundamenta en la ley.

De los trabajos sobre antropología política y social,<sup>3</sup> se deduce que la organización sociopolítica-religiosa-cultural (aunque bien puede lo sociopolítico «incluirse» en lo religioso-cultural, dependiendo de cada realidad histórica estudiada) debe dirigir y/o regular las políticas del *gobierno*, definido este, con mayor amplitud histórica que lo conceptualizado por Mello (véase Moreno 2005), como el conjunto de órganos relativamente estables que coordinan y orientan la política expresada como fines de la autoridad y que desarrolla sus funciones básicas: ejecutar, normar y juzgar. Lo que en términos del Estado moderno se conoce como los poderes del Estado: el ejecutivo, el legislativo y el jurisdiccional.

### ***La naturaleza humana y el buen gobierno***

Cuando uno estudia la vida política de los gobernantes (de distintos tipos, de diversas esferas civilizatorias, de cualquier lugar del mundo, fuesen del antiguo, del moderno, del contemporáneo o de los varios *feudalismos*), se encontrará con una particular idea del «arte del buen gobierno» y con una determinada capacidad para pensar políticas e implementarlas. Cualesquiera sean los juicios de valor que merezcan los gobernantes –por ejemplo, desde los romanos Calígula<sup>4</sup> y Nerón<sup>5</sup> hasta los contemporáneos Hitler o Stalin, sin soslayar sus perversidades, excentricidades o degeneraciones en el uso y abuso del poder–, es factible descubrir en ellos una

manera de dirigir el Estado y de fijarse determinados objetivos de gobierno.

A modo de ejemplo, tomemos el caso de J. V. Dzhugashvili (es decir, Stalin: 1879-1953). El *buen gobierno* del «socialismo en un solo país» era, entre otros aspectos: la Constitución de 1936 de la URSS; la necesidad imperativa de realizar las purgas de 1936-1938; la colectivización forzada del campo (con el sacrificio de las vidas de millares de campesinos); la acumulación intensiva en los bienes colectivos, bienes de capital e industria militar; la dura dictadura represiva contra cualesquier fuerzas sociales y dirigentes políticos que se opusieran a lo que él consideraba el desarrollo y la consolidación del régimen soviético; la práctica del *terrorismo de Estado*, como el caso del asesinato de León Trotski en México a manos de sus agentes (Rigby 1966, Lewin 1975, Benegas 2005).

Todos los gobernantes han tenido *su* proyecto de gobierno, que se puede descifrar y descodificar, aun cuando no sea explícito y sobre el cual *quizás* no se realizaba un «*análisis costo-beneficio*» integral para anticipar las consecuencias que algunas o muchas de las decisiones del poder podían tener.<sup>6</sup>

Al estudiar la temática de las decisiones de los gobernantes, la inquietud nos conduce necesariamente a preguntarnos sobre la naturaleza del ser humano, sobre lo que los filósofos llaman *The Human Condition*. Alan Ryan (1989) plantea correctamente la problemática desde la perspectiva de la ciencia política:

Podría pensarse que una cierta concepción de la naturaleza humana es una parte indispensable de cualquier teoría política. Una teoría política es *inter alia* una teoría de los modos en los que las organizaciones políticas y sociales contribuyen al bienestar de los miembros de una sociedad: ¿cómo sabemos en qué consiste el bienestar de los miembros de una sociedad o qué instituciones contribuyen a él, si no conocemos su



«naturaleza»? Nadie puede construir un puente sin conocer las cualidades de los materiales; ¿cómo puede alguien establecer principios para la organización social y política sin tener un profundo conocimiento de los materiales humanos con los que ésta se construye?

Debido a la vasta riqueza conceptual que plantea, el estudio de la naturaleza humana es sustantivamente multidimensional. Por la complejidad del ser humano —que no tiene similitud con ninguna otra especie que la sociedad-mundo haya conocido y conoce—, su estudio ha sido abordado desde distintas perspectivas: filosófica, científica, artística; y desde distintas disciplinas: teología, filosofía, antropología, sociología, historia, política, sicología, biología, genética, entre otras. Asimismo, se le ha estudiado desde distintas dimensiones, como la razón: su inteligencia, conocimiento y las ideas que produce; los sentimientos: emociones y deseos, tolerancia al sufrimiento, capacidad de ser feliz; la voluntad: sus debilidades y fortalezas, su capacidad de persistir en el logro de objetivos. También se han estudiado sus creencias y prácticas específicas; su *vita activa* (trabajo, obra y acción); su facultad de conciencia (que para algunos filósofos es la que permite conocer la diferencia entre el bien y el mal) y de autoconciencia (ser consciente de sí mismo, de su propia conciencia). Por ejemplo, ante los avances de la ciencia genética, hoy se discute hasta qué punto el código genético define, antes de nacer, la naturaleza de cada ser humano.

En el terreno propiamente filosófico, siempre controversial, se ha intentado analizar la naturaleza del ser humano desde la concepción cristiana bíblica (el ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios, y por lo tanto es partícipe de la creación); desde las concepciones medioevales;<sup>7</sup> algunos afirman que su naturaleza es la *materia prima* de su

existencia; otros sostienen que su naturaleza es benigna y hay quienes piensan que es maligna; etc.

En fin, podríamos seguir mencionando la plural gama de misterios y desafíos que plantea el estudio de la naturaleza humana (véanse, por ejemplo: Platón 1977; Aristóteles 1985a y 1985b; Arendt 1983; Ryan 1989, Cornweel 1995; Snooks 1997; Damacio 1999; Pinker 2006). Pero no es nuestra intención abordar aquí cada uno de los *asuntos* que han sido materia de preocupación de pensadores desde que aparece el *homo sapiens* (que con toda seguridad contó entre sus miembros a seres sabios que ya reflexionaban sobre la condición humana); solo nos centraremos brevemente en la dimensión de *qué tan malo o bueno es el ser humano* y en la relación de esta condición con el poder. Para ello nuestro análisis partirá desde la *prometedora preilustración* (siglo XVII, con Hobbes) y la Ilustración (siglo XVIII, con una figura central como Rousseau), y tomará como antecedente el pensamiento de algunos filósofos griegos (Platón y Aristóteles, siglos IV y V a.C.) y del Renacimiento Italiano (siglos XV y XVI, con Maquiavelo).

Uno de los más penetrantes y complejos pensadores de la Ilustración, J. J. Rousseau ([1762] 1994),<sup>8</sup> pensaba que el ser humano era bueno por naturaleza, lo que se demostraba en su estadio primitivo de «buen salvaje», pero que el avance *civilizador* lo convertía procesalmente en menos bueno; es decir, iba corrompiendo su primigenia naturaleza bondadosa. Desde un ángulo diferente, alrededor de 1651 Hobbes, otro pensador complejo y penetrante, sostenía que para comprender la naturaleza de la soberanía, del poder, la autoridad, la ley y el Estado se debía partir del conocimiento de la naturaleza humana. Escribía que los humanos librados a la lucha *privada* entre sí, se conducían a la guerra autodestructiva de todos contra todos, de allí la necesidad de *algo* que regulara esa capacidad; un ente



racional que sustituyera la pluralidad individual por la unidad de un *poder común*. Así florece el innato poder capaz de evitar esa poderosa fuerza autodestructiva de los seres humanos. Pero Hobbes debió pensar que ese *animal construido* llamado Estado estaba conducido por humanos. Importantes filósofos griegos habían apostado a que ese Estado que regulara las relaciones sociales fuese conducido por los más capaces y diligentes, y en una segunda derivada interpretativa se puede pensar que postulaban que fuesen los más justos pero además benevolentes. Fueron los reconocidos (por la historia de la inteligencia humana) Platón (c. 428 a.C. - 347 a.C.) y Aristóteles (384-322 a.C.)<sup>9</sup> quienes, en la perspectiva política, hicieron valiosos aportes para encontrar una respuesta a la forma ideal de gobierno (el *buen gobierno*). En sus escritos encontramos los gérmenes de lo que ahora denominamos gobernabilidad. Esa forma de gobierno era la aristocracia, que significaba el «gobierno de los mejores» (*aristos* = mejor y *kratia* = gobierno). El asunto era la educación y selección de los que deberían ser los guardianes o gobernantes del Estado (hombres, no mujeres, aunque Aristóteles sí era un declarado machista), para gobernar en *interés del pueblo* y no en provecho propio.

Para Platón, los que poseían las virtudes de la excelencia y la sabiduría eran los filósofos (los reyes filósofos), quienes tenían virtudes *aristocráticas* en el mejor sentido del término. Aristóteles coincide con Platón en quiénes deben dirigir un gobierno, pero agrega una connotación: para gobernar se necesita «un pilar en la comunidad». Aunque también plantea un *buen gobierno* que combinara las características democráticas con las oligárquicas; con una *clase media* que asuma el poder, ya que sus miembros no eran ricos ni pobres y tenían las condiciones para guardar y mantener el equilibrio de poder que permitiría la máxima estabilidad del Estado. En *La República* (obra de su

madurez), Platón sin duda sostiene que la única forma de alcanzar la *justicia política* es que las personas sabias y justas gocen de un poder absoluto. Sin embargo, en *El político* (obra de su vejez) su preocupación, como lo anota Annas (1981), ya no es tanto por el filósofo gobernante, sino que se centra en qué tanto los estados se atienen a sus leyes, de donde concluye que si un Estado no las cumple, la mejor forma de gobierno es la de la mayoría, la segunda forma es la de la minoría y la tercera la monarquía. Pero si un Estado cumple con la ley, la mejor forma es la monarquía, la segunda es el gobierno de la minoría y la peor el de la mayoría. El Platón veterano cambia drásticamente en este punto. Por eso, debido a la complejidad de los escritos de estos filósofos griegos, debemos ser cuidadosos a la hora de arribar a conclusiones únicas. Como sucede con todos los seres humanos, existen «edades» en el pensamiento: la juventud, la adultez, la madurez y la vejez.

En su dimensión sociológica, los aristócratas son descritos como terratenientes hereditarios. Según la interpretación aristotélica, la riqueza adquirida a través del comercio no es criterio de responsabilidad. Esta connotación pervivió en muchos casos en Occidente hasta el siglo XIX o aun el siglo XX. Pero tanto Platón en *La República*, como Aristóteles en *Política*, eran conscientes de que la aristocracia podía degenerar en *oligarquía* (gobierno de pocos), que a su vez podía volverse *plutocracia* (gobierno de los ricos), cuando la obtención de la riqueza privada deviene en el principal objetivo.<sup>10</sup>

Esta modalidad de régimen se alejaba de la *democracia* ateniense, pues a aquella (la aristocracia) la consideraban la mejor de las formas de gobierno.

Filósofos jóvenes sostienen que en todo ser humano existe algo de maldad, sin que nadie sea totalmente bueno ni totalmente malo (Balbuena 2007). Es de cierta forma lo que Aristóteles (1985a, 1985b) pensaba al

sostener la existencia de una diversidad de bienes y males, y de una variedad de formas de vida que fomentan el bien y evitan el mal. El sufrimiento al que se somete a un pueblo ocurre cuando la energía negativa del gobernante resulta absolutamente superior a la positiva (la parte buena del humano). Hitler sería un ejemplo paradigmático y no el único, por supuesto.

Pero, al margen de la connotación intrínseca de lo poco o mucho de perversidad humana que posea, el gobernante puede hacer el mal por necesidad, como lo pensaba el poeta francés Charles Baudelaire (1821-1867): «Jamás es excusable ser malvado, pero hay cierto mérito en saber que uno lo es; el más irreparable de los vicios es hacer el mal por necesidad». Baudelaire también sostenía que el mal se hace sin esfuerzo, *naturalmente*, por fatalidad y que «... el bien siempre es el producto de un arte». Y, evidentemente, gobernar bien es un arte.

Con ese conocimiento fino y talentoso que Maquiavelo tenía del ser humano como *animal político*, como cualquier pensador cristiano *da por supuesta la condición pecadora de la humanidad* (Ryan 1989: 426), lo que equivale a decir que «los hombres son malos por naturaleza». En *El Príncipe* ([1513] 1992) ofrece dos razonamientos que nos ayudan en nuestra reflexión:

1. «En efecto, el hombre que quiera en todo hacer profesión de bueno, ha de arruinarse entre tantos que no lo son. De aquí que sea menester a un príncipe, si quiere mantenerse, aprender no ser bueno, y usar esto o no usarlo según la necesidad».

2. «En las acciones de todos los hombres, en especial de los príncipes, donde no hay tribunal al que apelar, se juzga según el resultado. Procure el Príncipe vivir y conservar el Estado; los medios serán siempre juzgados honorables y celebrados por todos».

De estas máximas maquiavelinas se puede deducir que un príncipe, sabiendo

que gobierna entre seres humanos *dotados* de algún grado de malignidad, no puede generalizar siempre un comportamiento benévolo. Eugène Ionesco (1912-1994) inclusive pensaba: «Si hay mal, también hay Dios». Y la reina Cristina de Suecia (1626-1689) afirmaba: «No se necesita ser malo para conocer todas las malicias de los hombres».

En conclusión, un *príncipe* puede no ser malvado, pero debe saber que gobierna entre pocos o muchos protervos, y la historia –desde el mundo antiguo hasta el moderno– enseña que estos personajes casi siempre tienen cualidades especiales como el arribismo, que les permiten estar presentes en las «cortes» de los príncipes; lo que hoy llamaríamos eminencias grises presentes en los entornos presidenciales.

Pero veamos una variante. Supongamos un gobernante bastante maligno que promulga leyes ruines y que la mayoría del pueblo las acepta. Sería, a modo de ejemplo, el líder de un grupo organizado fundamentalista que proclama abiertamente *prácticas terroristas* y que es elegido por gran mayoría popular. Sobre este tema Rousseau, en el libro II del *Contrato social* ([1762] 1994), tenía una opinión concluyente: «Si le gusta hacerse el mal a sí mismo (el pueblo: JTA), ¿quién tiene derecho a impedirlo?». La soberanía popular rousseauiana es absoluta, no tiene límites, no depende de nadie. Ante esto no tengo respuesta definitiva, dudo: ¿qué hacer frente a un Estado terrorista que realiza acciones para destruir vidas humanas e instituciones de otro Estado democrático? Reflexionemos bajo ciertos supuestos.

Luego de la Segunda Guerra Mundial se crearon instituciones que deberían funcionar como mecanismos para preservar la paz mundial. Luego de haber vivido la aterradora experiencia del nazismo y el fascismo, el Consejo de Seguridad de la ONU respondía supuestamente a este loable objetivo. Pero este organismo de carácter oligárquico iba contra el principio democrático de la



Asamblea General de la misma ONU, porque los países poderosos tenían poder de veto. Sin embargo, a pesar de esta consideración no-democratizadora del Consejo de Seguridad, supongamos un Estado al que con pruebas se le demuestra su injerencia con actividades terroristas en otros estados, con las secuelas fatales que las acompañan. En tal caso, ¿se debe intervenir multinacionalmente en ese país terrorista –que tiene un gobierno con un pueblo que apoya mayoritariamente sus acciones–, violando el principio de no-intervención y el postulado rousseauiano? Asimismo, podemos preguntarnos, ya en otro contexto, si se justifica que en un período histórico de mundialización de la economía, las finanzas, el comercio (menos de la fuerza laboral), de algunos aspectos de la justicia –por ejemplo, el de los derechos humanos, como fue el caso de la detención de Pinochet en Inglaterra por la decisión de un juez español–, con todo lo bueno, lo feo y lo malo que tiene este proceso, un Estado viole impunemente los derechos fundamentales de otras naciones y de su gente.

Las acciones perversas del terrorismo de Estado (la fuerza energética mala de los gobernantes, sean cuales fueran sus motivaciones) contra otras naciones es algo que no puede permitirse si se quiere una verdadera mundialización donde primen los valores humanos más dignos.

La segunda máxima maquiavelina citada tiene relación directa con la gobernabilidad democrática, social y económica. Juzgar por los resultados de su gobierno al Príncipe es el gran desafío de las democracias en países de América Latina, por ejemplo.

Entre los ciudadanos y ciudadanas puede existir un sentimiento mayoritario a favor de la democracia como la mejor forma histórica de gobierno, pero eso solo no basta. Se tiene que demostrar que es el régimen que permite obtener los mejores resultados de bienestar para el pueblo; bienestar integralmente comprendido. Y

aunque Maquiavelo justifica cualquier medio para obtener resultados, lo éticamente aceptable es que los medios guarden correspondencia con los valores morales del ser humano y la sociedad. Lo que Maquiavelo afirma es lo que es, pero no lo que debería ser.<sup>11</sup>

Todo este razonamiento nos sirve para intentar responder a una compleja pregunta: ¿es que el Príncipe, *per se*, tiene tal grado de perfidia (mayor o menor) para que los resultados de un mal gobierno sean consecuencia de esa parte mala de la naturaleza humana? No lo creo. Un príncipe puede equivocarse al tomar decisiones, sin que la motivación que lo llevó a ese yerro sea el resultado de esa parte maligna. El ser humano tampoco es infalible. Ya el Abad de Veri decía que: «Desearía que los jefes de las naciones se dieran cuenta que hacen con frecuencia mucho mal pretendiendo hacer el bien».

A modo de ejemplos históricos, veamos algunas formas de gobierno ideales –basadas en la libertad o el absolutismo–, referenciales, en general formas pensadas de buen gobierno.

Montesquieu, en *El espíritu de las leyes* ([1735] 1995), afirma:

*Inglaterra es en la actualidad el país más libre del mundo, incluidas las repúblicas; lo llamo libre porque el príncipe no puede hacer daño a nadie, pues su poder está controlado por una ley; sin embargo, si la Cámara Baja se hiciese con el poder, éste sería ilimitado porque tendría al mismo tiempo el poder ejecutivo; actualmente el poder ilimitado reside en el Parlamento y en el rey y el poder ejecutivo en el rey, pero está limitado. Por ello un buen inglés tiene que defender la libertad tanto frente a los atentados de la Corona como a los de la Cámara.*

Sir William Blackstone (1765, cit. en Pérez Samper 1993: 22), cuando escribe



sobre la excelencia de gobierno inglés, sostiene:

Ningún hombre ha recibido de la naturaleza el derecho de gobernar a los demás. La libertad es un presente del Cielo, y cada individuo de la misma especie tiene el derecho de disfrutarlo igual que disfruta la razón. Si la naturaleza ha establecido alguna autoridad es el poder paterno: pero el poder paterno tiene sus límites; y en el estado de naturaleza, finalizaría tan pronto como los niños estuvieran en edad de gobernarse. Toda otra autoridad viene de otro origen que la naturaleza. Si se examina bien se la hará siempre proceder de una de estas dos fuentes: o la fuerza y la violencia del que se la ha apropiado; o el consentimiento de los que se han sometido por un contrato hecho o supuesto entre ellos y aquél a quien han delegado la autoridad.

El poder que se adquiere por la violencia no es más que una usurpación y sólo dura mientras la fuerza del que manda la impone sobre la de los que obedecen; de suerte que, si estos últimos se convierten a su vez en los más fuertes y se sacuden el yugo, lo hacen con tanto derecho y justicia como el otro que se lo había impuesto. La misma ley que ha hecho la autoridad la deshace entonces: es la ley del más fuerte.

Algunas veces la autoridad que se establece por la violencia cambia de naturaleza; es cuando continúa y se mantiene por el consentimiento expreso de aquellos a los que ha sometido: pero entra de ese modo en la segunda clase de la que voy a hablar y en que se la había arrogado convirtiéndose entonces en príncipe dejaría de ser tirano.

El poder que viene del consentimiento de los pueblos supone necesariamente condiciones que hacen

su *uso legítimo*, útil a la sociedad, ventajoso para la *república*, y que la fijan y la restringen entre unos límites; porque el hombre no debe ni puede darse enteramente y sin reserva a otro hombre, porque tiene un dueño superior por encima de todo, el único al que pertenece enteramente. Es Dios, cuyo poder es siempre inmediato sobre la criatura, dueño tan celoso como absoluto, que no pierde jamás sus derechos ni los comunica. Permite para el bien común y para el mantenimiento de la sociedad que los hombres establezcan entre ellos un orden de subordinación, que obedezcan a uno de ellos; pero quiere que sea por razón y con mesura, y no ciegamente y sin reserva, a fin de que la criatura no se arroge los derechos del Creador. Toda otra sumisión es un verdadero crimen de idolatría.

(Subrayado nuestro.)

Resulta que muchas veces existe un abismo entre lo predicado por los gobernantes y sus prácticas concretas de gobierno. Esta no es razón para descalificar sus escritos. Por ejemplo, Federico II de Prusia, en su *Ensayo sobre las formas de gobierno y los deberes de los soberanos* (1777), decía:

Es necesario que el príncipe lleve sus asuntos personalmente... *Un buen gobierno* debe tener un sistema tan ordenado como un sistema filosófico; todas las medidas que se tomen deben ser razonadas, y las finanzas, la política y lo militar tienen que tender a un mismo fin: el fortalecimiento del Estado y el aumento de su poder. Un sistema tiene que surgir de una cabeza, que debe ser la del soberano. La pereza, la voluptuosidad o la imbecilidad son las causas que impiden a los príncipes trabajar en el noble empeño de hacer felices a sus pueblos... No se eleva a

un soberano a ese alto puesto, no se le confía el poder supremo para que viva muellemente, para que engorde a costa del pueblo y sea feliz mientras el mundo sufre. El soberano es el primer servidor del Estado; se le paga bien para que mantenga la dignidad que corresponde a su puesto, pero se le exige que trabaje eficazmente por el bien del Estado y gobierne con atención, al menos los asuntos principales... (Subrayado nuestro).

Una de las exponentes más connotadas del *despotismo ilustrado* fue sin duda Catalina la Grande de Rusia, gran amiga y admiradora de los *philosophes* franceses, que en *Instrucción* de 1767 defendía la tesis del gobierno absoluto o absolutismo:

¿Cuál es el objeto de un gobierno absoluto? Por supuesto, no es privar a los hombres de su libertad natural, sino al contrario, dirigir todas sus gestiones hacia la consecución del más alto grado de felicidad... Esto no agrada a los aduladores que todos los días repiten a los soberanos del universo que sus pueblos han sido creados para ellos. En cuanto a nosotros, pensamos que sólo existimos para servicio de nuestros pueblos y nos alegra decirlo. La libertad general o política no consiste en poder hacer cada uno en privado lo que le apetezca. En un Estado, en una sociedad en que hay unas leyes, la libertad debe consistir en poder hacer lo que debe quererse hacer y en no estar obligado a hacer lo que no debe quererse hacer... El gobierno debe ser de tal modo, que un ciudadano no tema a otro ciudadano y que todos juntos teman las leyes.

En la exposición explicativa más prístina del absolutismo, Luis XV, Rey de Francia,

proclamaba el 3 de marzo de 1766 contra los parlamentos franceses en la *jornada de la flagelación*:

Es en mi sola persona donde reside el poder soberano, cuyo carácter propio es el espíritu de consejo, de justicia y de razón; sólo de mí reciben mis tribunales su existencia y su autoridad; la plenitud de esta autoridad que ejercen en mi nombre, permanece siempre en mí, y su uso no puede jamás volverse contra mí; es a mí solo a quien pertenece el poder legislativo, sin dependencia y sin división; es por mi sola autoridad que los oficiales de mis tribunales proceden, no a la formación, sino al registro, a la publicación, a la ejecución de la ley y que les está permitido consultarme lo que es deber de los buenos y útiles consejeros; el orden público entero emana de mí y los derechos y los intereses de la nación, de los que se osa hacer un cuerpo separado del monarca, están necesariamente ligados a los míos propios y reposan en mis solas manos. (En: Antoine 1989.)

Podemos incluir más evidencias de la naturaleza ahistórica de la idea del *buen gobierno*, en personajes tan estudiados por su «grandeza conquistadora» sobre otras naciones, personajes que tenían una particular manera de entender y practicar lo que Felipe Guamán Poma de Ayala (Wamán Puma) llamaba *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615). Grandeza conquistadora y gran capacidad de liderazgo con su proyecto de gobierno que debieron tener Pachacútec, Julio César, Gengis Khan, Alejandro Magno y Napoleón.

Todo este análisis nos permite llegar a una importante conclusión: la gobernabilidad es ahistórica, pero no necesariamente es gobernabilidad democrática. Se han



producido múltiples procesos de gobernabilidad no democráticos. La gobernabilidad y el *adendum* democrática son términos, hasta donde he investigado, que se generalizan por los años 90 del siglo XX.

*El terrorismo: enfermedad de la muerte*

Una de las complejidades perversas que manifiesta el hominal es la acción terrorista para destruir y acabar con la vida de otros seres humanos. Como bien decía el gran historiador Arnold Toynbee: «Los seres humanos son los únicos animales que luchan a muerte entre sí y que matan a las mujeres, niños y ancianos del enemigo, así como a los combatientes varones».

En los últimos dos decenios del siglo XX, el Perú padeció el sufrimiento provocado por esta perturbación, que evidenció una vez más hasta dónde pueden llegar los seres humanos. Los resultados fueron miles de muertes (se discute la magnitud) y costos económicos escandalosos para un país con un 50% de pobres (algunos estiman que, como producto de las acciones de terror, fue destruido un tercio del PBI actual). Pienso que, a pesar de estos hechos, nuestro país no ha quedado inmune a la futura ocurrencia de fenómenos similares, aunque seguramente con otras características.

Si bien el terrorismo es tan antiguo como el ser humano, los términos terrorismo y terrorista, en su sentido contemporáneo, son más o menos recientes (Laquer 2003). Nueve años después de la Revolución Francesa, en el suplemento de 1798 del *Dictionnaire de la Académie Française*, se definió por primera vez terrorismo como un «sistema, régimen del terror». El británico Edmund Burke (1729-1797), destacado pensador de los sectores conservadores ingleses, críticos de la Revolución Francesa (la más reputada e insigne de las revoluciones que ha producido Occidente y por qué no el mundo), decía que los «miles de monstruos infernales llamados terroristas» eran los revolucionarios franceses y la

revolución una suerte de reino del terror (Burke 1984). El *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española lo define así: «Dominación del terror... sucesión de actos de violencia ejecutados para infundir terror».

Una explicación interesante es la que formula Kash (1968), quien sostiene que el terrorismo es una fuerza de destrucción de uno mismo y de los otros (causando daño indiscriminado: JTA), que surge de una desesperación extrema; y una nueva modalidad de *enfermedad de la muerte*.

Del acucioso trabajo de Benegas (2005) se pueden obtener algunas valiosas conclusiones. El terrorismo puede tener finalidades políticas, económicas, religiosas y/o nacionalistas. Por lo tanto, los grupos terroristas pueden actuar guiados por diversas motivaciones: 1) en nombre de Dios (*secularización de la violencia religiosa*, como afirma José Luis López Aranguren) y devenir en fundamentalistas (rechazo total a la pluralidad religiosa, interpretación literal de los textos religiosos, posición intransigente ante cualquier forma de pensamiento que no esté de acuerdo con sus postulados y lucha contra la *modernidad*), integristas fanatizados al extremo; 2) en aras de movimientos de liberación de un país ocupado por fuerzas extranjeras; 3) en pro de ideas «nacionalistas», para imponer por la violencia y el terror un proyecto político (caso del Eta vasco); 4) basados en supuestos ideológico-violentistas de corte marxista-leninista-maoísta (como el caso de Sendero Luminoso en el Perú: según nuestro punto de vista, la más sanguinaria organización en la historia de toda América); 5) en defensa del terrorismo de Estado y de la utilización de la violencia y el crimen para destruir a los adversarios (que Alfonso Guerra llama el camino al suicidio de la sociedad democrática, difícil de detener, cuando esta comienza a practicarlo), llegando, en casos avanzados, el Estado, el aparato de terror y los gobernantes a interactuar



indisolublemente. Como afirma Hacker (1975): «El justificar un fin por medio del terror, como mal menor, es el principio del terror sin fin».

En el siglo XXI han surgido nuevos vocablos para caracterizar métodos y fenómenos terroristas como: *ciberterrorismo* (terrorismo *on line*), *megaterro-rismo*, *terrorismo global*, *terrorismo catastrófico*, *internacionalización terrorista*, etc.

### **Imperialismo y capital como nociones ahistóricas**

Tal como hacemos ahora con el concepto de gobernabilidad, en estudios anteriores también hemos trabajado dos conceptos en su sentido ahistórico: imperialismo y capital.<sup>12</sup> Tópicos teóricamente controversiales, pero sobre los que se ha tomado una posición definida.

En la lengua española, la voz imperio proviene del latín *imperium*, uno de cuyos significados es «la acción de imperar o mandar con autoridad» (*Diccionario Enciclopédico Espasa* 1995). Cuando Roma comienza su expansión, *imperium* se traducía como preeminencia, supremacía, dominación, mando militar y gobierno imperial. Por eso, como bien lo señala Kula (1973: 96), quien hace mención secundaria a los aspectos económicos, en sus inicios imperio es un fenómeno relativamente político. Hacia los años 1220-1250, en el castellano se usa la palabra *imperio* como orden, mando, soberanía, gobierno imperial. Según ciertas fuentes, el término *imperialism* se remonta a 1879 y hacia 1925 llega al castellano como *imperialismo* e *imperialista* como una voz derivada (Segura 1985, García de Diego 1985, Corominas 1990). Sin embargo, el lugar que ocupa la categoría imperialismo en la ciencia moderna tiene su partida de nacimiento en los trabajos de Hobson (1902). Luego vinieron otros desarrollos que le dieron valor agregado al concepto:

1. R. Hilferding. *Das Finanz-Kapital*. 1<sup>ra</sup> edición, 1910.

2. R. Luxemburgo. *Die Akkumulation des Kapitals*. 1<sup>ra</sup> edición, 1913.

3. V. I. Lenin. *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. 1<sup>ra</sup> edición, 1916.

Como categoría teórica de análisis, el concepto imperialismo nace en los últimos dos decenios del siglo XIX, cuando en las economías europeas ocurría un extraordinario proceso de expansión del capital. Es decir, como categoría científica *imperialismo* nace para caracterizar la extensión del capital financiero-productivo más allá de las fronteras de un país en la *fase monopolista* del capitalismo en el ámbito mundial de parte de los países de mayor desarrollo, una vez superado el período del «modelo» concurrencial capitalista sobre la base de empresas relativamente pequeñas y medianas, sin que ninguna de ellas tuviera una decisiva influencia en el mercado.

Steward y Faron (1959) distinguieron tres «modelos» de organización política,<sup>13</sup> a saber:

- 1) las comunidades *folk*, no estratificadas socialmente, sin poder público;
- 2) el Estado teocrático como nueva forma de poder religioso-político-militar, de naturaleza multicomunal en su base; y
- 3) el imperio como instancia adicional de cultura y de poder superpuesta a los otros dos niveles.

Desde entonces imperio e imperialismo –su acción de expansión política-económica-cultural– se aplicaron como conceptos verificables a cualquier época histórica; y por imperialismo se entiende:

- 1) la expansión violenta de un Estado sobre espacios que no le pertenecen; y

- 2) la explotación económica de un Estado más poderoso a otro (o a alguna forma de poder prístino) y por lo tanto la explotación a otro pueblo o pueblos.

En este contexto teórico, consideramos al imperialismo como un fenómeno ahistórico.

Por otro lado, desde el punto de vista teórico, nuestra posición de asumir la noción de capital como un concepto ahistórico es más controversial. Karl Marx fue, sin duda, el pensador que más *trabajó* el tema del capital (véase Marx 1968 y 1971). En la óptica marxiana, *capital* es una noción histórica concreta que aparece allí donde el comercio y la producción de mercancías alcanzan determinado nivel de desarrollo.

Este pensador sostenía, además, que es en las relaciones mercantiles y/o proceso de circulación de las mercancías (lo que se conoce como economía de mercado) donde el capital inicia su desarrollo «natural», para luego «apoderarse» del proceso de producción, entendido en su sentido estricto. Esta es la tesis que desarrolla cuando estudia históricamente la experiencia del capitalismo europeo.

Evidentemente, considerar en Marx la naturaleza del capital para sociedades precapitalistas no tiene ningún rigor ni aplicación. Sin embargo, si asumimos la concepción de capital de Ricardo y los neoricardianos, este concepto sí tiene una connotación ahistórica (véanse Ricardo [1816] 1959; Fei y Ranis 1969; Fabra 1974). En efecto, para ese gran economista clásico el capital se asocia con un sentido permanente de la riqueza de un país, sociedad o comunidad, que lo emplea para la producción y que es necesario para darle efecto al trabajo. Los *neoricardianos* definen al capital como un *stock* que representa bienes producidos, pudiendo atribuírsele tres cualidades:

- 1) que la *acumulación de capital* requiere del esfuerzo social para producirlo;
- 2) que sea un *stock* durable; y
- 3) que contribuya a la producción.

Dentro de estos atributos del «capital ricardiano», al cambiar el sistema de producción y de consumo, se modifica la *forma* –pero dentro de la definición general– y sufre una evolución. En la definición ricardiana, el capital –como categoría conceptual– es autónomo de la modalidad histórica de organización social; o sea, es una noción ahistórica.

### **Gobernabilidad y gobernanza**

En últimos trabajos se plantea una distinción entre los vocablos hispanizados *gobernabilidad* y *gobernanza*. El primero hace referencia a la capacidad de un *gobierno* para designar, formular e implementar políticas y ejercer sus funciones. Mientras que *gobernanza* es una expresión referida a la manera de dirigir en los niveles de la administración pública, de la economía (concretamente las empresas privadas: «gobernanza corporativa») y de la llamada «sociedad civil» organizada. Se asume que los «gobernados» anhelan una buena «gobernanza», es decir, que se tomen decisiones en las que se apliquen los principios de pluralismo, apertura, participación, responsabilidad, eficacia y coherencia. Todo lo expresado, *ex profeso* de manera sencilla, es una problemática de conceptos, métodos e instrumentos de naturaleza compleja.

Gobernanza<sup>14</sup> y gobernabilidad se han convertido en términos muy populares, lo que no significa que su *uso* intenso no haya conducido a *abusos*.<sup>15</sup> También se puede constatar que ambos términos son usados por personas e instituciones de posiciones ideológicas diferentes y con frecuencia contradictorias o que están en polos dialécticos opuestos, en especial –aunque no únicamente– en el ámbito conceptual y de diseño de propuestas para el «buen



gobierno», o en el de las organizaciones económicas (la *corporate governance* de las empresas privadas).

El término gobernanza también se aplica al manejo de las instituciones internacionales y se estudia cómo crear las condiciones de una gobernanza global (Dussel 2002). La temática de la gobernanza de la globalización ha estado presente en prácticamente todas las reuniones –regionales y mundiales– del último decenio de la Internacional Socialista con sede en Londres, sobre el fortalecimiento de la «sociedad civil» o del Estado y su capacidad de acción. Esto, considerado conceptualmente, también supone una influencia multidimensional positiva de la gobernabilidad (desde la gestión eficaz de la burocracia para obtener rendimientos visiblemente significativos –o lo que es lo mismo de *sectores públicos funcionando como empresas creadoras de valor*: Moore, en Nicandro 2002–, hasta las políticas ecodesarrolladoras en el diseño, ejecución, monitoreo y reprogramación de las políticas en función de la transformación de la realidad y el desarrollo integralista y dinamizador.

En un *modelo* simplificado del nivel de producción con bienestar ( $Y_t$ ) de la economía, incorporando variables cualitativas, como índice de una etapa económica del desarrollo integralista y dinamizador, a inicios del siglo XXI se puede proponer lo siguiente:

$$Y_t = f(k_t, N_t, L_t, S_t, U_t, VE_t, CH_t, SI_t, RE_t, E_t)$$

donde:

$t$ : período considerado.

$k_t$ : existencias de capital empleado en el período  $t$ .

$N_t$ : tasa de utilización de los recursos naturales.

$L_t$ : ocupación de la *fuerza de trabajo*.

$S_t$ : fondo social de conocimiento aplicado.

$U_t$ : ambiente sociocultural dentro del cual funciona la economía (las instituciones, normas, etc.).

$VE_t$ : capital social y valores éticos. Entendidos estos valores en el sentido definido y asumido por Sen (1995 y 1998) y Kliksberg (2003 y 2006), que considera: la autoconfianza, las normas y lazos de cooperación cívica –civismo–, la *calidad* de la familia, el grado de asociatividad, el grado de percepción de las instituciones del gobierno, la ética –*stricto sensu*–, la cohesión social de la comunidad, el nivel de concertación entre actores –como el Estado y el sector privado–, la sociedad activa, el grado de consensos, la participación ciudadana, entre otras características. Sobre el concepto de capital social se produce un gran debate epistemológico y metodológico, pero, como dice Kliksberg (2006: 36): «Dado que los estudios sistemáticos sobre el tema recién se iniciaron un poco más de una década atrás y éste es de una enorme complejidad, el capital social sigue dando muestras de su presencia y acción efectiva».

$CH_t$ : inversiones en capital humano.

$SI_t$ : grado de avance de la sociedad de la información.

$RE_t$ : recursos estratégicos naturales (agua, energía).

$E_t$ : ecodesarrollo (concepto desarrollado por Sachs 1971 y 1979) y medio ambiente (desarrollo sostenible).

Este es un modelo simple, enriquecido, basado en el clásico trabajo de Adelman (1965).

### **Definición de gobernabilidad**

En nuestra concepción, la gobernabilidad se asocia históricamente al funcionamiento del poder y la organización política, económica y social dentro de las costumbres consuetudinarias, no necesariamente escritas, que se fijaban –especialmente en el campo de la política– las autoridades o la autoridad como objetivos a alcanzar desde el Estado o desde un poder central redistributivo. Organización que mantiene un conjunto de relaciones e interacciones con las comunidades de base, étnicas, sociales o con



los que ejercen *señorío* en ellas. Esta organización tiene una dinámica de funcionamiento y un conjunto de relaciones intrainstitucionales e interactivas. Siempre considerando el concepto de gobernabilidad bajo el enfoque de la *General Systems Theory* y conceptualizando el sistema como una organización jerarquizada de componentes articulados e interrelacionados que operen en el tiempo-histórico y el espacio, interactuando entre sí. El sistema es un todo orgánico con una coherencia intrínseca. Esta orientación teórica ha sido empleada por talentosos historiadores, antropólogos, economistas, sociólogos y politólogos para el estudio de diversos casos históricos. Basta mencionar, por ejemplo, a Inmanuel Wallerstein, T. K. Hopkins, E. J. Nell y en cierta forma a los premios Nobel de Economía F. Hayek y Douglas North; estos dos últimos en orillas ideológicas diferentes a la de Wallerstein.

En nuestra visión, uno de los factores más significativos que *forman parte de la ecuación o de la «función» de gobernabilidad* es la existencia de un determinado equilibrio dinámico en el funcionamiento de un sistema históricamente considerado, lo que significa:

1. Que los componentes estructurales (economía, sociedad, población, Estado) y el sistema de relaciones existentes entre estos se encuentren operando en condiciones de *reproducción*. Un sistema que no es capaz de reproducirse en el tiempo, ingresa a una crisis que puede ser un punto de no retorno;<sup>16</sup> o casos de decadencia de sistemas sociales estatales y/o económicos que se disgregan o que, en situaciones límite, desaparecen por diferentes causales y/o por procesos fenomenológicos de la realidad objetiva como diría Inmanuel Kant, como la historia lo confirma en experiencias concretas (por ejemplo el Imperio Romano y en el Perú el primer imperio-sociedad andina de Huari-Tiahuanaco).

Esta capacidad de reproducción, en el nivel sistémico, es vigente no solo para el espacio público, sino para la sociedad y la economía. Esto es válido en la medida que dentro de nuestra concepción la gobernabilidad no solo tiene relación con lo institucional-político, sino además con lo económico y social. A pesar de la «lógica» de que lo político y lo económico se encuentran *encapsulados* en referentes culturales, religiosos, etc. Siempre, en un nivel de abstracción definida, es posible, pensamos, penetrar en los encapsulamientos y encontrar a la economía y a la política como sus estructuras no autónomas –por cierto–, si tratamos de aproximarnos hasta donde sea posible a su dinámica de operatividad y funcionamiento. Un buen ejemplo que verifica lo enunciado es el exitoso texto de John Murra (1989), que produjo una verdadera revolución en el conocimiento del Imperio de los Incas o Tawantinsuyu.

2. Que los componentes del sistema (lo estatal, lo económico y lo social) toleren, acepten, sean capaces, asimilen –sin entrar en situaciones de crisis o ruptura histórica del sistema– la intervención o puesta en operación de acciones del poder y la autoridad que hagan posible el desarrollo y/o la evolución de los diferentes componentes. Esto es lo que puede tipificarse como la transformación de la realidad en su forma o contenido. La acción del poder del Estado es básicamente endógena con relación al sistema, o de carácter exógeno si consideramos el rol de ciertos estados sobre otros o de estados multinacionales en los diferentes estadios históricos del proceso de mundialización o globalización. También puede ser el caso de variables exógenas que alteran el equilibrio dinámico, base de la gobernabilidad, de naturaleza no pública, como por ejemplo el rol de grandes corporaciones multinacionales. Podría ser, verbigracia, el caso, de intervenciones de otro tipo de actores históricos del propio

sistema que tengan más relación con lo social que con lo estatal, que realizan cursos de intervención sobre uno o algunos componentes del sistema, sin que lo alteren, es decir, sin afectar la *ecuación básica o función de gobernabilidad*. Es posible una transformación tal en la realidad que afecte el equilibrio dinámico; una mutación o momento histórico crítico que conlleve a la alteración de esa función.<sup>17</sup> Este puede ser el caso de profundas transformaciones que conduzcan, luego de una etapa de transición, a un nuevo sistema de gobernabilidad, como es, por ejemplo, la senda de la gobernabilidad del Estado monárquico absolutista a la república, o de la gobernabilidad estatal colonial española a la gobernabilidad republicana peruana. Estos ejemplos son procesos de mutación, transformación y cambio de un sistema de gobernabilidad por otro en el devenir histórico. Ahora bien, estos procesos pueden derivarse de causales endógenas y/o exógenas al sistema, o de una combinación de ambas, dependiendo de cada caso histórico considerado en sus variantes específicas. Aquí, una vez más, el enfoque sistémico tiene un valor *per se*, porque posibilita unificar diversas ciencias y variables con el objetivo de realizar una interpretación coherente de la realidad de relaciones entre *variables* que se pueden integrar procesal y/o metodológicamente por procesos de aproximaciones sucesivas.

### ***La globalización como nudo crítico de gobernabilidad y desafío***

Si bien *globalización* es un neologismo reciente (los franceses y españoles hablan de *mundialización*), sus orígenes se pueden encontrar como proceso que tiende a la formación de un mercado mundial único en lo que Wallerstein (1980) denominó la «economía mundo» de fines del siglo XV, con la desenclavización de Europa hacia el *Mare Tenebrosus* (el Atlántico); en concreto, la empresa de Colón y sus múltiples derivaciones (Tantaleán 2007a).

A partir de entonces se encuentran los gérmenes de un proceso que ha sido incesante en el espacio, el tiempo y la historia. Este es un largo proceso que hoy día está en curso. Globalización equivale a la internacionalización e interdependencia (aunque desigual) de las economías nacionales en el marco de un planeta que tiende a –o pretende– ser una sola unidad económica y un solo mercado financiero, monetario, bursátil y comercial que trabaja y funciona las 24 horas del día. La supuesta tendencia hacia la formación de un mercado mundial único no es algo contrario a la conformación de bloques regionales de países, especialmente de aquellos que siguen el modelo de integración del bloque económico de los países que han alcanzado más alto grado de desarrollo. Sin embargo, la mundialización y/o globalización ha generado un intenso debate que comienza por definir sus orígenes. Algunos autores se remontan al Imperio Romano, criterio que no compartimos. Para otros se trata de una construcción ideológica (la globalización) que nos dice que la economía sólo debe ser regulada por ella misma y tiene como principales actores a los grandes bancos, los bufetes de abogados, las agencias de *rating* (que se esmeran en calcular los índices de riesgo de los países) y las compañías de colocación de fondos de inversiones.

Históricamente, me parece correcto el planteamiento de Robertson (2006) sobre la existencia de olas de globalización. Pero, discrepo sobre la *precisión* de estas olas. Sugiero considerar cuatro. Primera ola: la mencionada desenclavización de Occidente hacia América; segunda ola: la *revolución industrial capitalista* (fines del siglo XVIII y siglo XIX); tercera ola: la institucionalización de la sociedad-economía-mundo (para evitar devastadoras crisis económicas mundiales como la de 1929 y guerras destructivas de la vida de millones de seres humanos) que se produce luego de la Segunda Guerra Mundial con la nueva



*arquitectura* política, económica y financiera de pretendida naturaleza global: el FMI, el BM, el GATT, la ONU redimensionada, el Consejo de Seguridad, la creación de múltiples organismos de las Naciones Unidas (como la FAO, ONUDI, OMS, UNESCO, OIT, CEPAL, PNUD, etc.); y cuarta ola: la actual, producto de la revolución en la comunicación gracias a las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (NTIC).

En realidad, frente a este proceso prácticamente todo está en debate, como lo mencionan George y Wolf (2002), y se ha escrito desde todas las direcciones, tan es así que se ha publicado un *ABECEDARIO de la globalización* (Ramonet, Chao y Wozniak 2006). A modo de ejemplo, sobre el debate en curso, recientemente, desde la orilla del liberalismo conservador, Sala-i-Martin (2007), de The Heritage Foundation, ha intentado demostrar que, contra lo que sugieren varios estudios, el crecimiento de la economía global trae consigo la disminución de la desigualdad global. Desde la orilla socialdemócrata, David Held (2005) viene de proponer una estrategia a lo que denomina *globalización social democrática* y una *agenda para la seguridad humana*. Lo evidente es que nos encontramos frente a un proceso concreto que constituye un desafío para el país y considero que es uno de los nudos críticos de la gobernabilidad que exigen respuestas proactivas de los actores gubernamentales, societales y económicos (véanse Tantaleán 2007b y Schultze-Rhonhof 2006). La globalización como proceso concreto es irreversible, multidimensional, policéntrico, contingente y además político-social (globalidad); diferente a su consideción, básicamente, como un paradigma basado en un mecanismo autorregulador de libre mercado que asegura el crecimiento (globalismo). Sin embargo, se debe reconocer que hasta la fecha existen regiones, países y actores ganadores (los

globalizantes) y perdedores (los globalizados) (Streeten 1996, Beck 1998).

Tomando como referencia las tesis que desarrolló Vidal Villa (1995) en un trabajo que ya es clásico sobre mundialización, quisiéramos aportar un valor agregado propio:

1. La mundialización es la culminación del proceso histórico del capitalismo y el efecto de sus propias leyes económicas, que en el ámbito teórico implica la culminación de la internacionalización del ciclo del capital, en sus tres aspectos:

- a) internacionalización del capital-mercancía;
- b) internacionalización del capital-dinero;
- c) internacionalización del capital productivo.

Sin embargo, con la mundialización ocurrida –como proceso histórico– desde la post Segunda Guerra Mundial, se producen procesos de transformaciones en el capitalismo clásico, tal como Marx y J. Schumpeter lo analizaran, que conlleva a un proceso de transición hacia un nuevo «modo de producción» o sistema económico-institucional que *resulta por ahora difícil de precisar*, más aún con la incesante y cada vez más dinámica revolución científica y tecnológica. De allí que algunos autores hablen de la sociedad posindustrial, poscapitalista, infocapitalismo; de la sociedad del conocimiento, posmoderna, poseconómica, posmaterialista; de turbocapitalismo, era virtual, etc.

2. En este proceso de transición no existe una sola vía de desarrollo (en los países de mayor desarrollo). De allí la caracterización de Albert (1991) de varios «capitalismos» y las diversas vías que Lipietz (1989) ha caracterizado.

3. El mercado mundial único aún no existe como tal. Encontramos un



componente, que según algunas estimaciones es el 25% del comercio mundial administrado.

4. La tecnología moderna es la infraestructura y el soporte del proceso de mundialización, que no sería factible sin ella (tecnología de la producción y del consumo).

5. El sistema de producción y consumo sobre el que se asienta la mundialización tiene efectos perversos: destrucción del medio ambiente, desaparición de un número considerable de especies, incremento del riesgo de sequías e inundaciones, desertificación de tierras agrícolas y agotamiento de los recursos no renovables; en general, la temática relacionada con el calentamiento global, la capa de ozono, etc. (sobre el particular, véase PICC 2007).

6. Las empresas multinacionales son el agente activo del proceso de mundialización económica.

7. La mundialización requiere la libre movilidad del capital a escala mundial; uno de los aspectos en los que el proceso está más avanzado.

8. La mundialización requiere la libre movilidad de la fuerza de trabajo a escala mundial; uno de los aspectos en los que el proceso está más atrasado (la última ocurrencia es la del gobierno de los Estados Unidos, que está construyendo un muro en su frontera con México: recordemos el fatal muro de Berlín).

9. El proceso de mundialización aumenta la polarización entre países ricos (globalizantes) y países pobres (globalizados) –tema que es controversial–. Además, existen países que literalmente serán prescindibles para todos los efectos del proceso mundializado (casos de determinados países africanos, por ejemplo).

10. El principal obstáculo que se opone a la mundialización económica en nuestros días es la pervivencia de los estados «nacionales», que permiten la subsistencia

de condiciones internas diferentes en cada país y que, por tanto, dificultan la homogenización mundial. En la actualidad el mundo atraviesa otro complejo *proceso de transición* desde el predominio de las economías de base nacional hacia la plena hegemonía de la mundialización económica y social, cuyos principales obstáculos no provienen de la infraestructura técnico-material ni de las relaciones propiamente estructurales (propiedad, división del trabajo, producción, distribución, consumo), sino de la resistencia de los Estados «nacionales» a desaparecer.

11. En un ámbito en que el Estado-nación es prácticamente un ejecutor de las decisiones, es en la dimensión jurídica donde las instituciones supranacionales – como por ejemplo la Corte de San José de Costa Rica en América Latina – tienen que cumplir con sus mandatos jurisdiccionales.

### ***Aproximación histórica al concepto de gobernabilidad: el caso del Imperio de los Incas***

Los conceptos que acabamos de desarrollar para demostrar la ahistoricidad del término gobernabilidad, los aplicaremos a un Estado imperial que hemos estudiado durante muchos años (Tantaleán 2003, T. II).

En primer lugar, el Tawantinsuyu o Imperio de los Incas –tal como concebimos a la gobernabilidad como sistema– puede ser conceptualizado, pensado y representado desde un enfoque sistémico. En el sistema de gobernabilidad imperial incaico –con subsistemas, componentes estructurales y relaciones interactivas entre ellos–, podríamos concebir cinco subsistemas: 1) el Estado-Imperio; 2) la estructura social y la sociodemografía; 3) la economía con sus peculiares características; 4) los macroecosistemas: el costeño, el andino, el amazónico y el altiplánico; la ecología, el medio ambiente, la geografía; 5) la cultura en su más amplia

conceptualización, en especial por la importancia histórica que tuvieron la religión, las creencias, las tradiciones, las costumbres, etc., en las naciones y pueblos precolombinos. Pero se trata de un conjunto de subsistemas pensados diacrónica y sincrónicamente, y con un alto grado de interrelación e interactividad.

En segundo lugar, el Imperio Incaico se expande velozmente con tres incas: Pachacútec, Túpac Yupanqui y Huayna Cápac, desde aproximadamente 1438 hasta 1527, según Espinoza (1987); o desde 1440 hasta 1525, de acuerdo a Raffino y Stehberg (1997: 351). La duración del imperio es la mejor evidencia de sus *capacidades de reproducción*, así fuera por un corto período de menos de un siglo.<sup>18</sup> Las capacidades de reproducción de un sistema precapitalista, como el incaico, se expresan fundamentalmente en un indicador: la población, que además crecía. Según las estimaciones más rigurosas, para 1520 era de 9'346,082, cifra que incluye a la costa, los Andes y la Amazonía, pero solo la parte de lo que hoy es la República del Perú en lo que era el espacio del Tawantinsuyu o Imperio de los Incas. Sin embargo, hacia 1630 y según todas las evidencias, de esa población solo sobrevivirían 601,552 seres humanos; una verdadera hecatombe demográfica causada por el choque de dos civilizaciones: la europea y la precolombina; en realidad los pueblos y las naciones que habitaban en lo que hoy se conoce como América (Denevan 1976; Cook 1977 y 1981).

Con seguridad, durante centenares de años la tendencia histórica fue de crecimiento de la población. Aunque, también con seguridad, existieron ciclos de disminución, la tendencia es lo importante. Ello supone el incremento del nivel de producción de bienes y de infraestructura: alimentos, vestidos, viviendas, caminos, sistemas de irrigación, capacidad de almacenamiento, etc. Es decir, la reproducción del sistema de producción y consumo precolombino y de acumulación.

En tercer lugar, no necesariamente toda gobernabilidad tiene que ser democrática, tal como –por ejemplo– lo enseña la historia del siglo XX, en el que se producen gobernabilidades totalitarias como las de los nazis, los fascistas y los *comunistas* realmente existentes. Tenemos abundante información de cómo los incas planificaban –desde el poder– el desarrollo del Estado, los asentamientos humanos, el espacio, una parte de la economía, el aparato militar, las ciudades, solo por mencionar algunos aspectos. Es decir, había un *Proyecto de gobierno (La relación de Chincha [1558] 1974; Polo [1517] 1916; Valera [159?] 1945; Bandera [1557] 1968; Santillán [1563] 1927; Cobo [1617-1657] 1892, T. III)*. Esto solo para citar algunas de las fuentes.

En cuarto lugar, la gobernabilidad del sistema puede ingresar a ciclos históricos de crisis irreversibles, de crisis periódicas, de crisis latentes, etc., causadas por diferentes variables producto de fuerzas endógenas y/o exógenas. Es decir, se puede alterar el equilibrio dinámico del sistema. En el caso del Imperio Incaico varios indicios mostrarían un ciclo de crisis que se inicia por lo menos desde el período de gobierno del inca Huayna Cápac. ¿Qué tan intensa fue esa crisis? No resulta fácil encontrar una respuesta apropiada y rigurosa. Son las fuerzas destructoras y/o autodestructoras (recordemos la degeneración de la clase gobernante en el Imperio Romano) las que conducen al rompimiento y ruptura del sistema político-ideológico-cultural y llevan a condiciones de desequilibrio de aquellas ecuaciones que hacen factible la gobernabilidad para casos históricos concretos y específicos, como lo fue el Imperio Incaico. Evidentemente, la más poderosa fuerza exógena destructora del Tawantinsuyu fue la invasión de los hispanos.

En quinto lugar, históricamente considerado, cada sistema político tiene una lógica y dinámica propia, y como tal es una construcción *elaborada* por el ser humano; la compleja *organización* del Imperio



Incaico es la mejor comprobación de esto. Lo que se intenta considerar es que los sistemas políticos tienen objetivos explícitos y pensados; en este caso específico, por la clase-casta gobernante incaica.<sup>19</sup> Esto no contradice la idea de que *fuerzas no pensadas*—el azar, lo incierto, la naturaleza, etc.— pueden convertirse en contratendencias a lo planificado por los directivos del régimen y terminar siendo parte de los vectores históricos resultantes del *proyecto de gobierno* «razonado» por la elite que detenta el poder; aun si variables religioso-cultural-mitológicas subordinen, definan o encapsulen a estas razones políticas de poder—explícitas o implícitas—o se relacionen con ellas o las hagan dependientes. Esto es mucho más evidente

en los estados o imperios de naturaleza teocrática.

En conclusión, como sostiene un especialista de la antropología política (Cohen 1979):

«Lo político» puede aplicarse a todas las agrupaciones sociales en todas las sociedades, dado que todas las interacciones sociales tienen un aspecto político, es decir, tienen rasgos de poder y autoridad [...] El sistema político comprende la estructura de autoridad de una sociedad en su relación con la distribución del poder [...] El enfoque de sistemas no está necesariamente en contradicción con la estrategia más antigua del trabajo de campo etnográfico.



- <sup>1</sup> Véase, por ejemplo, Tantaleán 2003, T. II. En especial el capítulo II: «Gobernabilidad curacal. La sociedad étnica de jefatura. La función de los curacas (el señor de casi todos los tiempos)» y el capítulo III: «La gobernabilidad imperial y el expansionismo de los reyes cusqueños». Véase también Tantaleán y Vigier 2004.
- <sup>2</sup> En la *sociedad étnica de jefatura* (curacazgos o señoríos para el caso del Pirv precolombino), la elite es una minoría social que mantiene su dominio y autoridad basándose en la tradición, la religión, el linaje, los valores culturales, mediante una combinación de mecanismos de coerción –aceptados por el grupo étnico– y de liderazgo religioso, político y militar, limitado y relativo, en función de su relación con la administración de un poder central (v. gr. los cusqueños en el período inca imperial) o que goza de *autonomía* política (definición en la que se toma como base la sugerencia de Nordlinger 1981). Seguramente nuevas investigaciones sobre la génesis, evolución y desarrollo del poder en períodos anteriores a la sociedad étnica de jefatura, como en las llamadas *sociedades folk* en transición hacia las sociedades étnicas de jefatura –es decir, de las sociedades sin «política» hacia las sociedades con poderes *públicos* prístinos– podrán responder sobre la naturaleza de la gobernabilidad en dichos estados históricos de conformación de poderes antiguos (Sharp 1979, Malgesini y Jiménez 1997, Kottack 2003, Tantaleán 2007b).
- <sup>3</sup> Hemos consultado los más clásicos y los de principios del siglo XXI, entre ellos los de Service 1963, Fried 1967, Llovera 1979, González Alcantud 1998 y Wolf y Silverman 2001.
- <sup>4</sup> Quien opinaba que «ojalá el pueblo romano tuviese una sola cabeza» (véase Suetonio, *Vida de los Césares*, Calígula. 30.2).
- <sup>5</sup> Según Suetonio las últimas palabras de este emperador romano, que solo vivió 31 años, fueron: *Qualis artifex pereo!* (¡Qué artista muere conmigo!) Véase Suetonio, *Vida de los Césares*, Nerón. 44).
- <sup>6</sup> Hasta la fecha, por lo menos en el Perú, esta práctica se realiza de manera primaria.
- <sup>7</sup> En realidad la imagen clásica que tenemos de la Edad Media en cuanto al desarrollo del Occidente europeo, es de un período de oscurantismo. No compartimos esta apreciación porque fue un período que tuvo su propia dinámica de hechos y sucesos que, en algunos

casos, se prolongaron en el tiempo. Mencionemos, por ejemplo: 1) el triunfo y ascendencia de la cristiandad; 2) los conflictos tumultuosos con los llamados bárbaros; 3) el choque con el islam; 4) la emergencia de nuevas naciones, estados e imperios; 5) el ascenso de reinos y dinastías; 6) la creación de universidades; 7) la fundación de comunidades, ciudades y villas; 8) la *revolución comercial*, cuyos orígenes algunos historiadores ven en las diferentes Cruzadas que interconectaron el Mediterráneo y el Extremo Oriente; 9) el desarrollo del arte bizantino, asturiano, mizárabe, mudéjar, románico, protogótico, gótico y otros en España, que fueron variedades del arte hispano-musulmán; 10) la génesis y el desarrollo del sistema de producción feudal; 11) la *creación y fundación* de Europa Occidental, que adquiere una nueva personalidad desde Bizancio hacia el Oeste, desarrollado con la nueva organización social como el feudalismo y la amenaza del Islam; 12) la acuñación de moneda, que progresivamente fue monopolio del rey (como lo es de los estados en el siglo XXI), proceso que se produce no sin complicaciones ni conflictos. El rey en ocasiones definía, además, el tipo de cambio. (Tantaleán 2007c.)

<sup>8</sup> Véase también Master 1984.

<sup>9</sup> Véanse Platón (1977) y Aristóteles (1985b).

<sup>10</sup> Basado en Annas 1981; Barnes 1982; Ions 1987: 54; P. Burke 1984: 40; *Enciclopedia Hispánica* 2001, vol. 2: 68-69; Bealy 2003: 224; Pérez Sánchez 2004: 995.

<sup>11</sup> Etimológicamente, *ética* proviene del griego *ethos*, que inicialmente significaba «morada», espacio donde se habita. Luego pasó a tener otro sentido referente al modo de ser o costumbre de un individuo o grupo. Según Aristóteles, el *ethos* hace referencia al hábito que el individuo desarrolla para ejercer la virtud. Desde la antigüedad se ha discutido sobre los conceptos *ética* y *moral* (Aristóteles 1985a). *Moral* viene del latín *mos, moris*, «carácter», «costumbre». *Ética* y *moral* aparecen como referencia a la misma problemática conceptual. Sin embargo, hay autores que establecen la primacía de la *ética* en relación con la *moral*. Una buena síntesis es la de J. L. Aranguren, quien considera que *moral* alude a la «moral vivida», mientras que *ética* hace referencia a la «moral pensada». Max Weber desarrolla la célebre diferencia entre «*ética* de la responsabilidad» y «*ética* de la

convicción» (en el fondo, la relación entre ética y política). Como lo dice Germán Cano Cuenca: «Mientras que la ética de la convicción, de tono kantiano, solo se preocupa de obrar correctamente de acuerdo con un ideal, con independencia de las condiciones o consecuencias, la ética de la responsabilidad acepta asumir las consecuencias de su actuación. A la luz de este diagnóstico, Weber aboga por una síntesis de responsabilidad y convicción para el político bien esclarecido». (*Diccionario Espasa. Filosofía*. 2003).

- <sup>12</sup> Para el análisis de la ahistoricidad del concepto imperialismo, véase Tantaleán 1983: cap. 13 y Tantaleán 2003, T. II: cap. XV. Con relación al tratamiento del concepto capital desde el mismo punto de vista, véase Tantaleán 1998.
- <sup>13</sup> Esto no significa que todas las sociedades transiten por estos «modelos».
- <sup>14</sup> Desde el siglo XIII se emplea en el mundo de habla francesa el término *gouvernance* y desde el siglo XIV se usa *governance* en el mundo anglosajón (Ramonet *et al.* 2006: 241).
- <sup>15</sup> En el *Instituto de Gobierno* de la Universidad de San Martín de Porres se han realizado varios meritorios trabajos de sistematización de una amplia y variada gama de textos, ensayos y artículos sobre la gobernabilidad y la gobernanza, entre los cuales destacan: Franco 2004 y 2006; León, Lanfranco, Silva Santisteban, Silva y Jiménez 2004; Egües, García-Blásquez, Lermo, Salazar, Segura, Bonifaz y Del Castillo 2003.
- <sup>16</sup> Esta sería una situación típica de *ingobernabilidad*: la sociedad se *fractura*, la política desciende a su *minus minimorum*, el Estado colapsa y la economía se *anarquiza*. Por citar algunos ejemplos representativos de realidades disímiles, tenemos los casos presentados en los últimos años en Ruanda, Bosnia y Haití, lugares donde fue necesario (para intentar crear las condiciones mínimas de gobernabilidad) la intervención de fuerzas estatales multinacionales.
- <sup>17</sup> Un ejemplo de transformación de la *ecuación básica* o *función de gobernabilidad* sería la

gloriosa Revolución Francesa de 1789, que en lo fundamental se plasmó en intervenciones en los ámbitos social, político e ideológico. Una revolución de la era moderna de Occidente, precedida por la Ilustración y en la que grandes movilizaciones e insurgencias populares destruyeron la monarquía absolutista; que entre otras influencias derivó en grandes prédicas contra el absolutismo y en la defensa del republicanismo.

- <sup>18</sup> Es necesario precisar que en el Perú prehispánico –por no existir escritura– las fechas son solo un punto de referencia en el tiempo. Por ejemplo, la fecha de defunción del último inca conquistador Huayna Cápac difiere según cada autor. Cabero (1906: 191) sugiere el año 1523, como antes lo había hecho Hipólito Unanue. El cronista Sarmiento nos informa que fue en 1524. González de la Rosa (1908: 53-54) piensa que ocurre entre 1526-1527. En cambio, el notable peruanista J. Rowe (1946: 203) ofrece la data de 1527 y posteriormente de 1525 (Rowe [1948] 1970: 348). El tema motivó tanto a este acucioso investigador, que en 1978 escribió un pequeño ensayo sobre el tema (Rowe 1978). Según Ramírez, Huayna Cápac habría muerto de una extraña enfermedad –posiblemente viruela o sarampión– (Ramírez 1987: 47). En cambio, Espinoza sostiene que muere envenenado por los años 1526 ó 1527.
- <sup>19</sup> Basándonos en la sugerencia conceptual del antropólogo estadounidense Marvin Harris (2004: 628-9), teórico del materialismo cultural, en el caso de la configuración de la estructura social precolombina definimos a la *clase-casta* como el estrato social con capacidad de acceso al poder y los recursos. Como minoría autocentrada en que *ego* («persona de referencia en el centro de los sistemas de terminología de parentesco») elige al cónyuge dentro del grupo endogámico. La clase-casta es, por definición, excluyente de otros grupos de linaje, étnicos, diferentes de los linajes de quienes conforman las *panacas* reales –por ejemplo, el caso de los cusqueños–.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADELMAN, Irma. *Teoría del desarrollo económico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- ALBERT, Michel. *Capitalisme contre capitalisme*. París: Editions du Seuil, 1991.
- ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- ANTOINE, Michel. *Louis XV*. Fayard, 1989.
- ARENDET, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. París: Calmann-Lévy, 1983.
- ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985a.
- *Política*. Madrid: Alianza Editorial, 1985b.
- BALBUENA, Laura. «Nadie es totalmente malo». Entrevista de Milagros Leiva. *El Comercio*, Lima, 2 de enero de 2007.
- BANDERA, Damián de la. *Relación...* Biblioteca Peruana El Perú a través de los siglos, T. II. Lima: Editores Técnicos Asociados S.A., [1557] 1968.
- BARNES, Jonathan. *Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- BEALY, Franck. *Diccionario de ciencia política*. Madrid: Ediciones Istmo, 2003.
- BECK, Ulrich. *¿Qué es la globalización?* Paidós, 1998.
- BETHAM, David. *Max Weber and the Theory of Modern Politics*. 2ª edic. Cambridge: Polity, 1985.
- BENEGAS, José María. «Terrorismo», en *Diccionario Espasa*. Madrid: Espasa Calpe, 2005.
- BURKE, Edmund. *Textos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- BURKE, Peter. «Aristocracia». En *Diccionario del pensamiento marxista*. Tom Bottomore, director. Madrid: Editorial Tecnos, 1984.
- CABERO, Marco A. «El corregimiento de Saña». En *Revista Histórica*, T. I (1), Lima, 1906.
- CASTAÑARES, Wenceslao y José Luis GONZÁLEZ QUIROS. *Diccionario de citas*. 2ª edición. Madrid: Editorial Norsis, 2006.
- COBO, Bernabé. *Historia del Nuevo Mundo*. Sevilla, [1617-1657], T. III, 1892.
- COHEN, Ronald. «El sistema político». En *Antropología política*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1979.
- COOK, Noble David. «Estimación sobre la población del Perú en el momento de la conquista». En *Histórica*, vol. I, Lima, 1977.
- *Demographic Collapse. Indian Peru 1520-1560*. Cambridge University, 1981.
- CORNWELL, J. (ed.). *Nature's Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- COROMINAS, Jean. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. 5ª reimpresión. Madrid: Gredos, 1990.
- DAMACIO, Antonio R. *Body and Emotion in the Making of Consciousness*. Nueva York: Harcourt, Brace and Co., 1999.
- DENEVAN, William M. «The Aboriginal Population of Amazonia». En *The Native Population of the Americas in 1492*. William M. Denevan, editor. Madison: The University of Wisconsin Press, 1976.
- Diccionario Enciclopédico Espasa*. 2 tomos. Madrid, 1995.
- Diccionario Espasa. Filosofía*. Dirigido por Jacobo Muñoz. Madrid: Espasa, 2003.
- DUSSEL PETERS, Enrique. «¿Gobernanza global ante la creciente polarización territorial internacional?». En *Nueva Sociedad*. Caracas, 2002.
- EGÜES DUBUC, Enrique; Gianina GARCÍA BLÁSQUEZ; Jorge LERMO RENGIFO; Luis SALAZAR TAFUR; Eduardo SEGURA JIMÉNEZ; Jorge BONIFAZ CARMONA y Gabriel DEL CASTILLO. *Conceptos de gobernabilidad*. Lima: Instituto de Gobierno de la USMP, 2003.
- Enciclopedia Hispánica*. Edición en español de la *Enciclopedia Británica*. Vol. 2. Versailles, Kentucky: Editorial Barsa Planeta, 2001.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar. *Los incas. Economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru Editores, 1987.
- FABRA, Paul. *L'anticapitalisme. Essai de réhabilitation de l'économie politique*. París: Arthaud, 1974.
- FEDERICO II DE PRUSIA. *Ensayo sobre las formas de gobierno y los deberes de los soberanos*. 1777.
- FEI, J. y G. RANIS. «Economic Development in Historical Perspective». En *American Economic Review*, Proceeding, mayo, 1969.
- FRANCO, Carlos. *Gobernabilidad*. Lima: Instituto de Gobierno de la USMP, 2004.
- *El «gobierno de la globalización» y/o la «gobernabilidad global»*. Lima: Instituto de Gobierno de la USMP, 2006.
- FRIED, M. H. *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. Nueva York: McGraw-Hill, 1967.
- GARCÍA DE DIEGO, Vicente. *Diccionario etimológico español e hispano*. 2ª edic. Madrid, 1985.
- GEORGE, Susan y Martin WOLF. *Pour et contre la mondialisation libérale*. París: Grasset y Les Echos, 2002.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José A. *Antropología (y) política. Sobre la formación cultural del poder*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1998.



- GONZÁLEZ DE LA ROSA, M. «Ensayos de cronología incaica». En *Revista Histórica*, T. III, Lima, 1908.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe (Wamán Puma). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. 2ª edic., 3 tomos. México: Siglo XXI, [1615] 1988.
- HACKER, Friedric. *Terror*. Barcelona: Plaza & Janés, 1975.
- HARRIS, Marvin. *Introducción a la antropología general*. 22ª edic. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- HELD, David. *Un pacto global*. Madrid: Taurus, 2005.
- HILFERDING, R. *Das Finanz-Kapital*. Primera edición, 1910.
- HOBBS, Tomás. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Madrid, [1651] 1979.
- HOBSON. *Imperialism, a Study*. Primera edición, 1902.
- IONS, Edmund. «Aristocracia». En *Enciclopedia de las instituciones políticas*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- KASHI, Wilhelm. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 6. Grand Rapids, Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1968.
- KLIKSBERG, Bernardo (compil.). *Ética y desarrollo*. Buenos Aires: Editorial El Ateneo y BID, 2003.
- KLIKSBERG, Bernardo. *Más ética, más desarrollo*. 6ª edición. Buenos Aires: Temas, 2006.
- KOTTACK, Conrad Phillip. *Espejo para la humanidad*. Madrid: McGraw-Hill, 2003.
- KULA, Witold. *Problemas y métodos de la historia económica*. Barcelona: Ediciones Península, 1973.
- «La relación de Chíncha». En *Historia y Cultura* N° 18. Lima, [1558] 1974.
- LAQUER, Walter. *Una historia del terrorismo*. Barcelona: Paidós, 2003.
- LENIN (Vladimir Ilich Uliánov). *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. 1ª edición en ruso, 1916. (Existen muchas ediciones en español.)
- LEÓN RAVINES, Humberto; Daniela LANFRANCO MEZA; SILVA SANTISTEBAN; Alberto SILVA y Rolando JIMÉNEZ BORRA. *La tierra. Fuente de conflictividad en la ecuación de gobernabilidad en el Perú*. Lima: Instituto de Gobierno de la USMP, 2004.
- LEWIN, M. *Political Undercurrents in Soviet Economic Debates*. Londres: Pluto, 1975.
- LIPIETZ, Alain. *Choisir l'audace. Une alternative pour le XXIe siècle*. París: Editions La Découverte, 1989.
- LUXEMBURGO, Rosa. *Die Akkumulation des Kapitals*. 1ª edición, 1913. (Existen muchas ediciones en español.)
- LLOVERA, J. R. (compil.). *Antropología política*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1979.
- MALGESINI, Graciela y Carlos JIMÉNEZ. *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: La Cueva del Oso, 1997.
- MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*. 10ª impresión (redactada en 1513). Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- MARX, Karl. *Oeuvres Economie*. 2 vols. París: La Pleiade, 1968.
- *El capital*. 4ª reimpression. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- MASTER, R. D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1984.
- MONTESQUIEU. *El espíritu de las leyes*. 3ª edic. Madrid: Editorial Tecnos, [1735] 1995.
- MORENO RODRÍGUEZ, Rogelio. *Diccionario del poder*. Buenos Aires: editora@dicciobibliografia.com, 2005.
- MURRA, John. *La organización económica del Estado Inca*. 5ª edición. México: Siglo XXI, 1989.
- NICANDRO CRUZ, César. *La justificación del poder en el proceso de las políticas públicas: implicancias para la gobernabilidad democrática*. ISSN: 1577-5232, febrero 2002.
- NORDLINGER, E. *On the Autonomy of the Democratic State*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.
- PANEL INTERGUBERNAMENTAL DEL CAMBIO CLIMÁTICO DE LA ONU (IPCC). *Balance 2007 del cambio climático: consecuencias, adaptación y vulnerabilidad*. <http://www.ipcc.ch/>
- PÉREZ SAMPER, María de los Ángeles. *Las monarquías del absolutismo ilustrado*. Madrid: Editorial Síntesis, 1993.
- PÉREZ SÁNCHEZ, Guillermo A. «Nobleza». En *Diccionario de sociología*. Madrid, 2004.
- PINKER, Steven. *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. 3ª edición. Barcelona: Paidós, 2006.
- PLATÓN. *La República*. En *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1977.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan. *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*. 1ª parte. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, T. III. Lima, [1517] 1916.
- RAFFINO, Rodolfo y Rubé STEHBERG. «El Tawantinsuyu y sus fronteras». En *XI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina -Augusto Cardich-*. *Actas y Trabajos Científicos* (Hernán Amat Olazábal y Luis Guzmán Palomino, eds.). Universidad Nacional Hermilio Valdizán de Huánuco – Universidad de La Plata – Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú, 1997.
- RAMÍREZ Z., Susan E. «El 'dueño de indios'. Reflexiones sobre las consecuencias de cambios en las bases de poder del 'curaca de los viejos antiguos' bajo los españoles en el Perú del siglo XVI». En *Hisla* N° X, Lima, 1987.
- RAMONET, Ignacio; Ramón CHAO y Jacek WOZNIAK. *ABECEDARIO (subjetivo) de la globalización*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 2006.

- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*. XXIIª edición. Madrid, octubre 2001.
- RICARDO, David. *Obras y correspondencia*. Tomo I: *Principios de economía y tributación*. México: Fondo de Cultura Económica, [1816] 1959.
- RIGBY, T. H. *Stalin*. 1966.
- ROBERTSON, Robbie. *3 olas de globalización. Historia de una conciencia global*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El contrato social*. Madrid: Biblioteca EDAF, [1762] 1994.
- ROWE, John H. *Inca Culture at the Time of the Conquest. Handbook of the South American Indians*. Vol. 2. Washington: Smithsonian Institution, 1946.
- «The Kingdom of Chimor». En *Acta Americana*, Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía, vol. VI, N<sup>os</sup> 1 y 2, ene.-jun. 1948.
- «El reino de Chimor». En *100 años de arqueología en el Perú* (Roger Ravines, editor). Lima: Instituto de Estudios Peruanos - PetroPerú, [1948] 1970.
- «La fecha de la muerte de Wayna Qhapaq». En: *Histórica*, vol. II, N<sup>o</sup> 1, Lima, 1978.
- RYAN, Alan. «Naturaleza humana». En *Enciclopedia del pensamiento político* (dirigida por David Miller). Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- SACHS, Ignacy. *La découverte du tiers monde*. Paris: Flammarion, 1971.
- «Medio ambiente y desarrollo». En *Socialismo y Participación* N<sup>o</sup> 6, Lima: CEDEP, marzo 1979.
- SALA-I-MARTÍN, Xavier. «La desigualdad global desaparece a medida que crece la economía global». En *Índice de libertad económica 2007*. The Heritage Foundation, The Wall Street Journal, 2007.
- SANTILLÁN, Hernando de. *Relaciones históricas: la del origen, descendencia, política y gobierno de los incas*. En *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, T. IX. Lima, [1563] 1927.
- SCHULTZE-RHONHOF, Kurt. *La paradoja de la globalización desde una perspectiva peruana*. Lima: Universidad del Pacífico, 2006.
- SEGURA MUNGUÍA, Santiago. *Diccionario etimológico latino-español*. Madrid: Ediciones Generales Anaya, 1985.
- SEN, Amartya. *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- «Teoría del desarrollo a principios del siglo XXI». En *El desarrollo económico y social en los umbrales del siglo XXI*. (L. Emmerij y J. Núñez del Arco, compiles.). BID, 1998.
- SERVICE, H. R. *Primitive Social Organization. An Evolutionary Perspective*. Nueva York: McGraw-Hill, 1963.
- SHARP, R. Lauriston. «Pueblos sin política». En *Antropología política*, textos compilados por J. R. Llovera. Barcelona: Editorial Anagrama, 1979.
- SNOOKS, G. D. *The Ephemeral Civilization: Exploding the Myth of Social Evolution*. Londres y Nueva York: Routledge, 1997.
- STEWART, Julian H. y Louis C. FARON. *Native Peoples of South America*. Nueva York: McGraw-Hill, 1959.
- STIGLITZ, Joseph E. *El malestar de la globalización*. Madrid: Editora Mateu Cromo, 2003.
- STREETEN, Paul. *Quién gana y quién pierde con la globalización. A suavizar los bemoles de la integración económica*. BID, dic. 1996.
- TANTALEÁN ARBULÚ, Javier. *Política económica-financiera y la formación del Estado: Siglo XIX*. Lima: CEDEP, 1983.
- «El circuito macroeconómico incaico». En *The Journal of Intercultural Studies*. Kansei University of Foreign Studies Publication, Japan, N<sup>o</sup> 25, 1998.
- *Pirv. Espacio, economía y poder (12.000 a.C. - 1572 d.C.)*. 3 tomos. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2003.
- *La desenclavización de Occidente hacia el Mare Tenebrosum, el Atlántico (fines del siglo XV y siglo XVI)*. Manuscrito inédito. Lima, 2007a.
- *El Perú. Pasado, presente y propuesta de gobernabilidad (12.000 a.C. - 2006 d.C.)*. Manuscrito inédito. Lima, 2007b.
- *La plenitud medieval. Poder y feudalismo*. Manuscrito inédito. Lima, 2007c.
- TANTALEÁN ARBULÚ, Javier y Pierre VIGIER. *Gobernabilidad democrática, económica y social*. Lima-Asunción: Instituto de Gobierno / Proyecto Regional para América Latina y el Caribe del PNUD: Gobernabilidad Democrática, 2000/01, 2004.
- VALERA, Blas. «Las costumbres antiguas del Perú» y «La historia de los incas». En *Los pequeños grandes libros de la historia americana*. Serie I, T. VIII. Lima, [1592] 1945.
- VIDAL VILLA, José María. «Diez tesis sobre la mundialización» (Ponencia). Madrid, 1995.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Capitalisme et économie-monde*. Paris: Flammarion, 1980.
- WOLF, E. R. y S. SILVERMAN. *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*. Berkeley University of California Press, 2001.

Juan Chacaltana

EMPLEOS PARA LOS  
JÓVENES

La realidad sociolaboral de la juventud es heterogénea. Las expectativas para que los jóvenes se beneficien de los cambios en la demanda y oferta laboral no son injustificadas, pero solo valen para una proporción limitada de cada grupo etario y requieren de un contexto macroeconómico favorable.

Ediciones CEDEP



Víctor Samuel Rivera/

HERMENÉUTICA, POLÍTICA Y RACIONALIDAD PARA  
1907*En el centenario de Le Pérou Contemporain  
de Francisco García-Calderón***Anamnesis del 900**

En 1907 aparece en París el primer libro que jamás se hubiera escrito acerca del Perú como idea, o la idea del Perú, tal y como el sentido de esas expresiones tuvieron -bien o mal- su desarrollo en el siglo pasado. *Le Pérou Contemporain*, escrito en francés y firmado por Francisco García-Calderón, sería el primero de una larga lista de publicaciones acerca de la identidad y el sentido del Perú y lo peruano en el siglo XX. Es el hito de una narrativa cuya secuencia despliega el sentido de fondo de la recepción de *Los siete ensayos de Mariátegui* (1928)<sup>1</sup>, *Perú, problema y posibilidad* de Jorge Basadre (1933)<sup>2</sup> o *La realidad nacional* (1930) de Víctor Andrés Belaunde<sup>3</sup>. Imagen auroral del preguntarse por sí mismo que hizo el Perú durante el siglo pasado, resulta ser también la contraimagen especular de lo que nuestras élites actuales, nuestras élites medianas y cosmopolitas dejan a los opulentos habitantes de los dominadores de la parte occidental de la civilización tecnológica. Ya en 1904 la imprenta Gil de Lima publica De Litteris, la primera de las obras de la Generación del 900. De Litteris está lejos de ser una obra famosa como *Le Pérou Contemporain* o, por ejemplo, el enjundioso estudio del año siguiente que hiciera José de la Riva Agüero sobre la literatura nacional<sup>4</sup>. Tampoco se considera la cima -sin duda- del pensamiento de su autor, Francisco García-Calderón Rey. En este contexto, me gustaría defender la idea de que no sólo merece recuerdo (y recuerdo filosófico) la obra de 1907 cuya dirección encauzaría la narrativa

del pensamiento peruano del siglo XX, sino también esta obrita chiquita, una colección de ensayos de poco más de 100 páginas, pues ambos no sólo son materiales de nuestra memoria filosófica, sino que constituyen juntos uno de los puntos de partida para volver a repensar desde nuestra esencia qué somos y qué queremos. Es notorio que atravesamos por una suerte de reconsideración de nuestra identidad bajo modelos conceptuales cuya agenda principal es fundamentalmente negativa.

Los grandes relatos sobre la naturaleza política de lo nacional fueron la característica determinante del discurso de las élites hasta lo que bien podríamos considerar su consumación bajo la dictadura militar corporativista y antidemocrática que gobernó el Perú desde 1968 hasta 1980. Como una cuestión de hecho, la idea de lo nacional y la confianza en la identidad han sido objeto, desde finales de la década de 1990, de un proceso de fragmentación y autoolvido, que se traduce en un abismarse -cada vez más frecuente- en una concepción contraidentitaria de nuestro ser histórico como un destino, de tal manera que hemos llegado a ser la praxis de nuestra propia ausencia. Los propios intelectuales suelen rechazar el sentido de la cuestión de lo nacional y, en sus más banales manifestaciones de prensa, parecen más bien acentuar el carácter destinal de la globalidad como una condena de lo peruano a las esferas de la gastronomía y las ruinas inofensivas y remotas. Queremos ser y tenemos por telos justamente lo que no somos. Este es el evento peruano como pensamiento filosófico, 100 años después de haber des-

cubierto la urgencia de su contrario. No hay mejor homenaje para el autor del primer libro acerca de lo peruano que recuperarnos en el pensar, en pensar si, en esta ausencia de memoria que es nuestro presente, no hay un nosotros también con un pasado, un pasado que nos urge y que, en lo hondo del recuerdo, tal vez también nos acoge. Nunca viaja, creo, por más desengañado que esté, aquél que en el pensamiento no pueda albergar la esperanza de un continente para la esencia. Quien se atreve a mirar por sobre la desolación del olvido, tiene en el pensamiento como el reto de ser, como destino que elige, tal vez no sus horizontes, pero sí la rotunda afirmación de sus propios abismos.

Voy a tratar explícita y confesadamente de convocar a Francisco García-Calderón Rey al ejercicio de un saber rememorante (Andenken)<sup>5</sup>, lo que en la jerga heideggeriana y hermenéutica es el nombre del esfuerzo del pensamiento por buscar pistas para la propia comprensión en el reconocimiento del sentido del pasado, en este caso como lectores filosóficos de un intelectual que nuestra tradición, literalmente, y bajo el auspicio de una frase profética suya, ha sepultado bajo el polvo de una biblioteca. Mi propuesta general es que hay un trasfondo epistemológico en la obra de García-Calderón que hace de él uno de nuestros más audaces contemporáneos. Un razonador contramoderno quien, bajo pistas culturales de su propio contexto, apuntó algunas de las claves que hoy son determinantes para la agenda de la diferencia como acontecer propio de lo político y del pensamiento de lo político. La filosofía práctica contemporánea, oscilante aún entre el reto del comunitarismo a la agenda filosófica liberal, no parece salir del claustro.

Recuperar desde nuestro pasado conceptual a Francisco García-Calderón, además, no es una empresa sencilla, dado que no lo consideramos aún un filósofo<sup>6</sup>. El olvido es también y en el más dramático de los sentidos, la ausencia de la dignidad.

Doctorado en Letras en San Marcos en 1903 y bachiller en derecho al año siguiente, es famoso más por su posición en la historia de las ideas del Perú, como miembro y líder de la Generación del 900, que por su obra filosófica, que es virtualmente inexistente. Con un comienzo auroral bajo el patrocinio de José Enrique Rodó en 1904, y en una posición envidiable como intelectual exiliado voluntariamente en París desde 1906, nuestro joven talento, autor de varios meritorios volúmenes de geopolítica, sociología, futurología y ensayística cultural, se opaca a partir de 1920. Y aunque en 1929 aún ganara el elogio de Gabriela Mistral, continuara la amistad de grandes pensadores latinoamericanos como Alfonso Reyes o Pedro Henríquez Ureña, Francisco García Calderón brilla luego tenue bajo la sombra de quienes prosiguieron, en su ausencia, el problema del pensamiento de lo peruano a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Su existencia intelectual se extiende virtualmente silenciosa a través de la pluma ajena, bajo el peso irreverente de José Carlos Mariátegui, en las reflexiones sobre el Perú y lo peruano de Víctor Andrés Belaunde y José de la Riva Agüero, pero más aún en las del indigenismo y el aprismo, que recuperaron de García Calderón la naturaleza de sus preguntas, pero no ya, ni por asomo, el menor interés por sus respuestas. Como sea, y a pesar de lo que argumentara alguna vez Luis Alberto Sánchez, sería injusto no reconocer que, en todo caso, fue García Calderón quien inició el acercamiento reflexivo orgánico sobre el Perú y lo peruano<sup>7</sup>.

Es un hecho lamentable que, a partir de la segunda década del siglo XX, no sean sus amigos o sus detractores, sino el propio García-Calderón quien parece perder él mismo el interés por las grandes propuestas sobre el Perú; no digamos nada ya de sus aficiones de filósofo, notables antes de 1919. Incluso su labor de prensa posterior a esa fecha, virtualmente su sustento material durante el largo periodo de gobierno de once años del Presidente Augusto Leguía y



algo después, hasta 1933, no sólo decae en calidad, sino que se hace extraña a la realidad del país, a la que se asoma para cosas tan anecdóticas como mandar cartas al diario El Comercio quejándose de las diatribas de José Carlos Mariátegui o bien, lo cual es bastante más lamentable, para regresar en 1946 a internarse en un asilo para enfermos mentales por recomendación de su médico, su hermano Juan, quien se ocupara de su estado luego de salir de otro internamiento no menos infame: una larga temporada en un campo de concentración alemán en calidad de diplomático enemigo. Como cuenta con soma Luis Alberto Sánchez en 1981, García-Calderón muere esquizofrénico en el más absoluto desamparo moral, enterrado con la frugal compañía de su bella viuda y una veintena de amigos y sin que a nadie en las esferas política o académica mostrara algún interés el deceso; según infiero del testimonio de Jorge Basadre, Lima hacía rato tenía ya a García-Calderón o bien por un desconocido o por un completo chiflado<sup>8</sup>.

La obra filosófica formal de García-Calderón casi no existe. Sólo contamos apenas con un ensayo ligero presentado al Tercer Congreso Internacional de Filosofía de Heidelberg en 1908, al que con esfuerzo cabría sumarle artículos sueltos y nada académicos sobre William James, Émile Boutroux o la filosofía de Bergson. Pero cuento con un argumento que encuentro bastante más poderoso que varios volúmenes de libros que otros filósofos tienen y que, sin embargo, no los acreditan para que valga la pena incorporarlos en este tipo de reflexiones: No nos urgen, y su recuerdo es inesencial, tanto como lo es su presente. Lo haré, éste es mi anticipo, en tanto que el autor, hijo del Presidente homónimo en 1883, cuadra de un modo elegante con la categoría de pensador que Richard Rorty ha llamado hace ya dos décadas “un filósofo edificante”. Como sabemos, Rorty distingue al filósofo sistemático del edificante basándose, algo ligeramente, en una distin-

ción de T. S. Kuhn para explicar los cambios de paradigma en las comunidades de científicos<sup>9</sup>. El primero es el insider, diríamos ahora. Es el que está integrado en los programas académicos y se autocomprende como el agente de la continuidad levemente conflictiva de un saber institucional, como enmarcado en una tradición que es esencialmente reproductora de su propio aprendizaje. El segundo, el outsider, sea por exceso o por defecto, tiene más interés en sugerir ideas novedosas o metáforas interesantes que en perpetuar el saber establecido. Le importa su recepción cultural antes que la aprobación académica. Convengo que un pensador edificante sólo cuenta en nuestros intereses filosóficos genuinos cuando ha logrado ya una conquista difícil: que los insiders resuelvan que vale la pena leerlo. En cualquier caso, García-Calderón, quien jamás ejerciera la docencia universitaria, no es con certeza un insider. Me sentiría muy afortunado al final de este texto si dejara la impresión de que merece ser un outsider de lo que nosotros consideramos “filosofía”. Eso haría del exiliado en París por 40 años uno de nuestros filósofos olvidados y nuestro saber de él, el ejercicio de una anamnesis, de un recuerdo rememorante de nuestra propia sustancia. Incorporarlo al saber reflexivo de nuestro destino, cuando se lo hace desde el ángulo mismo del pensar, nunca es tarea infructuosa.

### ***Epistemología antimoderna***

Si bien, como ya he anotado, la obra principal de García-Calderón trata de temas que hoy clasificaríamos como geopolítica, futurología, política o sociología, a ningún lector benévolo de su obra, que acceda a ella en la peculiar ventaja de haber asistido a la defunción de la modernidad y su reemplazo por modelos comprensivos alternativos debía escapársele que, detrás de la retórica francamente práctica y utilitaria de sus textos, se asoma un cuadro coherente e integrado de ideas filosóficas. Unas ideas filosóficas debo agregar, peculiarmente fami-



liares con nuestro propio marco conceptual e incluso nuestros propios intereses filosóficos como auditorio posmoderno. No omito que ésta no es la opinión de sus principales divulgadores, como Augusto Salazar Bondy<sup>10</sup>, pero creo que esto se debe fundamentalmente a dos razones. La primera es sencilla: Los autores aludidos pensaban el pasado aún a expensas de la idea moderna de que hay sistemas filosóficos y de que, por ende, la actividad filosófica consiste en reflexionar desde una postura sistémica. Un conocimiento no articulado por una caja de herramientas conocida y con un linaje determinado no era, simplemente, filosofía y, si lo era, su proximidad con el ensayo ecléctico y acomodaticio –tan frecuente en la época– constituía toda su esencia. Por otro lado, hay que tomar en cuenta también un hecho hermenéutico básico. El público receptor de las obras de García-Calderón, un público esencialmente afrancesado y expuesto a la atmósfera cultural del cientificismo positivista francés, daba por supuesto que las apreciaciones filosóficas del autor, casi siempre acápites o aclaraciones de textos más grandes sobre otros temas, constituían un eje articulador que no merecía mayores precisiones, de tal modo que el propio García-Calderón –a quien identificaré con su público lector– daba por sentado que el orden argumentativo que articulaba las ideas era trivial y no merecía tratamiento independiente. Como buen alumno y consumidor del ambiente positivista de su tiempo, es evidente que estaba mucho más interesado en la aplicación práctica de su pensamiento que en cualquier idea filosófica de fundamentación racional. Con severos prejuicios heredados de su formación académica, la mera sugerencia de hacer “metafísica” le hubiera resultado desagradable. En esto heredó el tono cientificista del primer Javier Prado y Manuel Vicente Villarán, profesores sanmarquinos quienes tenían la convicción típicamente moderna e ilustrada, que ahora vemos algo simplista y caduca, de que el conocimiento se

enmarcaba en un orden general de progreso, sin diferenciar de modo claro el orden de lo que ahora llamaríamos “tecnociencia” de la racionalidad práctica, cuya solidaridad concebían entonces bajo el auspicio narrativo de la emancipación a través del saber positivo. La suposición de que había que prestar lealtad a algún metarrelato emancipatorio, entonces vigente, aunaba ambos tipos de conocimiento en una narrativa continua de progreso basado en un modelo fundacionalista de la “Razón”. Los intereses de García-Calderón como pensador edificante deben enmarcarse en esa perspectiva, aunque no es la única.

En efecto. Como ya ha observado agudamente Augusto Salazar Bondy, el período de florecimiento inicial de la Generación del 900, que sitúa en 1905, es también parte del tránsito de ingreso y consolidación del pensamiento de Henri Bergson, cuya concepción espiritualista y anticientificista era asociada también a la filosofía del hoy olvidado Émile Boutroux<sup>11</sup>. Es verdad que García-Calderón daría algunas muestras de distanciamiento respecto de su tendencia hasta después de la Primera Guerra Mundial, cuando ya prácticamente han cesado sus lecturas aplicativas a la reforma del Estado nacional y el rol de América Latina en el concierto de los bloques mundiales, pero nunca sería para optar por su contrario, el positivismo, entonces ya difunto, junto con la Europa de la Belle Époque. Pero volvamos al espiritualismo francés en la primera década del 900. Las corrientes espiritualistas deben ser asociadas con una crítica simplificadora y furibunda de los aspectos de “pensamiento fuerte” que hace del positivismo francés entonces de moda una versión particularmente dura del modelo político emancipatorio basado en el ideal ilustrado de la Revolución Francesa. Un idealismo blando, que debilita las pretensiones de ultimidad del positivismo, es difundido en la Universidad de Lima a principios del siglo XX por Alejandro Deustua,

y es abrazado incluso por ex positivistas de tendencia extrema, como el segundo Javier Prado. Este fenómeno académico, simultáneo con la formación universitaria de nuestro autor, coincide con el ingreso exitoso del evolucionismo de Herbert Spencer, pero más aún con el del pragmatismo anglosajón, particularmente en la versión de William James, sobre el cual no por casualidad se redactaría una tesis en San Marcos en 1908<sup>12</sup>. García-Calderón, ya para entonces amigo personal de Émile Boutroux, visitó personalmente a James en Boston justamente ese mismo año, y le había dedicado de hecho palabras elogiosas desde su primer texto, *De Litteris*, de 1904<sup>13</sup>. Estamos ante el desarrollo de una retórica de fuerte tono normativo que combinaba las declamaciones antimetafísicas y antidogmáticas del positivismo aplicándose, paradójicamente, a sí mismo, llegando a calificar a la filosofía científica positiva de ser una “nueva teología”.

Un discurso común entre el espiritualismo francés y el pragmatismo sajón, el arma conceptual del joven Doctor en Letras, es el descosido de un trapo, pero sólo aparentemente. En realidad, hay tras esto una gran agudeza en García-Calderón, pues había elaborado, a su modo, una suerte de epistemología negativa de la cultura filosófica de su tiempo, que reposa en la crítica compartida de ambas tendencias filosóficas contra lo que hoy consideraríamos, luego de Alasdair MacIntyre, la hermenéutica y la filosofía postwittgensteiniana, una concepción moderna e ilustrada de la racionalidad. Una extraña agenda espiritual-pragmatista es, en mi opinión, el horizonte hermenéutico necesario para entender el pensamiento de García-Calderón, es lo que hace digno a su pensamiento de objeto de una anamnesis, y es que, bajo esta órbita aparentemente confusa de oposición al positivismo, se establece la apertura de una comprensión alternativa de la racionalidad que García-Calderón plasmaría en su obra

más importante, la que va de 1904 hasta 1920.

### *Nostalgia por la emperatriz viuda*

Ricardo Cubas afirma en su reciente tesis de Cambridge sobre el pensamiento de la Generación del 900 que<sup>14</sup>, en marcada diferencia con José Riva Agüero o Víctor Andrés Belaunde, García-Calderón habría sido el único miembro de su grupo que jamás abdicaría de algunos de los supuestos centrales de la retórica positivista sanmarquina. Si esta afirmación se refiere a que ciertas ideas filosóficas básicas permanecerían invariables, creo que debemos suscribir el aserto<sup>15</sup>. Respecto del positivismo, son al menos dos los elementos que hay que considerar. El primero es la idea, típicamente baconiana, ilustrada, positivista y moderna, del saber como instrumento de dominio tecnocientífico y presunto medio de progreso moral; a esto hay que agregar una lastimosa obsecación por el darwinismo social, divulgado en el Perú por los liberales a través del positivismo francés local, usualmente el pretexto “científico” para ahondar la exclusión social de los desposeídos en nombre del igualitarismo legal de la República, la herramienta ideal para justificar el dominio oligárquico de la minoría nacional európea sobre las mayorías de otras razas. En este sentido, el sujeto providencial del metarrelato emancipatorio positivista o ilustrado es, claramente, como había notado García-Calderón, el hombre blanco, cuyo redentora posición imaginaria en las agendas de poder disputarían, después de la caída de Leguía, las diferentes filosofías emancipatorias basadas en metarrelatos que se inventaron después. Los diversos sujetos de la historia se disputarían el rol redentor del blanco civilizado y fornido a partir de la década de 1930; concursarían el idílico superhombre indio de Valcárcel, el proletariado urbano de Mariátegui o la alianza popular liderada por las clases medias de Víctor Raúl Haya de la Torre<sup>16</sup>. Pero volvamos al positivismo de García-Calderón.



Tenemos dos rasgos positivistas que permanecerían a lo largo de la obra del autor. Por un lado está la utopía científica, por otro el darwinismo social. Respecto del primero resalta la concepción específicamente moderna del aspecto utilitario como función privilegiada del saber, lo que significa la idea de que la aproximación del pensamiento tiene la urgencia de la praxis y está marcada por ella, incluso éticamente, bajo la impronta del progreso a través del dominio técnico y el desarrollo industrial. Bajo la óptica burguesa de un pragmatismo que elogia la industrialización y el desarrollo del capital, los libros que hicieron notable a nuestro autor entre 1907 y 1913 exhiben una pauta que el historiador Cristóbal Aljovín ha llamado con mucha elegancia "proactiva"<sup>17</sup>; se trata siempre de proponer agendas orientadas al mejoramiento de la condición humana, en manifiesta y oculta oposición al rol especulativo (e inútil) de la teoría. Eso podemos comprobarlo claramente en las tres obras más representativas de García-Calderón, tanto *Le Pérou Contemporain* (1907), *Les Démocraties Latines de l'Amérique* (1912) como en *La creación de un continente* (1913). El expediente del racismo positivista tiene sus momentos más repugnantes en el libro de 1907, que no puedo citar en honor del proceso de movilidad social y mestizaje de los últimos cien años, y que son la explicación de que -pace las siniestras predicciones respecto de mi raza de parte de nuestro edificante maestro- sea posible que mi moreno rostro continúe la herencia de mis blancos ancestros del pensamiento. Como sea, García-Calderón reproduciría aún su impresentable racismo científico en un texto tan postrero como sus memorias de 1945, escritas, sin embargo, hay que reconocerlo, más bajo influjo de la demencia que del campo de concentración del que salió<sup>18</sup>.

Pero no nos desilusionemos con la mezcla de darwinismo social, racismo y optimismo tecnocientífico. La lectura de los rasgos permanentes del positivismo de García-Cal-

derón está enmarcada en la perspectiva antimetafísica de su epistemología negativa, y ésta es el elemento predominante de su postura filosófica y, en ese sentido, es además la clave hermenéutica que hay que tomar en cuenta para entender al pensador que nos interesa recuperar tras la anamnesis. A este respecto, conozco la opinión de David Sobrevilla según la cual el pensamiento del autoexiliado en París debe dividirse en tres etapas. A diferencia de las otras clasificaciones cronológicas de su obra que recuerdo, que basan su apreciación sobre geopolítica o futurología<sup>19</sup>, la de David Sobrevilla sobresale porque es una clasificación epistemológica, esto es, más filosófica, por lo que la considero especialmente digna de ser objeto de ciertas precisiones<sup>20</sup>. De hecho, esas precisiones van a permitirnos situar la dimensión hermenéutica de la filosofía de García-Calderón que nos permita comprender a su vez la agenda que corresponde a su ontología política. Veamos. Sobrevilla asigna a García Calderón tres periodos; uno de tránsito del positivismo al idealismo, entre 1904 y 1907, otro idealista, desde la publicación de *Le Pérou Contemporain* hasta *La Creación de un continente*, y uno tercero, de desencanto con el idealismo, que iría desde 1913 hasta 1949, fecha en que publica su última obra<sup>21</sup>. Pienso que estos cortes no responden con la concepción filosófica de fondo del autor que, como intentaré argumentar, permanece siempre la misma. En realidad, lo que cuenta en nuestro autor es la agenda de comportamiento político y de visión del Perú. Esa sin duda sí se transforma a lo largo de su vida y, de alguna manera, sus propuestas acerca de la América Latina de las obras del periodo intermedio caducaron con el giro geopolítico que significó la Primera Guerra Mundial. La visión del Perú simplemente, después de esa tragedia europea, comienza a ser la visión de ningún lugar. Por otro lado, la publicación posterior de *El Wilsonismo* (1920), avalando la hegemonía norteamericana y la política de dividir blo-



ques en nacionalismos insignificantes promovida por los Estados Unidos, es parte de un profundo acto de resignación frente al en apariencia inevitable y por ello destinal ascenso del predominio mundial yankee. Hay que reconocer que, tras el triunfo de Inglaterra y Francia de Estados Unidos sobre el Káiser Guillermo II, el Emperador de Austria Hungría y el Sultán de Constantinopla, imposible sin Estados Unidos de por medio, “la creación de un continente” a partir de nuestra América española suena a descascarado. No digo nada en relación con nuestro país, ya bajo la égida del norteamericanista Presidente Augusto Leguía (1919-1930). El “Perú contemporáneo” de 1907, la próspera república utilitarista, liberal, positivista, “moderna”, democrática y racista, era para 1920 un muerto que se haría pronto irreconocible. Pero eso ya no es filosofía. Y epistemología menos, por cierto.

Volvamos ahora a la cuestión de los cortes epistemológicos. ¿Qué significa “idealismo” en el contexto de García-Calderón? No quiere decir “entusiasmo”. Es notorio que nuestro autor usa ese término recién en su famosa colección de ensayos Profesores de Idealismo (1919), donde la palabra parece sugerir ese equívoco. En realidad, sin embargo, creo que no es muy tirado de los pelos decir que “idealismo” significa no otra cosa que “antipositivismo”. Pero si se me concede que esto es verdad, siempre que hay “idealismo” encontraremos “antipositivismo”, esto es, una perspectiva ontológica alternativa de la que podría tener un positivista de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Y en este sentido, el antipositivismo está presente ya en la colección de ensayos publicada en 1904 como De Litteris. En este caso, aun cuando pueda haber temas positivistas o reflexiones vinculadas con autores de esa procedencia, es manifiesto que la inspiración más relevante de De Litteris es el influjo del uruguayo José Enrique Rodó. Como es bien sabido, la lectura su libro Ariel (1901) marcó de modo

definitivo al grupo entero del 900, a cuyos miembros por ello se solía llamar antes con más frecuencia que ahora “arielistas”<sup>22</sup>, en vista que hoy Rodó carece del significado cultural que tuvo a comienzos de la centuria pasada en el pensamiento latinoamericano. Es importante recordar que esta referencia no es inocua políticamente. En realidad remite a una descripción del carácter del rol político y cultural de la América Latina que había hecho Rodó, para lo que hizo recurso de una estrategia de autorreconocimiento de lo latinoamericano por contraidentificación con Estados Unidos. La América Latina reconoce lo que cuando, ante el espejo de la América sajona, se ve incapaz de reconocerse en ella. En este sentido, Ariel, un personaje que es símbolo de la psicología moral de la América española, se define por oposición a Calibán, otro personaje cuyo carácter moral está sellado por el afán de dominio, la producción maquinal y el interés práctico, aspectos que no es difícil atribuir al anglosajón protestante de la era victoriana. Frente a la practicidad utilitaria despojada de fines superiores de Calibán, Ariel resulta ser una personalidad orientada hacia la elevación y la belleza, una reserva moral humana para los ideales en un mundo cuya orientación fundamental parece no ser otra que la racionalidad instrumental y la prosperidad material, esto es, el sentido de los fines en su versión calibanesca. Pero, ¿no se parece acaso en algo la agenda calibanesca tal y como Rodó la describe a la de un “sociólogo” francés positivista de la biblioteca del padre de García-Calderón?

Creo que José Enrique Rodó, a quien el propio García-Calderón le rogara el patrocinio de su De Litteris, podría ser tomado por cualquier cosa menos por un positivista. Y es de este modo que la solicitud del prólogo a Rodó, por sí misma, involucra buena parte de la retórica que sobre “idealismo” imprimiría luego García-Calderón, y su propia identificación como “idealista” en este sentido vago, pero innegable, procedente

del Ariel de Rodó, cuyo significado, además, es innegablemente antipositivista. Admito ante una posible réplica sobre que el término sólo se hace prevalente desde 1909, año en que se publica Profesores de idealismo, pero esto no parece ser indicio de que nuestro autor se volviera “idealista” recién por esa fecha. No hay que olvidar, por lo demás, que Profesores de idealismo es una colección de ensayos escritos antes de 1909, algunos de los cuales, además, como el dedicado a exaltar a Herbert Spencer, son reimpresión de 1904.

A pesar de la formación sanmarquina positivista –y tal vez gracias a ella–, García-Calderón ha condenado al positivismo como filosofía comprensiva y como metafísica ya desde 1904. Bajo la inspiración arielista, es manifiesto su interés por aplicar una serie de nociones pragmatistas que sirvan de sustituto a lo que el ambiente espiritualista tomaba por una suerte de teología obsoleta y dogmática, lo que explica la inclusión de James como referencia en *De Litteris*. Es difícil imaginar en términos filosóficos del siglo XIX algo tan opuesto al positivismo como el pragmatismo y, en realidad, no es muy difícil notar las analogías entre el rol fundacional que se atribuye el primero en la civilización tecnocientífica frente al carácter más bien ontológicamente blando del segundo. Pregunto, ¿no recuerdan acaso estas agendas conceptuales del siglo XIX los debates en torno al fin de la modernidad de finales del siglo XX? ¿No tienen que ver con cuestiones como ellas disputas de los modernos contra el relativismo, el cuestionamiento de la racionalidad tecnocientífica y su secuela política del “pensamiento único”, el rol de apertura de la historia como dimensión de la autocomprensión humana, entre otras cuestiones fundamentales sin las cuales el inicio del siglo XXI para un filósofo carecería de sentido? El “idealismo” de principios del siglo XX es un primo conceptual del posmodernismo y la hermenéutica de comienzos del XXI, y tiene el mismo signifi-

cado frente a la modernidad y la Ilustración que las filosofías ontológicamente débiles de la actualidad. En todo caso, terminan en último término en cuestiones de la misma naturaleza. Aunque parecen ingenuos pleitos eruditos acerca del carácter fundante o no de la ontología epistémica moderna, nosotros sabemos que estos problemas constituyen en realidad parte de una problemática mucho más compleja y dramática, que afecta la legitimidad epocal de las instituciones políticas técnicamente “globales”, tanto como la instalación trágica del sentido de lo humano, y es en este sentido en que García-Calderón las tomaba.

Es verdad que no hay un sistema de pensamiento de referencia. García-Calderón no lo hubo inventado. Pero eso no importa. Para los efectos de este trabajo, bien podemos darnos por servidos con las referencias a William James, Boutroux y Bergson, ancladas siempre en un contexto de recuperación de la relatividad, la contingencia y el carácter histórico de la verdad, que implica tesis ontológicas. Estas referencias son relevantes en la medida en que permiten reconstruir las trazas ontológicas del antipositivismo del peruano y, por lo tanto, explican también las agendas más bien sociológicas o sociopolíticas que se derivan razonablemente de ellas como su horizonte de fondo. Es por ello que resulta fundamental que el propio García-Calderón sea explícito incluso en asociar la caducidad del positivismo (o sea, su “idealismo”) con la concepción política que ahora llamaríamos emancipatoria, que reconoce en los valores e instituciones de la Revolución Francesa, para reemplazarla por algún tipo de relativismo pragmático y una correlativa rehabilitación de la religión, el enemigo por antonomasia de todo suscriptor de un metarrelato ilustrado que tenga consideración de sí mismo. Las analogías entre las funciones conceptuales del positivismo y el pragmatismo, por un lado, y su contrapartida con la crítica posmoderna de la Ilustración y su defensa en las polémicas de



Hans-Georg Gadamer contra Jürgen Habermas o Michael Sandel o Alasdair MacIntyre contra John Rawls (por ejemplo) no deben sorprendernos. El hecho es que la función fundativa del positivismo como ontología de la modernidad política era concebida por García Calderón, justamente, como parte de un diagnóstico de caducidad para el republicanismo liberal positivista de 1904, del mismo modo en que hay una ontología implícita acerca de la noción de racionalidad que va pareja en las polémicas anotadas. Las pistas de esto se pueden documentar en *Hombres e ideas de nuestro tiempo*, prologado por el espiritualista Émile Boutroux en 1907, y sólo obtienen una confirmación extra tanto en el ensayo presentado en el Congreso Internacional de Filosofía de Heildelberg de 1908, así como en los sucesivos ensayos impresos hasta 1919, muchos de ellos meras reimpresiones sin corregir que se remontan hasta el mismo año de 1904 y, por lo tanto, a la composición de De Litteris.

Por otro lado, si hemos sido ajustados al destacar los rasgos positivistas permanentes de García-Calderón, éstos no desaparecen de ninguna manera después de 1907. En las obras continentalistas publicadas entre 1912 y 1913, podemos dar cuenta tanto de la utopía tecnocientífica y la idea de progreso como del penoso racismo científico tan notorio en Javier Prado, en el que cae García-Calderón bien sea por olvido, por asistematicidad o por omisión, lo que se agrava aún más si consideramos que, ya desde 1910, era un hecho histórico innegable la emergencia de la Revolución Mexicana y su profundo contenido de reivindicación racial. Nuestro autor añora aún en 1912 no sólo la dictadura benéfica contra la que se habían alzado los mejicanos, sino hasta la malograda grandeza del trono mexicano entonces vacante. Sobre el periodo que señala Sobrevilla desde 1913 a 1949, sólo diré que no parece suficientemente justificado. Sólo en 1919, y en ocasión del fin de la Gran Guerra, que da lugar a su ensayo

sobre el wilsonismo (1920), podemos fechar un cambio genuinamente radical en su pensamiento, aunque no en lo que se refiere a su posición de hermenéutica general basada en la contingencia, sino respecto de cuestiones geopolíticas que evolucionan -como es natural- conforme García-Calderón procesa conceptualmente el evento narrativo de la Primera Guerra Mundial. Después de todo, nuestro autor vivía en París y había escuchado tronar los cañones del Káiser Guillermo de Alemania. También había perdido en la batalla de Verdún a su hermano José. México, después de todo, hundido en la revolución, no contaba ya ni con la esperanza de su emperatriz viuda. Era el momento de cambiar opiniones sobre la orientación práctica del conocimiento, pero no momento de repensar la concepción más amplia de racionalidad que estaba incorporada en la epistemología negativa antidogmática, el espiritual-pragmatismo y la opción por comprender la condición humana a partir de personajes como Herbert Spencer, Boutroux y William James. La emperatriz viuda, pues, podía aún esperar, aunque fuera sentada.

### ***Asono al abismo***

He considerado relevante revisar la clasificación que hiciera David Sobrevilla sobre García-Calderón no por motivo meramente histórico o polémico. En realidad hay una razón particular, al lícita opción por ser auténticos con el pasado en virtud de nuestro quehacer como lectores del siglo XXI de la historia de nuestro propio pensar. Es mi deseo insistir en la tesis de que el pensamiento de nuestro autor participa de un horizonte de comprensión de la modernidad y la Ilustración que es históricamente análogo al de nuestra condición posmoderna contemporánea<sup>23</sup>. Que, en ese sentido, se trata de una forma de acercamiento a la comprensión humana muy peculiar y que, a diferencia de lo que pudiera hacernos pensar su mala prensa y la propia irregularidad de su vida intelectual, García-Calde-



rón es en efecto un filósofo, y un filósofo nuestro. No sólo eso. Que se trata de un filósofo cuyo mensaje puede y debe ser registrado en nuestra memoria bajo la pauta del recuerdo piadoso, del monumento vattimiano y, por extensión, desde la óptica de un saber rememorante que revela un horizonte impensado para nuestra propia autocomprensión como filósofos peruanos que anhelan descubrirse en la relectura ávida de su tradición. Y a esto apunto ahora. La idea antes anotada de que García-Calderón articuló la retórica de lo que podemos considerar una epistemología negativa no sólo tiene la esperanza de encontrar un saber reflexionante detrás del positivista proactivo y el futurólogo de la política de bloques internacionales. Su principal anhelo es admirarse en lo hondo de lo impensado de nosotros mismos, lo que puedo llamar una anamnesis de nuestra propia esencia como intérpretes del pasado. Admirarse, como García-Calderón, quizá, para recrear una retórica que nos permita hoy alegrar en favor de nuestro propio destino.

El detractor del positivismo es más importante que su continuador racista. El detractor es fundamentalmente un antimetafísico que observa en el positivismo el extremo terminal de una narración, que aunque no la llama "modernidad", sin duda es la misma narración que nosotros asociamos desde Bacon y Descartes hasta Husserl y el segundo positivismo, ése que floreció luego de la Segunda Guerra y que dio origen al giro lingüístico. La característica más interesante es su rechazo, junto con el predominio del cientificismo como modelo de pensamiento fuerte, también del primado del carácter fundante de la epistemología, que ya desde 1904 intentaba relativizar García-Calderón a través de John Stuart Mill, William James y el evolucionismo de Herbert Spencer, autores cuyas ideas, en efecto -y esto es lo central- implican ontologías débiles, justamente la clase de ontologías que clasificaríamos nosotros luego del giro lingüístico o la hermenéutica de

Gadamer y su urbanización de Heidegger como las alternativas de la diferencia frente a la racionalidad omnipotente y terrorista de la Ilustración, que en el lenguaje de García-Calderón corresponde a la denuncia de las consecuencias políticas de la metafísica jacobinista y revolucionaria. Al crear una retórica espíritu-pragmática, García-Calderón se nos presenta siendo cómplice de la apertura de un horizonte de interpretación de la herencia de los metarrelatos emancipatorios, a los que había despojado ya de su sustancia tal vez -es una idea suelta- a partir de la ilusión de un destino peculiar para América sobre el diseño del Ariel de Rodó. Como hiciera hace dos décadas Jean Francois Lyotard, habría percibido García-Calderón hace una centuria que la simple incredulidad en un metarrelato emancipatorio, como el que habíamos heredado de la Revolución Francesa, abría un abanico hermenéutico para relatos más modestos, para relatos más pequeños, para múltiples relatos divergentes que ya no se explicaban por un sujeto fundante, como el yo emancipado de la filosofía positiva francesa de finales del siglo XIX. Creo que un supuesto esencial de las agendas proactivas de los libros orgánicos de García-Calderón es la idea de que no hay tal cosa como un sujeto privilegiado de la historia y que, por el contrario, nos enfrentamos a narraciones de origen pragmatista cuyo afán teleológico es fundamentalmente una hermenéutica del pasado. Se trata, además, de una hermenéutica eminentemente normativa, orientada en la línea de una praxis razonable fácilmente compatible con los ideales de progreso técnico o desarrollo industrial, tan caros para los positivistas, sólo que desfondados en su manía por la verdad, sus entusiasmos metafísicos por el conocimiento definitivo y sus ansias redentoras. Esta es mi interpretación del aspecto narrativo evidente de *Le Pérou Contemporain*. Una retahíla de modestos relatos, uno de los cuales es la historia del Perú.

La idea de hermenéutica, esto es, de in-

terpretación como un saber comprensivo que aloja su sustancia en el pasado, se asocia sin dificultad con una concepción narrativa de la racionalidad, que no es otra cosa que un pensamiento de la praxis a partir de un destino que se concibe bajo la forma de un relato. Bajo estos parámetros, no sólo *Le Pérou Contemporain*, sino también *Les Démocraties Latines de l'Amérique* y *La creación de un continente*, presentan un eje focal hermenéutico a partir de una cierta historia bajo cuya lectura tiene sentido el resto de los textos, tanto los análisis "sociológicos" como las agendas proactivas respectivas de los diversos grupos de ensayos del conjunto del periodo. Es a partir de un examen de la historia, sea nacional o continental, que los tres libros fundamentales desarrollan un diagnóstico de éxito o fracaso, en virtud del cual luego se derivan las agendas de futuro, el detalle de una prognosis que es inevitable en toda hermenéutica. No importa si se trata de proponer bloques raciales en un concierto de conflicto, de alegar en favor de una cierta idea de cultura latina, que es lo que ocurre con la obra de 1912 o si, simplemente, se trata de hacer una propuesta de éxito para la narrativa nacional. En todos los casos la típica visión positivista de un metarrelato emancipatorio basado en la esperanza del saber de la tecnociencia ha sido reemplazada por una narrativa contingente cuyo cierre es una apuesta de esperanza y no, en absoluto, la demanda perentoria de ultimidad a la que nos tienen acostumbrados los metarrelatos modernos y la concepción de "verdad fuerte" que llevan detrás.

Respecto de lo anterior, uno de los elementos centrales de los tres diagnósticos, y enfáticamente el del caso peruano, es ubicar el eje focal de la estrategia narrativa sobre la emancipación como evento de la verdad. Curiosamente, esto hace que la estrategia identificando a los metarrelatos ilustrados mismos como el diagnóstico de los registros de fracaso o frustración enfocada en la idea emancipatoria, sea en la historia

nacional, sea en el relato extendido de la latinidad o el futuro de la América española. Obviamente, a los "metarrelatos" no se los trata como tales. Se los trata como lo que ahora llamaríamos un patrón hermenéutico, un paradigma de universalidad cuya vertiente política llama expresamente García-Calderón "jacobinismo", y que sería el resultado de la aplicación de una perspectiva metafísica de las instituciones ilustradas a las realidades narrativas americanas, alejado de todo diálogo hermenéutico con la realidad<sup>24</sup>. Como podemos imaginar, se trata de referirse a la autocomprensión humana a partir de los metarrelatos como un grave desenlace del delirio por la universalidad, que en las historias desconstruidas por García-Calderón acaban siendo la plasmación viviente de un malentendido en la comprensión humana. El jacobinismo es un mal histórico no por razones históricas, sino por constituir la secuela política de una versión de racionalidad que ha demostrado ser falsa en su propia sustancia, que es o debería ser la historia misma que se narra. La pretensión de universalidad de la concepción ilustrada de la emancipación debería ser corregida a través de lo que, en los hechos, es una crítica hermenéutica a través de una rememoración reflexiva del pasado de una historia efectual. En esto es que desemboca el antipositivismo del idealista García-Calderón: en un diagnóstico narrativo del fracaso de la emancipación como modo prioritario del pensamiento de lo peruano. Me pregunto, ¿No es esto acaso original? ¿No es esto acaso la primicia de un repensar lo peruano y lo latino fuera de los límites de la metafísica de la subjetividad que encorsetaron a sus sucesores en el mismo problema? Un emanciparse de la emancipación sin un sujeto: una primicia para la que el 900 no estaba aún preparado, pero que a nosotros nos lanza al vértigo de nuestra tarea como lo impen-sado de nuestro futuro, que es el misterio que se abre al pensar que se vuelca a recuperar el pasado.



Para terminar, es innegable que una exposición como la que me ha sido propuesta tiene sus limitaciones. Mi deseo expreso, y es así como deseo terminar, es el rescate del pasado como parte de la autocomprensión de nuestro propio presente. No aspiro -y espero que se haya comprendido así mi propósito- a desconstruir interesadamente nuestra lectura de nuestra tradición filosófica. No en el sentido mezquino de desfigurar antojadizamente a nuestros predecesores, sino en el de buscar, en lo hondo de nuestros frecuentes olvidos, un mensaje que pueda exceder los márgenes saludables, pero limitativos, de lo que al final no somos sino nosotros mismos en nuestro abismarnos hacia nuestra propia esencia. Darle cara al abismo a través de la reflexión no es una tarea frívola, ni mucho menos inútil. Es, en realidad, la adjudicación de un necesario derecho por buscar, más allá del mero reconocimiento del otro que nos antecede, a ese otro que llevamos dentro y que, retraído como

olvido, nos reclama ir en búsqueda como tarea de la esencia. Un saber filosófico que no se hace capaz de remontarse hacia su principio, un conocimiento que no se permite salir en la búsqueda de la propia identidad, vano intento sería, creo, por ocultar en el polvo de una biblioteca a quienes, como Francisco García-Calderón, se adentraron en el vértigo de su propio desafío. Un filósofo, pues, busca el filósofo. Un filósofo edificante, sin duda, con no otro sistema que el del mensaje que transmite nuestro reconocimiento. Anamnesis. ¿Qué tenemos delante? Un recuerdo que es también una tarea, como uno de los títulos que siguieron al hoy centenario *Le Pérou Contemporain*: Se llamaba La creación de un continente. Un continente para el pensamiento de nuestra propia identidad, un abismarse en el sentido de lo que, siéndolos esencial (y, por tanto, de nuestra íntima urgencia) permanece impesado en lo ya sido, clamando desde allí en el orden de la acción.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Lima: Minerva, 1928, 264 pp. El texto es una compilación de ensayos aparecidos en la revista *Amauta* desde 1927.
- <sup>2</sup> Basadre, Jorge; *Perú: problema y posibilidad. Ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú*. Lima: F y E. Rosay, 1933.
- <sup>3</sup> Belaunde, Víctor Andrés; *La realidad nacional*. Lima: Interbank, 1980 (1930), 367 pp.
- <sup>4</sup> *El carácter de la literatura en el Perú independiente*. (Tesis para bachiller en letras). Lima: UNMSM, 1905 299 pp.
- <sup>5</sup> Comparto la definición de "Andenken" de Vattimo: "Por An-Denken, rememoración, entendemos el nombre del pensamiento que, en la época del fin de la metafísica busca alguna vía para salir del olvido del ser; pues todo pensamiento, en cuanto transmisión de una posibilidad, es andenkened". Cfr. Vattimo, Gianni; *Ética de la interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 1982, p. 173.
- <sup>6</sup> Cfr. Sobrevilla, David; Francisco García Calderón Rey ante la condición humana. En: Rivara, María Luisa (comp.); *La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana*. Lima: Euroamericana, 2004, p. 138.
- <sup>7</sup> Sánchez descalifica a García Calderón como primer pensador de lo peruano, poniendo en su lugar a Manuel Gallagher, autor de *El Perú* en 1906. Cfr. Sánchez, Luis Alberto; "Prólogo" (1981). En: García Calderón, Francisco. *El Perú contemporáneo*. Lima: Fondo del Congreso del Perú, 2001 (1907).
- <sup>8</sup> Cfr. Sánchez, op. cit.; Basadre, Jorge; "Prólogo". En: García-Calderón, Francisco; *En torno al Perú y América*. Lima: Mejía Baca y Villanueva editores, 1954, prólogo, p. IX.
- <sup>9</sup> Cfr. el famoso Rorty, Richard; *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1989.
- <sup>10</sup> Cfr. Salazar Bondy, Augusto; *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Francisco Moncloa Editores, 1965, t. I, Sección III, "La generación de 1905", pp. 191-192.
- <sup>11</sup> Refiriéndose a la filosofía vigente en América hacia 1907 dice García-Calderón: "El pensamiento de Boutroux, de Bergson, se estudia, se comenta, se sigue". En: *Ideas e impresiones*. Madrid: Editorial América, 1919, p. 160.
- <sup>12</sup> Tesis de Arturo Alba, citada por Salazar, op. cit. p. 147.
- <sup>13</sup> Cfr. García-Calderón, Francisco; *De litteris*. Lima: Librería e imprenta Gil, 1904, 134 pp.
- <sup>14</sup> Cfr. Cubas, Ricardo; *Rediscovering the Peruvian Culture*. A study of the intellectual influence of Francisco García-Calderón and the generation of 900 in the Peruvian political debate during the early twenty century. Cambridge: Center of Latin American Studies (Tesis de maestría). Cambridge University, 2000.
- <sup>15</sup> Que es además falso en lo que se relaciona a la filosofía de Riva Agüero y sólo es parcialmente cierto para la de Belaunde. Es verdad que tanto el Marqués de Montealegre como Víctor Andrés Belaunde se volvieron católicos, pero esto sólo afectó de modo profundo el pensamiento filosófico y la comprensión de lo político del segundo, mas no así del primero, que con toda certeza era, desde el punto de vista conceptual, todo lo reaccionario que debía ser en 1944 ya desde 1905. En general, además, no sólo García-Calderón sino los tres conservarían una marcada argumentación con énfasis en lo sociológico, deuda, esta vez sí, de un extraño maridaje entre la sociología y la filosofía del que el positivismo era responsable.
- <sup>16</sup> Sería deshonesto no anotar la presentación de la cuestión de la identidad en



función del sujeto de una metanarrativa a lo largo del siglo XX tal y como la ha tratado ya oportunamente Miguel Giusti. Cfr. Giusti, Miguel; *La irrealidad nacional*. En: Boletín del Instituto Riva-Agüero, número 18, 1991, pp. 91-105.

- <sup>17</sup> Aljovín, Cristóbal; La política racial de bloques internacionales en Francisco García-Calderón, ponencia presentada en el Conversatorio sobre la obra de Francisco García-Calderón celebrado en el Congreso de la República el mes de julio del año 2001 (inédito).
- <sup>18</sup> Cfr. Basadre, op. cit. p. XII, donde se excusa de dar mayor cuenta del texto escrito bajo efecto “psicopático” de una enfermedad nerviosa, cuyos efectos acusa Basadre desde 1931 y que tal vez -es sólo una sugerencia- tengan alguna relación con la disipada vida de cariños que levara a veces en París.
- <sup>19</sup> Cfr. Basadre, op. cit.; también la conferencia de Aljovín, así como su homóloga que debe mencionarse, la de Fernán Altuve-Febres. Todas estas clasificaciones, que se basan en las propuestas de García-Calderón sobre política de bloques reconocen como hito al menos la publicación de *El Wilsonismo* (1920). Es notoria la influencia en las propuestas de bloques las ideas raciales de Le Bon y Gumplowitz.

<sup>20</sup> Cfr. Sobrevilla, op. cit. pp. 130 y ss.

<sup>21</sup> *José de la Riva Agüero, recuerdos*. Lima: Imprenta Santa María, 1949.

<sup>22</sup> Cfr. por ejemplo, Sánchez, Luis Alberto; *Balance y liquidación del 900. ¿Tuvimos maestros en nuestra América?* Lima: UNMSM, 1968 (1941).

<sup>23</sup> Cfr. por ejemplo, para la temática general del pensamiento político desde la óptica de la transformación posmoderna del fundamento Ferrara, Alessandro; *Autenticidad reflexiva, el proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*. Madrid: Antonio Machado, 2002, cap. 1-2; también Muñoz, Jacobo; *Figuras del desasosiego moderno*. Madrid: Antonio Machado, 2002, pp. 91 y ss. Cfr. el ya clásico en lengua española Thiebaut, Carlos; *Los límites de la comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992, cap. 1.

<sup>24</sup> Cfr. el periodo histórico en que García-Calderón reconoce la realización narrativa del jacobinismo como fracaso metafísico en Aljovín, Cristóbal; *Caudillos y constituciones*. Lima: IRA-FCE, 2001. Allí Aljovín desarrolla, desde el punto de vista de la historia de las ideas políticas, la concepción política revolucionaria del caudillismo a partir del racionalismo francés, que es también el diagnóstico calderoniano.

Manuel Castillo Ochoa/

## ¿EDUCACIÓN INSTRUMENTAL? De la educación para el progreso a la educación práctica

### Resumen

*A partir de recientes tendencias encontradas en la educación latinoamericana, el artículo indaga por lo que ella trae como consecuencia para la educación nacional. A través de un recorrido histórico observa cómo se va cambiando de una educación funcional para el progreso y con características supuestas de integralidad formativa a una educación sumamente instrumentalista, pero muy propia de las nuevas situaciones culturales nacionales.*

### Introducción

Si se presta atención a las estadísticas regionales de la educación en América latina haciendo un ejercicio que vaya incluso más allá de los propios datos cuantitativos que ellas nos pueden mostrar, se encuentra como una característica reiterativa en la región y en el caso nacional, que la educación en lugar de aumentar su cobertura la ha disminuido. Dicho de esta manera esa proposición puede causar más de una sorpresa. Y causa sorpresa porque precisamente lo que las estadísticas nos muestran son casos contrarios. Ellas señalan la disminución de la cobertura antes que el aumento de la misma. Pero lo que aquí se está proponiendo no quiere decir, que la cobertura no haya aumentado en los últimos años y por consiguiente décadas. En promedio y analizando a la región en su conjunto se puede observar cómo la misma aumenta de forma continuada.

A lo que nos referimos es al aumento de la deserción en los últimos años de la educación escolarizada, y a la cada vez

mayores tasas de deserción. Si a eso se le agrega el crecimiento del analfabetismo funcional, cada vez más creciente, podemos darnos cuenta clara a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de que en general la cobertura ha disminuido. No nos referimos con ello a su continuidad sino como problemas en el término de la educación escolarizada<sup>1</sup>.

Lo que estamos señalando entonces es que podríamos estar ante un fenómeno nuevo en las tendencias educativas de la región. Al hecho de que las tendencias de deserción y no conclusión de los estudios, de la baja de tasas de matrícula en los últimos años de la educación, y de las bajas tasas de estudio y de matrícula en los primeros años de la universidad, nos están advirtiendo de tendencias nuevas que es necesario responder.

¿A qué se debería esta creciente disfuncionalidad en el sistema educativo escolarizado de América Latina en general? ¿Qué nos están diciendo estos datos? ¿Cómo podemos leerlos, cómo podemos observarlos, tal como decíamos al principio, más allá de la propia lectura que ellos nos entregan? Estas preguntas pueden ser un interesante ejercicio sobre lo que está ocurriendo en la educación latinoamericana y por lo mismo no pueden dejar de relacionarse con lo que en la actualidad se denomina los grandes cambios o las nuevas megatendencias de la sociedad. Es necesario, por ello, relacionarlas e instalarlas también como centro de preocupaciones que se eslabonan a lo que está ocurriendo con la globalización en su conjunto, con las modificaciones estatales, con el auge de las nuevas tecnologías de la educación, y, en especial, con los procesos de sociabilidad y



socialización que están modificando intensamente el diario existir y la vida cotidiana de millones de personas en el planeta<sup>2</sup>.

El asunto se torna aún más problemático por qué esta tendencia, nueva y emergente, choca contra uno de los puntos fijos en los que se situaba el sentido común y las explicaciones sobre las características pedagógicas que se estaba procesando entre nosotros. Su envergadura, además, al cruzar los diversos ámbitos de la sociedad latinoamericana en general la convierte aún en más problemática, ya que ella no es la tendencia particular de una determinada realidad sino que cruza en su conjunto a la región toda. Tal tendencia se puede visualizar con relativa facilidad, incluso de manera continental, pues se inserta tanto en los países situados al lado del pacífico como aquellos situados al lado del atlántico, como también de aquellos que se encuentran en la zona caribeña. Su impacto por lo tanto cruza el continente, como decíamos, de forma general y no discrimina espacios específicos regionales. Es una tendencia, si se puede hablar en este caso, geopolítica.

Pero no se trata solo de su ámbito geográfico o regional zonificado, sino que básicamente su estructuración y la forma social de manifestarse, es decir las modalidades institucionales sociales, sobre las que se inserta, afectan sobre todo a las poblaciones de menores ingresos. Por eso mismo, su eventualidad y acaecer es paradójico, pues la expansión como tendencia y su vitalidad como suceso emergente, es decir su destino final como proceso educativo, terminaría por afectar, precisamente, a los sectores que hasta ayer, que hasta la generación anterior, habían demostrado más expectativas de insertarse en la educación, en sus frutos y por lo cual se sacrificaban y se esforzaban,

Por consiguiente no se puede dejar de apreciar el surgimiento de tal fenómeno, de tal forma de estructuración y de aparición

de este nuevo proceso social que afecta a la educación en el conjunto latinoamericano, sino es que también no la vemos y relacionamos con la particular característica de la temporalidad en que ella se instala en el quehacer de la ciencia educativa de región. De la pedagogía en su conjunto.

Por último, en este dar cuenta de esta tendencia y de los sectores que en su expansión afecta, no se puede dejar de señalar que su propia manifestación es inter e intra. En el primer aspecto se relaciona con que sus sucesos y sus manifestaciones más visibles son en algunas regiones más intensas que en otras, pero además no es sólo inter. Coloca también su despliegamiento sobre características intra. Es decir, afecta de manera desigual a la diferenciación social, la división del trabajo y al usufructo clasificatoria del bien social. En pocas palabras, su desarrollo tiene una clara expresión clasista.

En ese sentido, la tendencia se la puede ver con mucho despeje, consistencia y afirmación en los estratos bajos de la sociedad e incluso en las regiones más, relativamente, alejadas de los centros metropolitanos nacionales. El caso del Perú puede ser palpable y puede ofrecerse como la mejor demostración de esta tendencia.

Cuando se incluye al Perú dentro de esta tendencia debe de tenerse en cuenta que ella no constituye sólo un caso más entre lo que están demostrando la vitalidad de la tendencia en la región. Al contrario, el caso nacional bien puede convertirse en el caso por excelencia y ello se debe singularmente a que su presencia adquiere quizás los rasgos más definitorios de lo que está sucediendo en otros países de la región. Incluir al caso nacional importa no sólo por su presencia al interior de América latina sino porque es la mejor demostración de lo que se está viviendo, de lo que se está sintiendo en la pedagogía latinoamericana<sup>3</sup>.

Antes de ingresar al específico tema de lo que estamos señalando, es necesario indicar que las respuestas a estas preguntas,

aún cuando ellas puedan ser provisorias, no se las puede dejar de hacer sino es que se las introduce en consideraciones históricas y sociológicas. El ánimo de incluirlas no obedece a pruritos académicos sino a que su inclusión obedece a estrictos problemas de esclarecimiento. Las categorías sociológicas, en específico cuando ellas se han relacionado con procesos sociales históricos de larga duración, pueden hacernos vislumbrar aspectos y elementos que muchas veces pasan desapercibidos y a los cuales no se los toma mayormente en cuenta.

Uno de ellos es la vinculación entre las movilizaciones sociales de larga duración, y más allá de los actos violentistas y movimientistas de coyunturas especiales, y el imaginario nacional que sirve de motivación y referente al accionar de prácticas masivas de conductas colectivas. Tal como sabemos en la actualidad por la innumerable cantidad de estudios antropológicos y por las tendencias actuales de las ciencias sociales no se pueden comprender a cabalidad las acciones de movilizaciones prácticas masivas sino es que anteriormente no interiorizamos y comprendemos los valores, motivaciones, representaciones y mentalidades colectivas que van moldeando tales acciones. Aspectos que antes podrían denominarse como ideológicos, obviamente leídos desde una clasificación que contraponía lo científico y lo falso aún al interior de la conducta social, ahora han sido revalorados y resignificados como los indispensables y necesarios aspectos simbólicos e imaginarios por medio del cual se afirma y cohesiona, y se construye, el lazo social que da referencia y sentido a las acciones sociales<sup>4</sup>.

También en esa perspectiva no se pueden dejar de hacer ingresar al análisis de lo que nos estamos proponiendo consideraciones correspondientes a las modificaciones y cambio de las modalidades de vinculación política. La forma y configuración que van adquiriendo estos

aspectos se convierte en un tema relevante de tener en cuenta no sólo por la importancia que adquieren las especiales referencias que tiene el poder como determinante de las conductas sociales, sino por las específicas disposiciones sobre lo que ahora se consideran aspectos indispensables de la conducta social y de la lógica de las conductas colectivas. La normatividad y el poder que se ejerce en el manejo de situaciones sociales es indiscutible como modalidad determinante para influenciar sobre las conductas colectivas, pero no sólo en ello, sino también en la construcción de los referentes sociales, de los estereotipos que llenan el imaginario social.

Este artículo trata de explorar esas consideraciones anteriores, todavía de manera provisorio e introductoria. Como tal se configura como ensayo, es decir, un conjunto de apreciaciones que apela a la libertad de sus observaciones y que establece sus conexiones conceptuales de manera flexible y apelando a lo libre de su género, el de su forma ensayística.

### ***1. Espera, aislamiento y decepción***

Observar lo que ocurrió bajo el período colonial puede ser un buen punto de partida. El establecimiento de ese punto de partida no obedece al clásico ánimo historicista que nos embarga y que nos señala hasta como designio nuestra larga data y en especial el sentirnos parte de una comunidad ancestral, que muchas veces ha servido para redimirnos del presente y poder encara el futuro con la fuerza y consistencia emocional que da el pasado, más aún si éste es considerado de larga duración hacia atrás. En realidad aunque puede haber parte de éste ánimo, difícil de desterrar por otra parte, dada la especial consideración de la densidad histórica y de su perdurabilidad en nosotros, la remitencia a la particular historia ancestral nuestra proviene de las propias características en las cuales se encuadraron los contingentes nacionales antes del período republicano.



Ese punto de partida, denso como la historia misma, puede ser descrito de la siguiente manera. La inversión cosmológica que sufrió la civilización andina bajo el periodo colonial fue sentida con tanta intensidad que sólo el remedio del aislamiento pudo suplantar a la convivencia entre las dos culturas. El impacto de la cultura hispánica causó tanta amargura que a la otra cultura, a la subordinada y subyugada, no le quedó más remedio que tratar de apartarse de la convivencia con el vencedor. Se adscribieron a lo que bajo planteamientos de los enfoques geopolíticos de culturas vencedoras y vencidas se denomina la cultura del apartamiento (apartheid) o de la relación que se establece entre ellas a partir de un hecho dramático en intensidad. Pero este apartamiento tampoco lo fue tanto como para no producir una de las riquezas más notorias del sincretismo cultural, como es el caso nacional<sup>5</sup>.

Ciertamente no todas las culturas involucradas en sucesos como esos actúan de la misma manera. En ciertos casos la riqueza de las diversas situaciones sociales y antropológicas que se van estableciendo produce situaciones conductuales entre ambos grupos, diversos. La colonización anglo sobre el espacio vacío de Norteamérica produjo, por ejemplo, el apartamiento de ambos. Tanto los grupos vencidos como los grupos vencedores terminaron por asentarse en espacios distintos, aun cuando es necesario precisar que la geopolítica de los colonialistas ingleses no se basó sobre concepciones organicistas en los cuales los nativos pudieran tener o, mejor dicho, ocupar algún sitio en el espacio social y el enmarcamiento que del mismo hacían los grupos conquistadores. Tal como señalan los cuadros de De Bry al presentar a los indios desnudos se estaba igualando hacia abajo, hacia el espacio ocupado por los animales, y por lo tanto podría justificarse una extinción de los mismos sin mayor remordimiento. Esta afirmación resaltada y relevada con mucha

acuciosidad en los clásicos tratados comparativos entre ambos tipos de conquista –la hispánica y la anglo– permite ver con suma claridad los dos tipos de colonización llevados a cabo<sup>6</sup>.

Lo que interesa quizás no es tanto las vicisitudes y las opciones diversas que pudieron estar en juego en ambos tipos de conquista, como los resultados tangibles y, casi objetivos, a los que se llegó con ambas situaciones. En ese sentido, en el de apoyarnos en la observación de los resultados antes que en la descripción de las opciones que se pusieron en juego, contamos ya con una apreciable cantidad de trabajos y textos que nos permiten realizar cierta generalización con el ánimo de sintetizar lo ocurrido históricamente. Ellos nos hablan de una explícita conducta geopolítica de apartamiento y de aislamiento que propiciaron los antiguos pobladores nacionales. Rechazaron de una manera silenciosa a la nueva alianza que se imponía sobre ellos. Esa nueva alianza entre blancos hispánicos y morenos esclavos fue totalmente rechazada mediante un sistemático uso de la política del aislamiento y del apartheid intencional. Obviamente no lo fue tanto como para no producir los sincretismos culturales y las mezclas raciales conocidas<sup>7</sup>.

No está de más decir que existe innumerable cantidad de textos que pueden ayudarnos a visualizar esa situación. Situación, por otro lado, específica y propia de la historia colonial nuestra, sobre todo cuando se la contempla a la luz de otros sucesos históricos que marcaron aun más ese aislamiento. Nos referimos a que si desde el inicio la política de aislamiento fue intencionalmente provocada por los contingentes vencidos, ellas no se produjeron en toda su intensidad de una vez y para siempre y marcaron su inusual fuerza colonialista a lo largo del tiempo sin variaciones. Al contrario hubo ciclos de mayor intensidad en que la política intencional de apartheid se dinamiza más que en otros.

Así puede señalarse que posterior a la caída de la insurrección realizada por Túpac Amaru esta conducta intencional de asilamiento se intensificó aún acicateada tanto por la violenta respuesta dada por los españoles como también por la propia conducta crónica que se venía llevando a cabo de forma sistemática y sostenida. Se puede establecer, por consiguiente, que el aislamiento entonces tuvo momentos de diferente calidad y mostró variaciones al interior de una continuada conducta histórica.

No podemos aquí dar cuenta pormenorizada de los ciclos del aislamiento pero sí puede establecerse que la misma se dio probablemente casi al mismo tiempo del suceso acaecido. Estudios sobre las ciudadelas encontradas en el Paititi donde, se supone, los incas construyeron edificaciones posteriores a la conquista como una zona de refugio, permiten establecer que la misma se realizó ya bajo el proceso de una cultura del aislamiento. Se hacía explícita esta conducta en la construcción de las edificaciones post el evento de Cajamarca. Asimismo, aún cuando habría que establecer con más detalle el impacto de este evento sobre otros aspectos relacionados con las modalidades expresivas de la cultura andina, se puede notar en ciertos tipos de cerámica y de textiles, en la iconografía creada post Cajamarca, ciertos detalles que visualizan la intensificación de esta conducta hacia la separación.

Sin embargo, tal como podemos vislumbrarlo ahora, las acciones no se pueden llevar a cabo sino es que ellas no se procesan anteriormente o en paralelo con representaciones que se establecen en el imaginario de sus actores. Tan importante como las acciones objetivas que se llevan a cabo son las argumentaciones y racionalizaciones que ellas deben de hacerse en la mentalidad colectiva para que las acciones puedan ser justificadas. La mentalidad colectiva no hace, en ese sentido, más que expresar los deseos que cristalizan en obsesiones, en significaciones

de repercusión mayor, en estímulos para las acciones, en motivaciones intensas que los actores llevan a cabo. En esa perspectiva no se puede establecer qué eje se adelanta al otro. Si son primero las acciones que refuerzan lo que ya se venía estableciendo en el imaginario o son los argumentos racionalizados del imaginario los que se adelantan a las actividades prácticas que se van a llevar a cabo. Pero aún cuando no se puede establecer a ciencia cierta cuál de las dos se adelantan a la otra, sí puede establecerse que ambos se van reforzando continuamente, que ambos se van retroalimentando, se van sosteniendo y reforzando en un camino de mutuas influencias paralelas que como resultado de sus mutuas interacciones, producen efectos e incrementos y sumatorias que fortifican ambas posiciones<sup>8</sup>.

Es necesario, entonces, dar cuenta también de estos aspectos. Ellos no sólo actúan como justificaciones racionalizadoras sino, tal como veíamos, se constituyen en argumentos que al final adquieren una consistencia tan propias que los actores terminan asignándole propiedades funcionales tan intensas que se convierten en causas de las acciones. En realidad estamos ingresando aquí a uno de los temas más difíciles de poder ser abordados en el estudio de la interrelación entre acciones prácticas y argumentos racionalizadores que justifican los mismos y que actuando detrás de ellos terminan por constituirse en causalidades. Este tema podemos reflexionarlo en lo que analistas como Jung denominaban el tema de la importancia de las simbologías que configuradas como mitos ajustaban las conductas colectivas.

Este tema se impone incluso con mayor efectividad cuando se trata de estudiar a sociedades que aún no han ingresado a procesos de secularización y se pueden adscribir a la clasificación antropológica sociológica de sociedades míticas. En ellas las referencias simbólicas son sumamente importantes y consistentes pues la función



de la eficacia simbólica marca las pautas del accionar social con un énfasis totalitario y globalizador. El mito todo lo explica y es en base al mito que se producen las explicaciones de causalidad sobre el presente de acuerdo a su función de eficacia simbólica de génesis pero también como teleológica del futuro esperado o deseado. El mito en esa lógica actúa para atrás y para adelante. Hacia atrás reconfigurando el pasado y haciendo más aceptable el presente y hacia adelante colocando un escenario de llegada obligada, un futuro en el cual necesariamente se va a instalar la colectividad a la cual pertenecen los miembros de la sociedad<sup>9</sup>.

Podemos, por consiguiente, señalar que la población andina fue forzada por la situación de sufrimiento a crear racionalizaciones míticas que pudieran funcionar como un colchón ideológico, como un soporte mental colectivo, como una línea de fuga en el imaginario que pudiera hacer soportable la diaria confrontación con la cultura invasora, llena de significados depredadores y autoritarios. Pero esas justificaciones y racionalizaciones que se procesaban en el imaginario colectivo, en la mentalidad y en las argumentaciones que representaban de forma transustancializada, compensadora y complementaria los avatares de la vida diaria, se procesaba en el mismo momento en que se adscribían a una política de apartamiento. Una doble inversión fue lentamente y paulatinamente lo que se produjo. Por un lado, de una cultura hegemónica a una cultura subordinada y de una mentalidad mítica de imposición, tal como funcionaban los mitos solares del designio o auto designio de los orejones cuzqueños, a otra de resistencia, pero, por otro lado, una segunda inversión, de una conducta de la presencia e imposición directa a una cultura del aislamiento y de la queja indirecta.

Pero es necesario señalar que ese doble proceso no se hubiera podido llevar a cabo

en toda su imposición totalitaria sino es que se hubiera ensamblado sobre la correspondencia compatible entre mito y conducta. Es aquí necesario introducir el descubrimiento mitológico que realizó José María Arguedas, pues es precisamente este mito el que permite dar cuenta de esta compatibilidad y complemento. El mito del Inkari, tal como está descrito por Arguedas muestra, bajo el impacto de su metáfora y anecdotario, justamente, el nacimiento de una mentalidad justificatoria del aislamiento. Tal como el mito se describe a sí mismo, en algún momento el cuerpo del Inca, descuartizado y aventados sus miembros a los cuatro suyos del Tahuantinsuyo, se recompondrá y reconfigurará como un cuerpo entero. Pero ese proceso de reconfiguración se lograra en el momento en que, bajo ese cuerpo y en ese cuerpo, se recomponga también el imperio del Tahuantinsuyo.

Tal como se puede apreciar, y como agudamente analizara Flores Galindo, ese mito ya no es propio ni enteramente andino. En él mismo se han insertado ya parte de las catequesis y de las visiones religiosas que habían traído los conquistadores<sup>10</sup>. Se aprecia claramente que el mito está jugando con la figura de resurrección-redención. Dos aspectos característicos de la escatología cristiana. Esa figura de la resurrección – el hijo de Dios resucita de entre los muertos por la gracia de Dios padre– sólo se encuentra en la religión cristiana y por consiguiente no existe como figura metafórica en ninguna de las grandes religiones monoteístas conocidas. Tal figura no se la puede encontrar ni en la religión islámica ni en la religión confuciana. El mito del Inkari encontrado por José María Arguedas ya es un mito mestizo, pero lo importante es señalar que la eficacia simbólica que cumple, la función de almohadillo para suplir las desventuras terrenas, la instalación del mismo, es enteramente andina. Sólo es funcional a la cultura andina no sólo como producto específico de la misma, sino por

que ella explica las dos condiciones necesarias que todo mito debe de explicar.

Explica tanto el origen de la situación, funcionalidad de génesis de todo mito, como explica, así mismo, la función teleológica de llegada a donde toda colectividad coloca sus esperanza futuras. Esta doble función que todo mito debe de cumplir se posesiona sobre la doble funcionalidad de los mismos, pero no sólo en ello radica su fortaleza sino también en que su eficacia simbólica consiste en que redime la existencia del presente y fortalece la capacidad de resistencia. El mito del Inkari cumplió esa doble función y a través de la resurrección-redención del Inca se veían trasmutados los deseos del inconsciente colectivo andino.

Pero las ironías de la historia nos presentan caminos inéditos por donde avanza el imaginario colectivo. Cuando Arguedas da cuenta de ese mito, cuando lo descubre en los años cuarenta, probablemente es porque el mito ha dejado o empezaba a ser disfuncional con la nueva mentalidad que empezaba a surgir y que daba cuenta de un nuevo proceso social que atrasaba el mismo. Tal como señala Hegel muchas veces el vuelo del conocimiento se puede dar cuando el proceso que la ha originado está llegando a su fin. El Búho de Minerva levanta su vuelo en el crepúsculo. Y es precisamente porque está concluyendo que se la puede ver y analizar, y en un sentido antropológico ya que es de mitos que estamos hablando, intuir y sentir como concluyente. Pero tal como también conocemos los mitos y en general lo social no perecen o finalizan por ciclo naturales. Lo social al contrario de lo natural funciona bajo la lógica del conflicto, el aniquilamiento y por consiguiente el desplazamiento de fuerzas sociales que en sus mutuos y recíprocos conflictos van dando cuenta a través de diversos eventos, de la historia y sus modificaciones.

Hacia los años cuarenta empezaba a originarse ese proceso tan marcadamente nacional de la migración. Este proceso que

debe ser leído más que cómo un proceso de migración como una de desterritorialización ha sido ampliamente comentado por los analistas sociales. Ha sido leído como un avance y reconquista de Lima y ha sido metafóricamente graficado como una revancha. Revancha postergada, diferida, pero también dolorosa y sacrificada de los antiguos pobladores andinos sobre la imposición y expulsión criolla. Pero ahora también puede ser leída de otras formas. Una de ellas alude a la de una continua “línea de fuga”, como una nueva forma de negociación, indirecta, silenciosa entre el poder criollo y la resistencia andina. En lugar de enfrentamiento, aún cuando los hubo en especial en los lugares de origen migratorios, lo que se puede ver a lo largo del proceso de migración es una continua y desigual “negociación” entre aquellos que desde varias zonas del Perú iban asentándose en Lima. Obviamente no es una “negociación” tal como la concebimos occidentalmente. Entre iguales intercambiantes.

Ésta, al contrario, fue una larga y penosa construcción de nuevas redes de intercambio entre lo criollo y lo migrante que entre avances, retrocesos, conflictos, y dolores, más del lado migrante que criollo, logró establecer una nueva red de reciprocidades y tejió, a la fuerza y silenciosamente, un nuevo tejido institucional. Al final una nueva sociedad. Este proceso ha llamado la atención y ha sido profusamente comentado por los analistas sociales, pero lo que no ha podido visualizarse es que también, y probablemente más que la misma negociación, era una línea de fuga en el sentido de encontrar una salida colectiva a una situación frustrante y penosa. Si instalamos la idea de la línea de fuga podemos darle otro sentido al acto migratorio. No sólo el de una reconquista, tal como la hubo, sino también el de poner en práctica la necesidad de salir del espacio de confinamiento. De convertirse en un nómada sin límites precisos de llegada. El



de constituir el futuro como un espacio abierto, pero también el de no encajarse en la voz del gran otro, en este caso en la presencia de la dominación criolla. Pero la línea de fuga implica también que hay que realizarlo de manera tal que la voz del gran otro no se sienta desatendida<sup>11</sup>. No se sienta autorizada ni encuentre los argumentos para romper, quebrar la negociación y pateando el tablero encarar la dominación en su forma más desnuda, en la forma más brutal de dominación sin consenso, o coacción pura. La línea de fuga implica, por consiguiente, ganarle al otro dentro de sus propias reglas pero sin obedecer a sus motivaciones, a la racionalidad que el otro ha impuesto. Implica un juego de sacarle la vuelta haciendo como que se escucha sin escuchar interiorizando, sino manteniendo la interiorización propia, de acuerdo a sus racionalizaciones y valoraciones propias. Es la forma de “negociación” de lo que se saben débiles ante el poderoso. De los que no tienen otras armas más que la propia línea de fuga no explícita.

Pero ¿cómo no iban a sentirse débiles ante el poderoso criollo después de tantos años de opresión? ¿Es que no se había asimilado la figura del criollo como la presencia del amo, de un amo consagrado por la imposición de la fuerza y que como a todo amo nadie le puede hacer sombra? ¿No era la oligarquía la figura poderosa de una máquina de opresión casi todopoderosa? Además ¿Es que no estaban derrotados ya, a través de las sendas derrotas de los movimientos campesinos, los padres de los que después serían los hijos migrantes de los campesinos? Las respuestas ante estas preguntas, desgraciadamente, son positivas.

Pero, nuevamente, como toda acción práctica aquí también se necesitaba de una racionalización, de una operación mental, de una justificación argumentativa colectiva que diera sentido al acto práctico. El mito del Inkari quedaba de esa forma invalidado. Desfasado. No servía para este acto de negociación. No podemos aquí señalar lo

complicado de la relación entre las prácticas y sus motivaciones, no podemos señalar a certeza cual fue primero si la argumentación que valida el acto o el acto que necesita ser validado mediante una argumentación. Esta es una larga discusión al interior de las ciencias sociales, pero sí quizás podemos aportar lo que las nuevas ciencias sociales nos dicen. Ninguna de las dos es antes ni después. El acto es uno en sí mismo. Lo real fue que el mito del Inkari fue suplantado por el mito de la educación como base fundamental del progreso<sup>12</sup>.

Largamente trabajado en las ciencias sociales y más por la vertiente antropológica de la misma, se puede ahora establecer que cuando Arguedas descubre el mito del Inkari éste ya estaba entrando a su declinación. Era recambiado por uno nuevo, más funcional a los procesos que se empezaban a encarar. El mito de la educación era básico para poder enfrentar a los criollos en su propio campo, en su propio hábitat, bajo sus propias reglas. La línea de fuga de la negociación así lo indicaba. ¿Fue nuestro renacimiento o las armas del renacimiento adecuadas a nuestra realidad? ¿Fue “nuestro” saber es poder? ¿Podríamos también decir que los andinos, esos migrantes que se asimilaron al mito de la educación para poder integrarse a las modalidades de la vida criolla en los espacios de los criollos, se equivocaron? ¿Qué acabaron envueltos en la arcadia criolla que ni siquiera los criollos creían en su fuero interior pero que repetían como una retórica a seguir para las clases populares?

Aquí debemos incluir algunas aclaraciones que consideramos pertinentes. Lo primero que debemos de tener en cuenta es la propuesta de la educación como arma fundamental para el avance social no es en el caso nacional una propuesta de la tradicional elite criolla sino más bien mesocrática. Son, generalmente, las clases medias quienes las han blandido como una forma de avance sobre las fuerzas oligárquicas. Pero también es cierto que la

profusión y difusión de la propuesta alcanzó a las propias clases criollas tal como se puede observar en los trabajos de Víctor Andrés Belaunde o en los civilistas de finales del siglo XIX. Sin embargo, las movilizaciones por las banderas de la educación son más una bandera de las clases medias que de la oligarquía. Mientras que en las clases medias tiene un valor más cercano a la autenticidad ética de la persona humana, puede observarse que en los sectores criollos privilegiados es más una retórica de estrategia política.

Sin embargo, más allá de estos avatares y discusiones teóricas probablemente el único instrumento plausible y verosímil ante una dura realidad que todo lo negaba, que sólo vislumbraba lustración, era la educación. Ella se convertía casi en arma indispensable. Pero ella sólo podía ser concebida como arma indispensable si es que a su vez la observamos dentro de la estrategia de la línea de fuga. Como un acto de “negociación” en condiciones duras y adversas. En pocas palabras no era tanto la educación como acto auténtico de una ética civilizatoria y humanizadora como su puesta en ejecución en tanto recurso práctico de avance social. Y en eso aunque parezca irónico y paradójico se acercaban al mismo humor con que las clases altas de la sociedad, la gran oligarquía de ese momento, concebía a la educación. Un ánimo práctico envolvía tanto a los sectores populares como a la alta clase oligárquica en el uso de la educación. En las dos un humor casi tomado al pie de la letra de Dewey<sup>13</sup> envolvía la visión educativa de ambos sectores sociales. Pero volvamos a centrarnos en los sectores populares.

Se puede establecer ahora que el desplazamiento del mito del Inkarri por el mito de la educación a partir de los años cuarenta fue producto de un práctico ánimo de poder insertarse en la sociedad criolla. No debemos olvidar esta practicidad, este uso instrumental de la educación como un vehículo de inserción, como una

herramienta de la línea de fuga y por consiguiente de la educación como una utilidad instrumental. Tampoco, por otro lado, podemos dejar en el olvido que no todos los sectores que hicieron uso de la educación lo realizaron bajo ese ánimo. Es claro que hubo sectores dentro de los propios contingentes de los sectores populares migrantes que hicieron uso de la educación como una herramienta de autenticidad ética. Eso explica por qué existe un acercamiento al estudio de la filosofía en aquellos que logran educarse proveniente de las clases populares rurales. Además de un sentido de emulación y de la necesidad de igualarse en el conocimiento de los señores conociendo lo que ellos conocen y discuten, probablemente también se encontrará el sentido de autenticidad ética que ella podía envolver. Conocer las “Ciencias” valiosas por sí mismas... Pero, aún así, el ánimo de practicidad con la educación pareciera tener una predominancia en su uso sobre otros “usos” de la misma.

¿Avanzaron con la educación? ¿Les sirvió la educación? Felizmente en este caso las respuestas son positivas. Recordemos que los niveles desde donde comienza la educación de los migrantes fueron sumamente bajos. Por eso los avances en la alfabetización a lo largo del ciclo histórico que va de los años cuarenta hasta el 2000 pueden ser celebrados. En el censo de 1950 la mitad de la población era analfabeta, en el año 2000 sólo lo era el 8 por ciento de la población nacional. Posterior avances en el término de la primaria y la secundaria también comprueban estos avances. Pero lo más significativo quizás sea que los avances no sólo se detuvieron en la primaria o la secundaria, sino que llegaron hasta la propia educación superior, generalmente coto cerrado e inalcanzable para los sectores populares, tal como incluso ahora se mantiene en los países desarrollados. Obviamente no se podían lograr esos avances con la profundización necesaria. El



proceso de ampliación de la educación secundaria y la superior a los sectores populares se reñía con los de la intensificación y profundización de los estudios<sup>14</sup>. Por eso la democratización atentó a la profundización, pero en su respectivo momento la democratización fue un beneficio de mayorías aunque trajera el costo de la mediocridad tal como se vería posteriormente. Pero ese momento ya se encuentra en otro momento y obedece a otro capítulo de la historia nacional.

## **II. El Trasvase: La educación pragmática**

Lo que interesa destacar es que la educación se constituyó en un vehículo fundamental en la estrategia de inserción de los migrantes en los centros urbanos poblados por criollos y mistis, centros de los cuales ellos mismos se habían apartado anteriormente. Estas apreciaciones han sido recogidas por varios análisis sociales y destaca con nitidez en los estudios de la antropología nacional. Después de todo el proceso de cholificación del que diera cuenta la antropología nacional de fines de los cincuenta, no se pudo haber realizado sino ensamblaba inserción urbana con educación en la misma.

Pero lo que es necesario destacar es que la misma se envolvía de un espíritu pragmático que antes que utilizar la misma bajo los cánones de la retórica criolla de la educación como vía ética para la autenticidad de la formación humana, la vislumbraba como el necesario e indispensable instrumental para desenvolverse en el mundo social que ahora se convertía en el centro referencial de las mayorías nacionales. Si en 1940 el censo nacional daba cuenta que el 35% de la población era urbana y el resto rural, las últimas aproximaciones censales dan cuenta que vivimos a principios del siglo XXI una exacta situación contraria. Ahora el 30 % se encuentra en situación rural y el resto nacional, en situación urbana.

Pero esta instrumentalidad en lo que

respecta a la educación no debemos tomarla como un dato más, una adición que permite ampliar las calificaciones de la misma, sino que aquí el adjetivo es su contenido, el calificativo su realidad. Es decir, apreciar que la educación se la tomó bajo un fin instrumentalista es señalar también que ella podía ser descartable cuando su uso no fuera de utilidad, que ella podía ser desdeñada y dejada de lado cuando no rindiera los frutos que de ella se esperaba. El pragmatismo convertido en practicidad usa y deja de lado lo que le conviene, pero no mantiene con el objeto sobre el cual descarga su utilidad –en este caso la educación– ningún compromiso, ninguna afectividad, ninguna valoración más allá del acto instrumental.

Si ello es así, y siempre ciñéndonos al ánimo especulativo y ensayístico que adoptamos al escribir estas líneas, no de extrañar que la misma fuera dejada de lado cuando no cumple la función de vehículo adecuado para los fines que el actor tiene en consideración y en centro de referencia de su actuación. Pero, entonces, surge una pregunta, necesaria de responder antes de seguir avanzando. ¿Cuál es el centro de referencia de los actuales actores sociales populares, hijos de padres migrantes, ahora limeños pero que se mantienen en ese espacio de construcción social que no es enteramente criollo ni enteramente andino, ese tercer sector social que ha recibido muchas y a veces peyorativas denominaciones y que a falta de otro nombre podemos señalar como lo post migrante?

En realidad la respuesta a una pregunta así implica indagar por la mentalidad y el imaginario del “nuevo limeño” e implica también dar cuenta de acuciosos estudios sobre esta temática y aquí no podemos abordarla en su entera amplitud, por lo mismo, la abordaremos dando un rodeo sociológico, apelando a ciertas evidencias que la realidad social nos muestra<sup>15</sup>. Una de ellas, y de la cual hay numerosos testimonios, es que el nuevo limeño crea el espacio

social de la informalidad en sus diversas modalidades que van, desde lo comercial hasta lo industrial, pasando por servicios de diferente giros. No interesa observar aquí cómo se dio este proceso y cuál fue su recorrido histórico, interesa señalar que lo popular y lo informal ya están ahí. Esta informalidad se instala en el espacio del mercado, pero no sólo se instala, se contiene, se absorbe, se anuda con el mismo<sup>16</sup>. Pero el mercado es básicamente una lógica instrumental, una racionalidad del cálculo, una actividad que tiene su centro de primacía en la rentabilidad y la utilidad. La valorización del capital, aún en densidades mínimas, en su forma desnuda, despersonalizada. Desafectivizada. Así, se puede establecer que mercado e informalidad se fusionan y mutuamente se contienen, y se convierten en el centro de referencia social de lo popular postmigrante. Si ello es así es deducible que para esa mundo de referencias vitales se necesita utilizar de la educación lo que de ella puede ser útil para ese centro de referencia social, lo útil para el mercado.

Ahora podemos explicarnos, entonces, por qué interesa de la educación lo necesario y útil para el mercado, y si esa "educación" llega a grados mínimos, por qué se la considera suficiente. Explica, por lo tanto, las cada vez mayores tasas de deserción para culminar los estudios y la incapacidad de retención que la educación muestra<sup>17</sup>. En realidad llegamos aquí a constatar una de las grandes paradojas o límites que la propia modernidad ha traído a la educación universal, más aún ahora en tiempos de intensificación de la globalización<sup>18</sup>. La de que se pretenda hacer una educación integral en un mundo cada vez más fraccionado entre la integración sistémica que la propia vida económica de mercado propulsa y la integración social normativa, axiológica, que la normatividad política impulsa. Por la integración social pretende un ciudadano educado en una formación integral, pero la lógica de

mercado sólo necesita de un ciudadano que con una educación mínima, pero suficiente, pueda desenvolverse en la misma, para hacer "negocios" en ese espacio. Se puede hablar de los límites de esos negocios, que para pasar a mayores niveles de competitividad y de calidad la educación mínima ya no es suficiente, que ella fue "buena" para una etapa primera etapa de inserción, en muchos casos exitosa, del migrante en el mundo criollo, pero que ahora se necesita de mayor profundización en la educación para alcanzar niveles mayores de rentabilidad. Que ahí, justamente, está el reto educativo, pero ellas no pasan de ser invocaciones deseables en un mundo práctico, simbólico y globalmente organizado por el capital transnacional. Y al final, como todo mundo práctico de mercado encuadrado por el valor de cambio, el gran calibrador de la condición humana es la adquisición de bienes y esos bienes no se pueden conseguir, si no se pasa por la posesión dineraria.

Probablemente eso permita explicar por qué ahora se descarta y se deja de lado el mito de la educación como vehículo de inserción en el mundo criollo. Cómo del mito de la educación pasamos al mito pragmatista del cholobiz post migrante. Probablemente, también, esa tendencia pulsional del hacer negocio en el mercado y sus consecuencias sociales, no las podíamos ver en toda su crudeza porque ese proceso se dio en el mismo momento histórico en que el populismo intensificaba su presencia en la sociedad. El populismo distorsionaba y ocultaba la magnitud del mercado estableciendo una política vertical de redistribución vía estado, velaba y opacaba mediante el establecimiento de precios regulados, controlados, subsidiados, las tendencias desnudas que el mercado impulsa en la sociedad vía instrumentalidad generalizada. Por eso la educación podía involucrarse de fines no pragmáticos ni utilitarios, y se podía apelar a ella como formadora de la personalidad integra,



auténtica y humana. Pero cuando el populismo pierde su hegemonía y presencia en la sociedad, y en los estados nacionales configurados como su espacio más ad hoc de actuación, y el mercado aparece en su real dimensión (ahora globalizado), esas interpelaciones a la educación como formación integral, se desvanecen empujados por los propios actores sociales que en ella vieron siempre a la educación como vehículo instrumental de inserción en el mercado criollo.

Por eso el momento de la educación como actividad intelectual que reemplazó al mito del Inkari, también ahora esté llegando a su fin, y estemos asistiendo a la búsqueda de una educación especializada práctica, calculadoramente útil, descarnadamente insolidaria. Queda por ver si ella se inclina por el horizonte que Dewey señaló, una educación útil pero también

democrática, o si, alejándonos de ese horizonte, nos inclinemos por una educación tan utilitaria como para que con nuestros “educados cálculos” envolvamos a los otros como cosas que nos permitan realizar nuestros sueños dinerarios a costa de los “otros sociales”. Al final otro mito, otro engaño, otro camino socialmente desarraigado. Pero, situados ahora en este contexto y bajo sus influencias: ¿Dónde encontrar la salida para no caer en una educación que, como decía Marcuse hace un buen tiempo atrás, no nos convierta en hombres unidimensionales cercenados de nuestras propias capacidades creativas e innovadoras más allá de lo puramente competitivo y calculista? La respuesta no la podemos dar en este ensayo pero sí indicar que aunque parezca paradójico e irónico, ella surgirá autoconstructivamente, de la propia educación.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Al respecto y como visión panorámica pueden verse estadísticas y comentarios en los siguientes textos: *La educación superior en América Latina: acceso permanencia y equidad*; *Tendencia a la relación entre educación y desempleo en América Latina*. “El analfabetismo funcional en la población adulta de América Latina.”; *Tendencias del analfabetismo en AL*. en: <http://www.siteal.iipe-oei.org/vistazo/index.asp>
- <sup>2</sup> En la reciente literatura de ciencias sociales a nivel mundial existen variados y excelentes textos que dan cuenta de estos cambios de envergadura producidos por la relación entre informática, globalización y educación social. Entre otros pueden leerse de Scott Lash *Crítica de la información*, Ediciones Amorrortu, Bs. As. 2005. Paula Sibina *El hombre post orgánico*, Ediciones Fondo de Cultura Económica, Bs. As. 2005. Zygmund Barman *En busca de política*, Ediciones Fondo de Cultura Económica, Bs. As. 2001.

- <sup>3</sup> Véase de López Soria, José. *Del desencuentro de los discurso a la liberación de las diferencias* en *En torno al sentido de la educación superior universitaria*, Ediciones Oficina de Coordinación Universitaria-Ministerio de Educación, Lima, 2005
- <sup>4</sup> Véase el Prologo de Jonathan Turner y Anthony Giddens para el libro *La teoría social hoy*, Ediciones Alianza Editorial, México, 1990.
- <sup>5</sup> Arguedas, José María. *Formación de una Cultura Nacional Indoamericana*, ediciones Siglo XXI, México, 1977. También del mismo autor “*Indios, mestizos y señores*”, Ediciones Horizonte, Lima, 1987.
- <sup>6</sup> Morse, Richard. *El espejo de próspero*, Ediciones Siglo XXI, México, 1977.
- <sup>7</sup> Canepa Koch, Gisela. *Identidades representadas: Performance, experiencias y memoria en los andes*, Ediciones PUCP, Lima, 2001. Véase en especial en trabajo Nan Volinsky.
- <sup>8</sup> Durand, Gilbert. *O Imaginario. Ensaio*

- acerca das ciencias e da filosofia da imagen*, Ediciones DIFEL, Brasil, 2004
- <sup>9</sup> Bauza Hugo, Francisco. *Qué es un mito: una aproximación a la mitología*, Ediciones Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2005
- <sup>10</sup> Flores Galindo, Alberto. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los andes*, Ediciones Horizonte, Lima, 1988.
- <sup>11</sup> El concepto de "Línea de Fuga" es tomada de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Véase sus clásicos libros *Mil Mesetas* y *Anti-edipo*. Según su terminología las "líneas de fuga" son las salidas, las adyacencias, los callejones que encuentra el deseo para, escapar de la máquina de poder.
- <sup>12</sup> Degregori, Carlos Iván. "Del mito del Inkarrí al mito del Progreso", en revista Socialismo y Participación, No. 36, Ediciones CEDEP, Lima, 1986.
- <sup>13</sup> Dewey, John. *Democracia y Educación*, Ediciones Losada, Buenos Aires, 1967.
- <sup>14</sup> Datos recientes de la educación peruana pueden ver se en "Indicadores de la Educación Perú 2004", Ediciones Unidad de Estadística Educativa-Ministerio de educación, Lima, 2005.
- <sup>15</sup> En los últimos años dada la importancia que adquiere esta temática se han editado varios trabajos de corte antropológico y sociológico que buscan dar cuenta de ella. Un libro que muestra con pertinencia está búsqueda es: "Interculturalidad y Política", Editora Norma Fuller, Ediciones Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, Lima, 2002.
- <sup>16</sup> Existen numerosos trabajos en la antropología nacional que dan cuenta de ellos. Entre los más conocidos están los de Jurgen Golte y Norma Adams "Economía, ecología, redes. *Campo y ciudad en los análisis antropológicos*" en el libro *No hay país más diverso*, Ediciones sociales, Lima, 2000. También de Golte, "Los caballos de Troya de los conquistadores: estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima", ediciones I.E.P. Lima, 1987. Así mismo el ahora clásico de Hernando de Soto "El otro sendero", varias ediciones.
- <sup>17</sup> Eso explica por qué algunos estudios que hacían incidencia, partiendo que del mito del Inkarrí se había pasado al del progreso mediante el vehículo de la educación y que por lo tanto había que intensificar el proyecto educativa dado la propia inversión que había hecho el sector popular en ella, ahora parecen quedarse sin piso. En el fondo de esa propuesta está la incomprensión pragmática que hace el sector popular de la educación y, por eso, no explican los elementos nuevos de deserción y no retención que se produce en el sistema educativo. Esto no quiere decir que no deba incidirse en el proyecto educativo, pero sí que debe de contextualizarse la misma de acuerdo a las tendencias sociales que la están influenciando. Al respecto puede verse, como prototipo de esa posición, de Juan Ansión "Del mito de la educación al proyecto educativo" en *El Perú frente al siglo XXI*, G. Portocarrero y M. Valcárcel editores, Ediciones PUCP, Lima, 1995.
- <sup>18</sup> Véase de Barman, Zygmund *La sociedad líquida*, Ediciones FCE, Bs. As, 2004. Debe deducirse que aunque la globalización retóricamente habla de la necesidad de la educación por la competitividad internacional, prácticamente trae su deasatención suplantado por necesidades "prácticas" de mercado.





UNMSM-CEDOC

Alfonso Ibáñez/  
LA UTOPIA DEL "SOCIALISMO INDOAMERICANO"  
de Mariátegui

*"El instrumento de la realidad es y será la razón materialista concreta, que hace justicia a la totalidad de lo real; y por tanto, incluso a sus componentes complicados y fantasiosos".*  
Ernst Bloch

**Método y subjetividad**

Hay en José Carlos Mariátegui una singular relación entre método y subjetividad, que es la que le da un peculiar connotación a su "utopía realista". Ya que si él considera que el marxismo es fundamentalmente un método de interpretación histórica de la realidad actual, concretamente de la sociedad capitalista, vincula muy estrechamente el estudio analítico con la emoción y el pathos revolucionario. La metodología dialéctica, que se adentra en la trama de los hechos y acontecimientos históricos, es un instrumento de análisis que trata de captar el conjunto dinámico de la realidad en toda su diversidad. Por eso toma muy en cuenta los aspectos subjetivos, las pasiones y proyectos que entran en juego, así como la imaginación creadora en la historia. Contra la tesis de la objetividad de los historiadores, Mariátegui pone en evidencia el lirismo de las reconstrucciones históricas más logradas, escribiendo que "la historia, en gran proporción es puro subjetivismo y, en algunos casos, es casi pura poesía"<sup>1</sup>. Probablemente por ello hace también un enorme elogio de La evolución creadora de Bergson, subrayando que la publicación de este libro constituye un suceso más importante que la fundación del reino servio-croata-esloveno. Formulación que hoy debería resultar menos chocante en la boca de un marxista ante la sangrienta desintegración de Yugoslavia.

Al entender de Mariátegui, más que un

sistema doctrinal acabado, el marxismo es una herramienta metodológica en tanto que guía teórico-práctica para el análisis y transformación de la realidad. Y si bien conviene prestar mucha atención al sustrato económico de las sociedades, esto no supone necesariamente un reduccionismo economicista. Pues como dice él, en una atrevida comparación, el concepto de economía en Marx es tan amplio y profundo como el de libido en Freud, indicando que el análisis marxista puede ser visto como una especie de psicoanálisis generalizado de la sociedad. Por otro lado, se trata de un método que más que "aplicarse" pasivamente, se ejerce y recrea sin cesar al contacto vivo de una formación histórico-social específica, sin someterse a esquemas preestablecidos. De ahí su discurso abierto, siempre en constante elaboración, y que se apoya de preferencia en el género del ensayo, a través del cual realiza una serie de aproximaciones a la compleja realidad que estudia sin ninguna pretensión de agotarla. Finalmente, el análisis crítico no es completamente desinteresado, sino que está puesto al servicio del proyecto histórico alternativo, dilucidando permanentemente la lucha social y política de los diversos sujetos populares. Justamente porque para Mariátegui el marxismo es método y "evangelio" de un movimiento de masas, es decir, un anuncio liberador capaz de movilizar las energías populares hacia la utopía socialista.

Ahora bien, Mariátegui aludió en alguna



ocasión a que él trabajaba con método e intuición. Sus Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana son una muestra de ello pues, según lo aclara él mismo, podrían resultar insuficientemente rígidos para los ortodoxos del marxismo. Ocurre que discrepando de las versiones deterministas vulgares, de un chato racionalismo, el marxismo de Mariátegui reconoce una peculiar importancia al aporte soreliano y a las grandes adquisiciones del Novecientos en filosofía, psicología, etc. Intentando sortear la crisis racionalista de su tiempo, que desembocaba en un escepticismo nihilista, se da en él un pasaje fluido del “mito” al “logos” y viceversa, sin compartimentos estancos ni fronteras precisas, perspectiva en la que llega a sostener que “los filósofos nos aportan una verdad análoga a la de los poetas”. En Mariátegui entonces no existe una separación drástica entre intuición y razón, entre pensamiento e imaginación, entre ficción y realidad o entre análisis y utopía. A diferencia de la manera eurocéntrica de la modernidad, con sus antagonismos irreconciliables y su propensión intelectualista en el conocimiento, estamos aquí ante la búsqueda de una nueva racionalidad. Como lo advierte Aníbal Quijano en la presentación de su antología de Mariátegui, quien ha modificado sus apreciaciones precedentes –que critico más adelante-, “se trata de una racionalidad distinta, que ya entonces algunos proponían reconocer como ‘indoamericana’, pero cuyos sonidos serán escuchados masivamente sólo muchas décadas más tarde, en el lenguaje de los zorros aguedianos”<sup>2</sup>.

Esta cuestión es sumamente significativa porque los latinoamericanos no dejamos de experimentar hasta ahora el desgarramiento entre lo racional-europeo y lo americano-intuitivo, lo cual solicita una síntesis que construya una racionalidad renovada y alternativa. El filósofo nicaragüense Alejandro Serrano afirma al respecto, en un tono un tanto dramático, que “los latinoamericanos heredamos dos vacíos: el del

racionalismo del siglo XVIII europeo, y el vacío de nuestra intuición indígena ancestral interrumpida por la dominación cultural de la conquista y la colonia. La revolución debe ser también, en cierto sentido, una forma de recuperación de la razón ausente y la intuición abortada”<sup>3</sup>. A los quinientos años del encuentro y desencuentro con Occidente, podemos constatar que Mariátegui no andaba tan mal encaminado. Su estilo de pensamiento y de acción expresa la necesidad de hallar, creativamente, una forma propia de conocer, sentir y transformar nuestra realidad. Por tanto, una revolución integral y radical debería posibilitarnos el despliegue de ese patrimonio intuitivo de raíz indígena, con su mentalidad mítica y simbólica, integrando la razón a la base de su proceso cognoscitivo. Tal vez así consigamos la humanización de la razón y, simultáneamente, la racionalización de la humanidad. A mi modo de ver, a todo ello apunta la utopía del “socialismo indoamericano” de Mariátegui.

### *Un devenir inconcluso*

La realidad está inacabada. Es la libre subjetividad la que puede aspirar a la actualización del “excedente de realidad” que todavía no ha sido plasmado. Los límites de lo real no están definidos para siempre, ni el proceso constitutivo del mundo está terminado. La conciencia anticipadora del ser humano, con sus “sueños diurnos” y en su praxis histórica, puede rastrear los procesos latentes que se hallan en gestación. Es más, porque está abierta al porvenir puede negarse a la aceptación pasiva de la realidad “tal cual es” o se presenta. De esa actitud contestataria brotan los proyectos fecundos de un mundo otro, más en consonancia con un ordenamiento justo y armonioso de la existencia. Pues como dice Fernando Ainsa, “un mundo que estuviese cerrado, acabado, definitivo y en el que no se dieran condiciones abiertas o donde no surgieran condiciones nuevas para que brotara algo nuevo, sería ‘peor que la locura’”<sup>4</sup>. José Carlos

Mariátegui, “agonista del socialismo” por excelencia en cuanto lucha por una vida plena para todos, pertenece a la estirpe de los hombres imaginativos que no se contentan con el “curso normal de las cosas”, porque sabe muy bien que las cosas no permanecerán como están hoy día.

Captando en toda su profundidad los alcances de la “crisis mundial” de la primera posguerra europea, que hacía estallar en mil pedazos la belle époque del capitalismo, decide insertarse en el movimiento sociopolítico y cultural que busca forjar una nueva civilización. La racionalidad del mundo burgués, en el paroxismo de sus contradicciones, se muestra en toda su barbarie irracional. Pero en medio de los estertores de muerte, hay una racionalidad que puja por salir a la luz del día, contenida en la fuerza de rebelión contra el orden vigente. Esta racionalidad se nutre de la esperanza invencible de que es posible construir un mundo desalienado que permita, a su vez, la realización integral de los hombres. De ahí que en oposición a la mentalidad prebélica, que se regía por el principio cartesiano de “pienso, luego existo”, aspirando tan sólo a una vida rutinaria y confortable, Mariátegui sostenía que en el período posbélico había que asumir más bien la divisa que Luis Bello formulara como “combato, luego existo”, adhiriéndose a la intuición del mundo de los que quieren “vivir peligrosamente”, con ánimo romántico y humor quijotesco<sup>5</sup>.

Ahora bien, haciendo alusión a los motivos “irracionalistas” del marxismo del Amauta, Antonio Melis indica que esta dimensión de su pensamiento tiene todo el sabor de un rechazo de la idea tradicional de racionalidad. Al respecto escribe que “el límite profundo de la razón tradicional, expresada dentro del movimiento obrero por la ideología socialdemócrata, le parece ser su carácter simplemente de registro de lo existente. Mariátegui en cambio aboga por una razón creadora que esté a la altura de su deber fundamental de modificar la realidad.

Ésta es la base teórica, aunque no expresada de forma sistemática y a veces solamente bosquejada, que sustenta la interpretación creadora del marxismo de Mariátegui<sup>6</sup>. En efecto, su reflexión siempre en ebullición, y sin pretender ninguna sistematización académica, supo penetrar en la “unidimensionalidad” de una razón instrumental marcada por el principio del rendimiento y de la máxima acumulación de riquezas. Pues la lógica del capital, con su sed insaciable de beneficios, generaba la guerra imperialista por la conquista de los mercados y el reparto del mundo.

En el frenesí inhumano de estas acciones y fuerzas destructoras, Mariátegui comprendió que la razón de la protesta de las masas proletarias del mundo entero tenía que consolidarse sobre nuevas bases, más allá del racionalismo occidental. Por otro lado, el “socialismo científico”, conducido por las organizaciones reformistas de la II Internacional, se había dejado domesticar por las “ilusiones del progreso” de la moderna civilización industrial y por la complejidad de una realidad cada vez más resistente a cualquier cambio radical. Como una variante de “darwinismo social”, el marxismo se había convertido en una ideología encubridora de una política oportunista, fácilmente rescatable por el sistema dominante. Puesto que en esta situación de “crisis de identidad”, la negatividad histórica de la dialéctica revolucionaria se diluía en una mera adaptación a la evolución unilineal y mecánica de los procesos socioeconómicos.

Ante esta interpretación positivista y naturalista del marxismo, Mariátegui reacciona vigorosamente, integrando la generación de revolucionarios que dan vida a lo que se ha denominado el marxismo del “factor subjetivo”. Ya Marx en sus Tesis sobre Feuerbach había observado que la falla fundamental del materialismo precedente consiste en que sólo capta la cosa, la realidad, bajo la forma de objeto para la contemplación, mientras que para él hay que concebirla “como actividad humana sensorial,



como práctica”, de un modo subjetivo. Así es como “lo real” no se reduce a lo simplemente acontecido, no se limita a la totalidad ya dada, sino que comprende también a lo “aún-no-realizado”, pero que se ofrece como posibilidad a la voluntad y a la praxis histórica de los hombres<sup>7</sup>. Criticando el reformismo de la socialdemocracia, Rosa Luxemburgo advierte que las masas no pueden ser únicamente el objeto de la evolución social, sino que ellas son ante todo el sujeto protagónico de la transformación consciente. Y la Revolución de Octubre, que constituye un verdadero “salto cualitativo”, cede el paso por un momento a la reaparición del principio marxiano de la autoemancipación del proletariado. Por eso Lukács, en su Lenin de 1924, indica que el genio del dirigente ruso resulta de su manera de plantear el elemento consciente y activo del movimiento obrero en el proceso revolucionario.

Al referirse a “La revolución contra El Capital” de Marx, Gramsci subraya también que dicho acontecimiento, que significa la primera gran victoria proletaria, se había llevado a cabo sin esperar la lenta maduración de las condiciones materiales y sin someterse completamente a las supuestas “rígidas leyes” del devenir histórico universal, en una de las sociedades más atrasadas de Europa. En esa misma óptica de contradicción por los hechos de las versiones científicas, Mariátegui se encarga de mostrar que el marxismo, allí donde ha sido auténticamente revolucionario, nunca ha respondido a un vulgar determinismo económico. Por eso anota enfáticamente que “Lenin nos prueba, en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx”<sup>8</sup>. Lo que sucede en su opinión es que el carácter voluntarista del socialismo, aunque no menos evidente, es menos entendido por la crítica que su fondo determinista.

Animado por un temperamento que le hace declarar “a medias soy sensual y a

medias soy místico”, Mariátegui sostiene que cada palabra y cada acto del marxismo conllevan un acento de fe y de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo indagar en un mediocre y pasivo sentimiento fatalista. Su “agonía”, según Flores Galindo, “se confunde finalmente con esa esperanza que define en la política y en la vida cotidiana el derrotero de Mariátegui: la confianza en el futuro que no reposa en las leyes de la dialéctica, ni en los condicionamientos de la economía, sino en las voluntades colectivas. En otras palabras, se trata del voluntarismo y espontaneísmo que emergen en diversos pasajes de su pensamiento”<sup>9</sup>. Así es como alude con satisfacción a la frase que se atribuye a Lenin, quien ante la objeción de que sus esfuerzos iban contra la realidad, replicara: “¡Tanto peor para la realidad!”. En contraposición al chato racionalismo cientista, la recreación del marxismo revolucionario implica para Mariátegui la elaboración de una racionalidad más amplia y compleja, capaz de integrar una gama más variada de motivaciones humanas que intervienen en la praxis de transformación social.

### ***La imaginación creadora***

Su análisis de la “escena contemporánea” está muy marcado por esta preocupación. Por eso la crisis estructural del sistema capitalista supone, a su entender, una doble fractura para Occidente: en lo económico y en lo político, ciertamente, pero sobre todo en su mentalidad y en su espíritu. Atento lector de La decadencia de Occidente de Spengler, e inspirándose en la teoría soreliana del mito social, Mariátegui observa que los antiguos ideales, valores e instituciones de la civilización burguesa se hallan en una franca descomposición. Pues tanto la racionalidad científica como la democracia parlamentaria, al igual que las religiones trascendentales, reciben el impacto de un hondo cuestionamiento. Como un producto de la ruina material, la quiebra de la razón tradicional con sus ilusiones del progreso, que se

había sustentado en una confianza ilimitada en el desarrollo tecnológico e industrial, se manifiesta en el decadentismo autodestructor que cunde por todas partes. En este contexto de desencanto y agotamiento, la reacción fascista sólo constituye su expresión más desesperada y mortífera.

Por este motivo expone que “toda la investigación contemporánea sobre la crisis mundial desemboca en una unánime conclusión: la civilización burguesa sufre la falta de un mito, de una fe, de una esperanza”. Mientras la experiencia racionalista ha conducido al paradójico resultado de desacreditar a la razón, sumiendo a la humanidad en un escepticismo nihilista, Mariátegui postula que únicamente el hombre dinamizado por el mito puede hacer avanzar la historia, “reencantando” el mundo. Así es como refiere que “el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás son el coro anónimo del drama”. De ahí que toda su obra, y toda su vida también, signifiquen una “invitación a la vida heroica” y creadora, según el título proyectado para un libro que no tuvo el tiempo de escribir.

Ahora bien, el mito social, verdadero motor de la historia, no es una invención arbitraria, sino que surge de la misma historia y en términos colectivos. Por ello Mariátegui, en la búsqueda del nuevo mito impulsor de la aventura humana, no vacila en remitirse al antagonismo de las clases fundamentales de la sociedad capitalista en crisis. De esta incursión deduce que “lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista ha envejecido

demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma”<sup>10</sup>. En vez de sucumbir a la “angustia existencial” generalizada que suscitaba el ocaso del mundo burgués, Mariátegui propone responder al “alma matinal”, a la convocatoria del proyecto revolucionario del proletariado, de donde deberá nacer la nueva civilización de los “productores asociados”, según el decir de Marx.

En esta perspectiva, en la cual los elementos míticos y simbólicos tienen un papel que desempeñar, el movimiento socialista está animado no sólo por la crítica científica, en tanto que análisis objetivo de las contradicciones que genera la producción mercantil capitalista, sino que también incluye una fuerza subjetiva de afirmación histórica y de entusiasmo prospectivo. Pues como él mismo lo puntualiza, en relación con la movilización de las capas populares y la dialéctica que se establece entre éstas y los intelectuales, “el ejército innumerable de los humildes, de los pobres, de los miserables, se ha puesto resueltamente en marcha hacia la Utopía que la Inteligencia, en sus horas generosas, fecundas y videntes, ha concebido”<sup>11</sup>. Precisamente porque esa utopía no hace otra cosa que recoger e interpretar el sueño oscuro de las multitudes, potenciándolo.

Es innegable que en la tematización que Mariátegui realiza del mito social se encuentran resonancias vitalistas, pragmatistas, relativistas y hasta psicoanalíticas, que corresponden a su apertura al universo filosófico de la época. Pero eso no debe impedir el reconocimiento de que cuando efectúa la asimilación de la problemática, en función de la praxis revolucionaria, él sabe guardar muy bien sus distancias con respecto a sus fuentes de inspiración<sup>12</sup>. Esto es de particular importancia en el caso de Georges Sorel, del cual siempre recibió una sugestiva influencia, ya que el teórico del sindicalismo revolucionario hace una oposición



muy drástica entre el mito y la utopía, con el fin de resaltar el carácter irracional y combativo del mito frente a la elaboración de modelos intelectuales que significaría la utopía. Por ello sostiene que los mitos revolucionarios no son “descripción de cosas, sino expresión de voluntades”, convicciones que poseen un fundamento religioso y dinamizan la acción “inmediata” en el presente<sup>13</sup>.

Como ya lo he tratado de demostrar en un estudio más minucioso, Mariátegui, aunque se preocupa menos de su ubicación teórica, sitúa mucho mejor al mito dentro de la práctica social<sup>14</sup>. Así, mientras Sorel pone el acento más fuerte en la necesidad de destruir el orden existente, Mariátegui valoriza al mito como una energía movilizadora del proletariado en la constitución del nuevo orden. Por otra parte, no se halla en Mariátegui el “irracionalismo” extremo de Sorel, que quiere convertir al mito en algo irrefutable, ya que él está pensando más bien en “un mito revolucionario con profunda raigambre económica”. Esto provoca, a su vez, que el contraste entre mito y utopía sea muchísimo más matizado en el Amauta, para quien con frecuencia ambos son equivalentes. Finalmente, con un sentido político más cabal, él sustituye el mito soreliano y anarquista de la “huelga general” por el de la “revolución social”.

Así es como al sentar las bases de la utopía del “socialismo indo-americano”, intentando articular el marxismo con la cuestión nacional y el socialismo con el mundo andino, Mariátegui tiene muy presente no sólo la penetración del capital imperialista y la industrialización del país, sino también las tradiciones comunitarias del campesinado indígena, donde percibe los embriones del futuro socialismo peruano. Esto es lo que le lleva a decir que “la fe en el resurgimiento indígena no proviene de una ‘occidentalización’ material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución

socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc...”<sup>15</sup>. Aquí se manifiesta el “romanticismo revolucionario” que supone el recurso a estructuras y valores precapitalistas para la elaboración del nuevo proyecto histórico. Pues como lo ha subrayado Michael Löwy, su referencia nostálgica al “comunismo incaico” del pasado es la que le posibilita un planteamiento original de la alternativa socialista en el Perú. José Antonio Matesanz refiere por ello que lo que “da actualidad al pensamiento de Mariátegui es precisamente su intento de fundir lo más nuevo con lo más viejo. ¿Por qué no intentar hacer hoy lo que él hizo en su momento?”<sup>16</sup>.

Vale la pena recalcar la importancia que otorga también Mariátegui a la mentalidad mítica y simbólica de la población campesina indígena, en la cual supo descubrir sus virtualidades socialistas, precisamente porque él está convencido, en divergencia con el materialismo mecanicista de los divulgadores del marxismo, del papel insustituible de la conciencia de clase y de la “misión histórica” de los sujetos revolucionarios. Por eso se ocupa de fomentar una “moral de productores” y la emoción religiosa y mística del combate socialista. A los defensores de la “ortodoxia” no está demás recordarles que ya en un libro de 1907, Lunacharsky, ulterior comisario del pueblo para la educación en Rusia, afirma que “la filosofía de Marx es una religión que ha tomado conciencia de sí”<sup>17</sup>. Pero hoy sabemos bien que estos esfuerzos por vincular marxismo y religión no fueron tan excepcionales como podría creerse<sup>18</sup>. Y si Gramsci considera que en la lucha por la hegemonía hay que realizar una “reforma intelectual y moral de masas”, Mariátegui insiste en la pertinencia de propiciar una ética solidaria de clase abierta a la universalidad histórica, operando a su vez una “secularización dialéctica” de la religión, cuyos motivos no son

ya más divinos, sino humanos, sociales y políticos. Citando a Unamuno, “el maestro de Salamanca”, exclama: “Siento a la vez la política elevada a la altura de la religión y la religión elevada a la altura de la política”<sup>19</sup>. Una política que es praxis entera del hombre, un marxismo que se manifiesta como la nueva religión de nuestro tiempo.

Para Mariátegui, pese a todos los condicionamientos materiales y estructurales, el hombre es siempre el sujeto de la praxis histórica. En esta óptica presta una atención especial a la dimensión anticipadora de la conciencia humana, revalorizando el papel histórico de la imaginación creadora, ya que el místico es aquel que no se contenta con la posesión dogmática de la verdad, sino que se lanza a la aventura de una vida rica e inagotable, a lo desconocido, con una sed insaciable de infinito. No por casualidad alude a Oscar Wilde y a Luis Araquistain, con la intención de señalar que “sin imaginación no hay progreso de ninguna especie” y que “progresar es realizar utopías”. Esto se explica muy bien en un momento en el cual la vieja civilización burguesa presenta signos inequívocos de decadencia, y en el cual las organizaciones tradicionales de la clase obrera parecían haber agotado todos sus recursos. Estoy seguro, por tanto, de que Mariátegui hubiera sabido vibrar al unísono con el grito subversivo de los estudiantes franceses del 68: “¡La imaginación al poder!”. Ya que como expone Fernando Ainsa, “sólo gracias a la presión de lo imaginario pueden proyectarse y desencadenarse las revoluciones”<sup>20</sup>.

Al respecto hay que decir que él estimaba que la diferencia radical entre los revolucionarios y los conservadores residía, justamente, en sus facultades imaginativas. Pues mientras los segundos, los conservadores y reaccionarios, no son capaces de concebir una realidad distinta de la ya conocida, los renovadores se hallan incansablemente con la mirada puesta hacia delante, animados por sus sueños futuristas. A lo cual añade, evocando la gesta emancipadora

de Bolívar y para que no queden dudas, que “la historia les da siempre la razón a los hombres imaginativos”<sup>21</sup>. Y al referirse a la “ilusión de la lucha final”, anota que se trata de un fenómeno colectivo muy antiguo y muy actual que, al reaparecer cada cierto tiempo con distinto nombre, sirve para renovar a los hombres y orientar la marcha histórica hacia el “mesiánico milenio” que nunca vendrá porque “el hombre llega para partir de nuevo”. Sin embargo, es el motor del progreso y “la estrella de todos los renacimientos”<sup>22</sup>.

Ante el realismo conformista, la dialéctica de la praxis, que actúa en la historia por negaciones y afirmaciones fecundas, se expresa en otro lenguaje: “¡Seamos realistas... exijamos lo imposible!”<sup>23</sup>. En respuesta al calificativo de “pesimistas”, que con relativa frecuencia se esgrime para acorralar a los contestatarios, Mariátegui retoma con especial lucidez la consigna de Vasconcelos: “Pesimismo de la realidad, optimismo del ideal”, llegando incluso a trastocar su fórmula por esta otra que le parece más exacta: “Pesimismo de la realidad, optimismo de la acción”<sup>24</sup>. Es que el espíritu revolucionario se caracteriza, más que por un pesimismo derrotista, por un optimismo crítico y militante que permite compenetrarse con la realidad presente a fin de transformarla. Es la “fe apasionada, riesgosa, heroica, de los que combaten peligrosamente por la victoria de un orden nuevo”<sup>25</sup>.

### ***El marxismo del futuro***

Ahora bien, aunque el Amauta es un firme defensor del máximo despliegue de la imaginación utópica, que a su forma de ver muchas veces se queda corta con respecto al ritmo de los acontecimientos, no deja de reparar en los eventuales extravíos en que pueden incurrir la imaginación y la fantasía. Por ello aclara que “sólo son válidas aquellas utopías que se podrían llamar realistas. Aquellas utopías que nacen de la entraña misma de la realidad”<sup>26</sup> y que se someten a la contingencia de la finitud. Eso es precisa-



mente para él, en la hora de la confrontación cada vez más abierta entre el capital y el trabajo, el mito de la revolución social: una utopía realista. En contraposición a la tradición marxista que, basándose en Engels, establece una especie de sustitución del “socialismo utópico” por el “socialismo científico”, él estaría más de acuerdo con los autores contemporáneos que, como Bloch, Marcuse o Heller, entienden al marxismo como una nueva concreción, con características propias, del pensamiento utópico. De ahí también su encendida polémica con Unamuno, espíritu agónico como el suyo, quien no quería reconocer en Marx más que al “profesor” y no al “profeta”<sup>27</sup>.

Aníbal Quijano, en su libro de introducción a Mariátegui, asevera que el marxismo del Amauta se encuentra atravesado por una tensión insólita, ya que él “ensambló en su formación intelectual una concepción del marxismo como ‘método de interpretación histórica y de acción’ y una filosofía de la historia de explícito contenido metafísico y religioso”<sup>28</sup>. Pues no deja de causar extrañeza el hecho de que, por ejemplo, en su artículo sobre “La filosofía moderna y el marxismo”, sostenga que “vana es toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas”<sup>29</sup>. Sucede que, lejos de reducirse al análisis riguroso de una formación social, que por otro lado había que emprender lo más integralmente posible, el marxismo implica para Mariátegui una “buena nueva” o un mensaje de emancipación, un proyecto histórico revolucionario en el seno del movimiento obrero y campesino.

Su método de interpretación histórica, como una herramienta teórica y práctica, y sin economicismos baratos, apunta hacia la acción colectiva. Por eso, aun recurriendo a fuentes netamente no marxistas, y hasta de índole idealista, que por otra parte eran utilizadas por las posiciones ideológicas burguesas, Mariátegui ensaya una revitalización de la praxis revolucionaria. Si hubiera que

etiquetar el marxismo mariateguiano, podría decirse que su cosmovisión envuelve un “materialismo idealista”, con todos los elementos de contradicción que implica esta fórmula, ya que, como él mismo lo expresa, “el materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, sólo por una convicción del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del idealista”<sup>30</sup>. En consecuencia, y de un modo un tanto paradójico, de la simbiosis de ambos elementos en su esfuerzo por hacer coincidir el materialismo histórico con un idealismo revolucionario, resulta el peculiar marxismo creador de este “agonista” del socialismo<sup>31</sup>.

Tomando distancia de aquellos que hablan del “marxismo abierto” de Mariátegui, que sería la alternativa a un “marxismo dogmático”, Quijano considera que “es más correcto señalar que no todo en el pensamiento mariateguiano era marxista y que en su polémica contra el revisionismo y el positivismo son las cuestiones ético-filosóficas las que tienen primacía sobre las epistemológicas y metodológicas, acerca de las cuales su formación era insuficiente”<sup>32</sup>. Puede ser que esta proposición, tan cerebralmente lanzada desde nuestro hoy histórico, contenga algo de verdad. Pero eso no debe hacernos pasar por alto que Mariátegui, al pensar que el materialismo histórico supera tanto al idealismo abstracto como al materialismo metafísico, de corte naturalista, se crea un cierto “vacío teórico”. Él intentará llenar esta laguna con un acertado retorno a la dialéctica marxista, que abarca el restablecimiento de la estrecha relación entre la teoría y la práctica, así como la reconstrucción de un humanismo revolucionario<sup>33</sup>.

No obstante, es dentro de su lucha en un doble frente contra el nihilismo escéptico y contra la interpretación científicista y racionalista del marxismo, que las cuestiones epistemológicas le inducen a buscar, justamente, un ensanchamiento de los alcances de una razón empírico-analítica excesivamente objetivista. De ahí que

Mariátegui rehabilite la función crítica y cognoscitiva de la imaginación creadora en cuanto órgano metodológico de lo nuevo, pues “la experiencia ha demostrado que con el vuelo de la fantasía es como mejor se puede abarcar todas las profundidades de la realidad”<sup>34</sup>. Y de allí que en sus análisis históricos tenga muy presentes, junto con las determinaciones infraestructurales, las diferentes formas de la conciencia social, como el “factor religioso”. Es que las ideologías no son meros “reflejos” mistificadores de las relaciones sociales, sino ante todo fuerzas inventoras de historia. Del mismo modo, la producción estética y literaria representa para él un medio de conocimiento de la realidad tan importante como los estudios socio-económicos y políticos<sup>35</sup>.

En mi opinión, Mariátegui esboza, en un adelanto clarividente, una de las principales tareas que posteriormente se impondrá Ernst Bloch, y que realizará en su “ontología de lo que todavía-no-es”, aunque quizás de una forma demasiado sistemática para el gusto del Amauta<sup>36</sup>. En efecto, cada uno en su estilo singular, aspira a que en la teoría marxista, que es vista como la ciencia del futuro, se alíe la “corriente fría del análisis”, encargada de penetrar en las contradicciones objetivas y en las posibilidades reales de cambio, con la “corriente cálida de la utopía”, que es siempre una fuerza subjetiva de ruptura del orden y la anticipación imaginaria del “reino de la libertad” tan deseado. De tal modo que se configure una racionalidad más integral, capaz de incorporar la dimensión afectiva y pasional de los seres humanos, al mismo tiempo que se vuelve más creadora y movilizadora, resueltamente abierta a lo “extraordinario posible”.

Siguiendo la lógica de este planteamiento, Mariátegui indica que “a la revolución no se llega sólo por una vía fríamente conceptual. La revolución más que una idea, es un sentimiento. Más que un concepto, es una pasión. Para comprenderla se necesita una espontánea actitud espiritual, una especial capacidad psicológica”<sup>37</sup>. A semejanza de su

concepción del socialismo como la gran “utopía realista” de nuestro tiempo, Bloch volcará su esfuerzo filosófico en demostrar que el advenimiento de la ciencia crítica marxista no elimina de un plumazo la utopía, sino que más bien significaba su radicalización y realización a través de la “utopía concreta” que, como afirma Fernando Ainsa, “permite incluir y tener en cuenta factores subjetivos de la historia y la capacidad del hombre para transformarla y alterarla”<sup>38</sup>. De esta manera, el socialismo puede ser tematizado, en cuanto utopía racional, como un proyecto político revolucionario hecho de ciencia y de ideal, de saber y de querer. Es la docta spes blochiana, que impulsa al movimiento social de los explotados y dominados en la consecución de un mundo donde, según palabras del Manifiesto Comunista, “surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos”<sup>39</sup>.

Ahora bien, en el contexto de la “vuelta a Mariátegui” que ha tipificado a la cultura política de la izquierda peruana en los últimos decenios, y por extensión a la latinoamericana, el aspecto mítico y utópico de su pensamiento, y no sólo sus análisis sociales concretos y sus propuestas político-organizativas, puede resultar bastante sugestivo. Antes que nada, porque en esta perspectiva se resuelve la clásica oposición entre ciencia y utopía, que aún provoca sus interferencias. Con ello la imaginación prospectiva puede contribuir, incesantemente, señalando nuevos horizontes y fines a la investigación y acción transformadoras, sin permitir que éstas se contenten jamás con lo ya adquirido. Pues como lo advierte Cioran, quien no fue ningún revolucionario, “sólo actuamos bajo la fascinación de lo imposible”<sup>40</sup>. De lo contrario, la “teoría crítica” de la sociedad podría inmovilizarse y convertirse en un elemento enmascarador del orden establecido, como sucede muchas veces en el universo informatizado con la racionalidad “tecnológica-crítica” dominante del capi-



talismo neoliberal globalizado del “pensamiento único”.

Pero además, la razón utópica mariateguiana pone en primer plano, para la práctica revolucionaria, a los factores subjetivos, y de este modo se diferencia del evolucionismo de la maduración de las condiciones objetivas. De ahí que su método de análisis histórico no sea la simple “aplicación” de un marco categorial preestablecido, sino que se recrea también en el proceso de producción de conocimientos sobre una determinada formación social, teniendo muy en cuenta el protagonismo de los movimientos sociales existentes<sup>41</sup>. De manera similar, en su visión estratégica Gramsci acuerda un lugar central a la lucha por la hegemonía ideológica y política del proletariado, que posibilitará la emergencia de una voluntad colectiva “nacional-popular” de emancipación. Y esto exige la integración depurada de las más variadas manifestaciones culturales del pueblo, en cuanto expresiones de resistencia y esperanza en el proyecto futuro<sup>42</sup>. Por ello, con base en la dialéctica mariateguiana entre tradición y modernidad, entre lo más antiguo y lo más actual, historiadores como Alberto Flores Galindo y Manuel Burga han intentado rastrear y recuperar la “utopía andina” para la elaboración de un socialismo autónomo, sin “calco” ni “copia”, en el universo indamericano<sup>43</sup>.

Finalmente, ante los múltiples obstáculos de la transición socialista a nivel mundial, y particularmente en nuestros países latinoamericanos, Mariátegui nos recuerda con Oscar Wilde que, a pesar de todo, “las utopías de ayer son las realidades de mañana”. Claro que encontrándonos ahora después del derumbe de los “socialismos reales” con su totalitarismo burocrático, y teniendo muy a la vista los cambios vertiginosos de nuestro mundo globalizado de hoy día, habrá que abrirse a la elaboración de nuevas utopías. Así, por ejemplo, Rodrigo Montoya nos refiere que “no ha sido propuesta aún una utopía de la diversidad para que cada pueblo sea como quiera ser, para que la diferencia sea respetada. Si consideramos que la libertad supone derecho a la diferencia, su afirmación será el mejor modo de enriquecer la democracia. Son plenamente compatibles la justicia, la diversidad y la libertad. La vía capitalista niega la diferencia y propone la uniformización-homogeneización”<sup>44</sup>. En efecto, ante la aplastante realidad de un mundo global, hegemonizado por el capital financiero y las empresas transnacionales, que además excluye a la mayor parte de la humanidad, hay que declarar con el Foro Social Mundial que “otro mundo mejor es posible”. Pues como lo explicita Federico Mayor, “lo importante es que persista el espíritu de utopía y que la imaginación triunfe, porque es y seguirá siendo el motor de todo proceso de invención”<sup>45</sup>.

## NOTAS

- <sup>1</sup> J.C. Mariátegui, *Peruanicemos al Perú, Obras completas*. Vol. 11, Amauta, Lima, 1975, p. 63.
- <sup>2</sup> J.C. Mariátegui, *Textos básicos*. FCE, México-Lima, 1991, Prólogo. Cf. también el debate entre Gustavo Gutiérrez, Aníbal Quijano y Sinesio López, "Mariátegui contra la expropiación de la utopía", en *Cuestiones de Estado* núms. 8-9, Lima, 1994.
- <sup>3</sup> A. Serrano, *Entre la nación y el imperio*. Vanguardia, Managua, 1988, p. 105.
- <sup>4</sup> F. Ainsa, *La reconstrucción de la utopía*. Correo de la Unesco, México, 1999, p. 59.
- <sup>5</sup> J.C. Mariátegui, "Dos concepciones de la vida", en *El alma matinal, Obras completas*. Vol. 3, Amauta, Lima, 1959, p. 17.
- <sup>6</sup> A. Melis, "Medio siglo de vida de José Carlos Mariátegui", en *Mariátegui y la literatura*. Amauta, Lima, 1980, p. 133-134.
- <sup>7</sup> Alberto Flores Galindo expresa que "Marx sería una especie de ser con dos cabezas: de un lado estaría la tradición positivista y del otro lo que se denomina 'marxismo crítico'. Gouldner sugiere que a lo largo de la historia del marxismo hay una especie de contrapunto entre ambas corrientes: la estructuralista, que privilegia los rasgos evolucionistas y se autodefine como ciencia y, de otro lado, un marxismo más bien historicista, que se asume como ideología y pasión". "Para situar a Mariátegui", en *Pensamiento político peruano*. Desco, Lima, 1987, p. 202.
- <sup>8</sup> J.C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, *Obras completas*. Vol. 5, Amauta, Lima, 1959, p. 126.
- <sup>9</sup> A. Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Desco, Lima, 1982, p. 14.
- <sup>10</sup> J.C. Mariátegui, "El hombre y el mito", en *El alma matinal*, pp. 23, 24 y 27.
- <sup>11</sup> J.C. Mariátegui, *La escena contemporánea*, *Obras completas*. Vol. 1, Amauta, Lima, 1959, p. 158.
- <sup>12</sup> Osvaldo Fernández señala que "la alteridad fue para Mariátegui también su continua incursión en campos teóricos considerados como ajenos, o que él sentía que eran erradamente apreciados como ajenos, como por ejemplo el psicoanálisis, el pragmatismo, o autores como Bergson, Unamuno, Nietzsche, y por qué no Sorel, que sabía muy bien que estaba en una especie de Index marxista. De todos estos lados trajo conceptos, a los que imprimió nuevos significados, con los que exploró zonas desconocidas de la realidad, aventurando respuestas, tentando soluciones que nunca había escuchado". Mariátegui o la experiencia del otro. Amauta, Lima, 1994, p. 132.
- <sup>13</sup> G. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*. Alianza Editorial, Madrid, 1976, p. 85. Cf. Guillermo Nugent, "Tipos humanos, mito e identidad individual en El alma matinal de José Carlos Mariátegui", en *El conflicto de las sensibilidades*. Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac, Lima, 1991.
- <sup>14</sup> A. Ibáñez, *Mariátegui: revolución y utopía*. Tarea, Lima, 1978, pp. 78-83.
- <sup>15</sup> J.C. Mariátegui, "Prólogo" a *Tempestad en los Andes*, de Luis E. Valcárcel, reproducido en 7 ensayos de la realidad peruana, *Obras completas*. Vol. 2, Amauta, Lima, 1953, p. 35, nota 1. En su estudio sobre el problema de la raza observa que "una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo". *Ideología y política, Obras completas*. Vol. 13, Amauta, Lima, 1969, p. 46.
- <sup>16</sup> J.A. Matesanz, "Actualidad de Mariátegui: reflexiones sobre un modelo indigenista posmoderno", en Liliana Weinberg y Ricardo Melgar (editores), *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*. UNAM, México, 2000, p. 164. Véase M. Löwy, "El marxismo romántico de Mariátegui", en *Márgenes* núm 2, Lima, 1987, pp. 13-22. "La defensa de la comunidad -anota Flores Galindo- robustece



- el rechazo de Mariátegui al capitalismo. En el Perú no tenían que repetirse los errores que en Occidente había generado ese sistema económico porque, gracias a la comunidad, podríamos seguir una evolución histórica diferente. Una vez más, nuestro camino no era el europeo. Es así como Mariátegui se ubica en un terreno radicalmente diferente de análisis y reflexión: a diferencia de los apristas o los comunistas ortodoxos, el problema no era cómo desarrollar el capitalismo (y por lo tanto repetir la historia de Europa en América Latina), sino cómo seguir una vía autónoma". *La agonía de Mariátegui*, p. 50.
- <sup>17</sup> A. Lunacharsky, *Religión y socialismo*. Sígueme, Salamanca, 1976, p. 147. En su conclusión puede leerse: "Reconocer el socialismo científico como luz de luz, viva concentración de esperanza humana, elevadísima poesía, profundísimo entusiasmo, máxima religión, es para mí verdadero realismo...", p. 262.
- <sup>18</sup> M. Löwy, *Redemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale*. PUF, Paris, 1988.
- <sup>19</sup> J.C. Mariátegui, *Signos y obras*, Obras completas. Vol. 7, Amauta, Lima, 1959, p. 120. Y en *El artista y la época* ratifica que "la política, para los que la sentimos elevada a la categoría de una religión, como dice Unamuno, es la trama misma de la historia". *Arte, revolución y decadencia*, en Obras completas. Vol. 6, Amauta, Lima, 1959, p. 20. No es de extrañar, entonces, que esta afinidad entre mística y política haya podido servir de fuente inspiradora a la "teología de la liberación" de Gustavo Gutiérrez.
- <sup>20</sup> F. Ainsa, *La reconstrucción de la Utopía*, op. cit., p. 50. Y agrega: "No hay cambio revolucionario posible sin un cambio paralelo del imaginario social. En esos momentos privilegiados de la historia, el intercambio entre lo real y lo ideal, el ser y el deber ser, se acelera".
- <sup>21</sup> J.C. Mariátegui, *La imaginación y el progreso*, en *El alma matinal*, pp. 44 y 45. Este aserto ha sido profundizado por Cornelius Castoriadis, quien estima que "la historia es imposible e inconcebible fuera de la imaginación productiva o creadora, de lo que hemos llamado la imaginación radical, tal como se manifiesta a la vez e indisolublemente en el hacer histórico y en la constitución, antes de toda racionalidad explícita, de un universo de significaciones". *L'institution imaginaire de la société*. Éd. du Seuil, París, 1975, p. 204.
- <sup>22</sup> J.C. Mariátegui, *La lucha final*, en *El alma matinal*, pp. 23-27.
- <sup>23</sup> Como anota Franz Hinkelammert, "a través de la imaginación —pero también de la conceptualización de lo imposible— se descubre recién el marco de lo posible. Quien no se atreve a concebir lo imposible, jamás puede descubrir lo que es posible. Lo posible resulta del sometimiento de lo imposible al criterio de la factibilidad". *Crítica a la razón utópica*. DEI, San José, 1984, p. 26.
- <sup>24</sup> J.C. Mariátegui, *Indología, por José Vasconcelos*, en *Temas de Nuestra América*, Obras completas. Vol. 12, Amauta, Lima, 1959, p. 82. Obsérvese el parentesco con la propuesta de Gramsci: "Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad".
- <sup>25</sup> J.C. Mariátegui, "¿Existe una inquietud propia de nuestra época?", en *El artista y la época*, p. 30.
- <sup>26</sup> J.C. Mariátegui, *La imaginación y el progreso*, en *El alma matinal*, p. 38.
- <sup>27</sup> Cf. Francis Guibal, "Entre Marx y Unamuno. La praxis como agonía", en *Vigencia de Mariátegui*. Amauta, Lima, 1995. Sobre la dimensión utópica del marxismo puede consultarse a Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía*. Ensayos sobre política, moral y socialismo. FCE-UNAM, México D.F., 1999.
- <sup>28</sup> A. Quijano, *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*. Mosca Azul, Lima, 1981, p. 72.
- <sup>29</sup> J.C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, p. 41. Como lo ha puntualizado Roland Forgues, entre otros, Mariátegui puede ser emparentado con Walter Benjamin porque "en ambos la revolución es pensada como una cuestión de redención, sin que esto desemboque, sin embargo, en un territorio extraño a la propia historia". Mariátegui. *La utopía realizable*. Amauta, Lima, 1995, p. 135.

- <sup>30</sup> Ibid., p. 60. En su "Aniversario y Balance" de la revista *Amauta* precisa: "El materialismo socialista encierra todas las posibilidades de ascensión espiritual, ética y filosófica. Y nunca nos sentiremos más rabiños y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia". *Ideología y política*, p. 250.
- <sup>31</sup> Cf. "Un marxismo singular", en Francis Guibal y Alfonso Ibáñez, Mariátegui hoy. Tarea, Lima, 1987.
- <sup>32</sup> A. Quijano, op. cit., p. 78. Refutándolo, Juan Carlos Valdivia comenta: "Aníbal Quijano nos habla de las dificultades metodológicas y epistemológicas de J.C. Mariátegui; yo temo más bien que mientras nosotros vamos iniciando recién el camino de la razón, Mariátegui ya estaba de vuelta hace más de cincuenta años. En esos días el mito se instalaba en carne y hueso en esta triste llanura; sin ensamblajes, en una unidad pluralista infinita". *Mariátegui: perspectiva de la aventura*. Macho Cabrío, Arequipa, 1985, p. 47.
- <sup>33</sup> En la misma época, intelectuales como Korsch y Lukács ejecutan un movimiento teórico parecido, en su empeño antipositivista. Pero es quizás Gramsci quien logra una más adecuada elaboración de la "filosofía de la praxis". Cf. Francis Guibal, *Gramsci: filosofía, política, cultura*. Tarea, Lima, 1981.
- <sup>34</sup> J.C. Mariátegui, *Signos y Obras*, p. 23.
- <sup>35</sup> Como expone Gerardo M. Goloboff, "la intuición de Mariátegui del valor que alcanza ese dominio de lo real que es la ficción, es la que probablemente le hace considerar a ésta como un campo privilegiado, justamente por su falta de ataduras para acceder a un mayor conocimiento de la realidad, como una práctica que, por no estar sujeta a cierta concepción de la 'verdad', revela esa verdad y aun la produce". "Mariátegui y el problema estético literario", en Mariátegui y la literatura, p. 112.
- <sup>36</sup> La obra entera de Bloch está atravesada por el "espíritu de la utopía", pero su pensamiento se despliega sobre todo en El principio esperanza. Allí postula que "sólo el marxismo ha aportado al mundo un concepto de saber que no está vinculado esencialmente a lo que ha llegado a ser, sino a la tendencia de lo que va a venir, haciendo así accesible por primera vez, teórica y prácticamente, el futuro". Aguilar, Madrid, 1977, t. 1, p. 130.
- <sup>37</sup> J.C. Mariátegui, La escena contemporánea, p. 155. Flores Galindo refiere que para Mariátegui el marxismo no era una simple "teoría" ni un juego de "conceptos", sino más bien un estilo de vida: "El marxismo era una práctica que envolvía a todo el hombre y a todos los hombres; desterraba el aislamiento y el individualismo de los intelectuales, para sumergirlos en la política, sinónimo de pasión. Es así como la razón y los sentimientos, la inteligencia y la imaginación se confundían". *La agonía de Mariátegui*, p. 54.
- <sup>38</sup> F. Ainsa, La reconstrucción de la utopía, op. cit., p. 61. Bloch explica que "la fantasía determinada de la función utópica se distingue de la mera fantasmagoría justamente porque sólo la primera implica un ser-que-todavía-no-es de naturaleza esperable, es decir, porque no manipula ni se pierde en el ámbito de lo posible vacío, sino que anticipa psíquicamente lo posible real", op. cit., p. 133.
- <sup>39</sup> Marx-Engels, *Manifiesto del Partido Comunista y otros escritos*. Grijalbo, México, 1970, p. 50.
- <sup>40</sup> E.M. Cioran, Historia y utopía. Tusquets, Barcelona, 1995, p. 118.
- <sup>41</sup> Al respecto escribe Jaime Massardo que "reivindicamos en la obra de J.C. Mariátegui el particular uso de un instrumento teórico-metodológico que, en un juego dialéctico hasta el momento inédito en América Latina, abre el camino a la exploración de las formaciones sociales concretas, en las que, por decirlo de una sola vez, base económica, 'sobreestructura', voluntad humana, pathos revolucionario, 'emoción de la época', 'mito' socialista y moral de los trabajadores, se engarzan y se determinan mutuamente". "El marxismo de Mariátegui", en *Dialéctica* núm. 18, México, 1986, pp. 100-101.
- <sup>42</sup> Gustavo Gutiérrez señala que "aquí hay algo muy interesante en Mariátegui, sobre todo en una época en la que uno de los empeños de un pretendido pragmatismo y un realismo rastrero es,



de alguna manera, robarle al pueblo pobre su utopía, expropiarle la utopía. Mariátegui nos ayuda a que este despojo no tenga lugar, y si ha sucedido, a devolverle a este pueblo la utopía de libertad, de justicia, de dignidad humana, de una sociedad en la que la belleza sea también importante, como lo era para Mariátegui". *"Mariátegui: un hombre libre"*, en Páginas núm. 127, Lima, 1994, p. 59.

<sup>43</sup> Como aclara Flores Galindo, "un proyecto socialista utiliza cimientos, columnas y ladrillos de la antigua sociedad, junto con

armazones nuevos. El verdadero problema es saber combinar precisamente a lo más viejo con lo que todavía ni siquiera existe. Sólo así el socialismo será una palabra realmente inédita en el Perú". *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1987, pp. 364-365.

<sup>44</sup> R. Montoya, *De la utopía andina al socialismo mágico*. Instituto Nacional de Cultura-Cusco, Perú, 2005, p. 223.

<sup>45</sup> F. Mayor, *"Querer lo imposible"*. Prólogo a Fernando Ainsa, *La reconstrucción de la utopía*, op. cit., p. 9.

## Daniel Parodi Revoredo/ A PROPÓSITO DE “EPOPEYA”: Imaginarios chilenos de la Guerra del Pacífico

*La versión tradicional chilena acerca de la Guerra del Pacífico proyecta la imagen de un país victorioso que se forja en el siglo XIX a través de su estabilidad política y de su expansión hacia el norte, la que se consolida tras su éxito militar en la mencionada contienda. Este discurso presenta dos tópicos fundamentales que he querido llamar “La guerra justa” y el “negacionismo”.*

A través del principio de la “Guerra Justa” Chile justifica el conflicto, sosteniendo que lo lleva a cabo anticipándose al ataque militar que supuestamente el Perú y Bolivia preparaban en su contra. Por otro lado, varios historiadores chilenos han desarrollado un discurso negacionista con respecto a la conflagración. Es así que los excesos que pudiesen haber sido cometidos por su soldadesca durante la ocupación son relativizados o han sido deliberadamente omitidos de su historia oficial.

De este modo, la difícil convivencia entre memoria y olvido es el rasgo más distintivo de la percepción corriente de amplios sectores de la sociedad chilena acerca de la Guerra del Pacífico. También subyace en Chile la tesis del “olvido colectivo” del conflicto, a través de la cual se afirma que sólo las colectividades peruana y boliviana lo recuerdan, mientras que la sociedad chilena ha superado el acontecimiento y vive mirando hacia el futuro.

Esta postura nos lleva a otra compleja dicotomía: la del olvido frente al silencio. Sobre este último, Michael Pollack sostiene que “En ausencia de toda posibilidad de hacerse comprender, el silencio sobre uno

mismo -diferente del olvido- puede ser una condición necesaria para mantener la comunicación con el entorno”. Es por eso que la versión tradicional chilena de la Guerra del Pacífico ha priorizado batallas y hechos victoriosos, y silenciado otros aspectos más difíciles de procesar como la posesión forzada del territorio peruano o los excesos cometidos por su soldadesca durante la ocupación.

Sin embargo, parece que en Chile comienza a abrirse paso otro discurso que he querido llamar el de la crisis de la modernidad. Distintos filósofos plantean que el paso a la posmodernidad supone el fin de la idea del progreso, la que colapsa debido a las guerras mundiales del siglo XX y al holocausto en contra de los judíos perpetrado en la segunda de éstas.

Sobre este particular, es posible que para Chile las violaciones a los derechos humanos cometidos durante el régimen dictatorial de Augusto Pinochet hayan abierto paso a su propia crisis de la modernidad. Es así que su discurso del progreso, desarrollado entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, hoy tropieza con una sociedad que se ha fragmentado en dos bandos bastante bien definidos y que se alinean en favor o en contra de la gestión del mencionado ex dictador.

El escenario que se ha abierto en Chile desde la década de 1990 es el de la toma de conciencia de los excesos cometidos por el Estado en tiempos de la dictadura, el de las investigaciones desarrolladas por la Comisión de la Verdad y el de la revalidación del estatuto de víctimas que corresponde a los que sufrieron violaciones de sus derechos humanos. Es por ello que importantes sectores de la sociedad chilena vuelcan



ahora su mirada al pasado con la vocación de cuestionárselo.

No parece entonces casual que la emisión de la mini serie Epopeya –cuya ponderación ha sido destacada por varios analistas peruanos– muestre a la sociedad chilena la opinión de sus vecinos acerca del conflicto. La preocupación por comprender las causas de las percepciones negativas –subjetivas o no– que las colectividades vecinas tienen sobre la propia, parece expresar que en Chile se abre el debate acerca del pasado, con matices bastante más autocríticos que los vertidos por su la historio oficial.

En el mismo sentido, la devolución de los libros sustraídos a la Biblioteca Nacional

de Lima durante la Guerra del Pacífico, pone de manifiesto que esta nueva mirada hacia el pasado ha llegado a las esferas del gobierno y de la política, en un contexto favorable para Chile y el Perú, dada la afinidad entre sus gobiernos.

En conclusión, la memoria chilena de la Guerra del Pacífico se construye alrededor de dos posturas acaso antagónicas, las que a su vez remiten a la configuración de su política interna. Para Chile, lo que he llamado la crisis de su modernidad, torna el tema más complejo pero abre también algunas ventanas hacia el reconocimiento del daño infligido y al mejor entendimiento entre su colectividad y la nuestra.



# Ronald Jesús Torres Bringas/ TECNOLOGÍA HEDONÍSTICA: Esbozos para una crítica de la razón estética

*En los límites de este ensayo se presenta un examen de la ideología estética en las regiones periféricas sosteniendo que el reencantamiento artístico que experimentan los centros del capitalismo avanzado encuentra a las sociedades subdesarrolladas ante la ausencia de una infraestructura material con la cual domesticar el impacto abrumador de los artefactos estéticos. El enfoque que expongo es una aplicación de la teoría de la ideología desarrollada por la escuela de Frankfurt al estudio de la subjetividad estética.*

## **Condiciones sociales de la inteligencia estética**

Las calamidades exteriores a las cuales es expuesta la vida exilian prodigiosamente a los frutos del espíritu de los hábitats materiales donde cobran realización. Esta desproporción existente entre el cúmulo de aspiraciones emocionales, asiladas ahí en la piel del individuo, y las posibilidades materiales para su manifestación aceleran en gran medida el movimiento de la vida hacia la subsistencia. La ofensiva del espectro objetivo, devorando en la interioridad los contenidos oníricos del ser, impele a la propia carne a arrojarse a la caza de los bienes existenciales más escasos. Esta actitud no sólo sirve para preservarse de las ecuaciones imprevisibles del sistema, sino además para evolucionar producto del hambre interior que le recorre esa dotación enfermiza de placer, que lo convierte en un salvaje sediento de la subjetividad de otros hombres. Pareciera polémico sostener que la represión psicológica

de la individualidad como consecuencia de la colonización de la razón<sup>1</sup>, de los ámbitos más significativos de la interioridad, estimula a la gran mayoría de personas a divorciar su energía interior de los procesos concretos de la vida social, prefiriendo hacer congénito a las propias falsificaciones que representa en las relaciones sociales un ser interior demoníaco, que libera estratégicamente en episodios íntimos de su existencia cotidiana

Vaciados de sentido los espacios mecanizados de la sociedad, la presencia que el sujeto desarrolla y modifica tácticamente según las circunstancias habla de un conjunto de máscaras sutiles y apropiadas que se superponen de acuerdo a sus prioridades. Desprovisto de saberes especializados con los cuales conformar un fondo más rico de experiencias porque estos conocimientos están distribuidos políticamente<sup>2</sup>, según los sectores de la sociedad, el individuo se conduce con lo desconocido, y por lo tanto hostil, ampliando su campo de saberes implícitos en aquellas facetas más elementales y corpóreas que posibilitan la asimilación de las situaciones problemas. Es decir, ante lo inconmensurable y heterogéneo expresa una inteligencia emocional<sup>3</sup> que parapeta de severidad y agresividad, pero que diluye en la risa espasmódica y en el hedonismo sobre limitado tan pronto la oscuridad y los recintos mágicos del entretenimiento se apoderan salvajemente de su conducta cuadrículada. Al extraviarse las condiciones ontológicas de un control científico de lo cualitativo, pues se creía firmemente que el antropocentrismo debía subordinar lo natural para liberar la hombre del irracionalismo de lo mítico<sup>4</sup>, se transita



hacia una época en que la mimesis invade con su caoticidad todos los ámbitos de la existencia cotidiana, disolviendo las certezas disciplinarias de la sociedad moderna en una infinidad de discursos y acontecimientos que se sostienen en la fragilidad y violencia de la razón estética. Cuanto más el avance de la racionalidad del mercado deshumaniza el espacio social, tanto más el sujeto se sumerge en la creatividad interminable de la ideología estética<sup>5</sup> como un mecanismo de adaptación que reencanta la experiencia al precio de la absurdidad económica.

Así como existe una desigualdad exorbitante en la distribución de los recursos, así también existe un brutal criterio de desigualdad en la distribución de los saberes sociales, lo cual ocasiona la adaptación positiva de los que reconocen rápidamente lo desconocido, y el descalabro de aquellos que no resuelven situaciones problemas, por lo tanto, son incapaces de instrumentalizar su biografía personal. En un mundo en que el desenvolvimiento en la abstracción se paga al precio de la nulidad sensorial, la única estrategia para no ser devorado por la estupidización tecnológica es desarrollar una vida en lo clandestino, en la oscuridad de lo periférico, que suponga una expresión desbordada pero transparente de lo que resulta reprimido en la civilización, y que a la vez revela un camino de compensación contra todo el fiscalismo del mundo burocratizado. El camino a la divinidad es el constante libertinaje, como diría Hesse<sup>6</sup>.

La dinámica de un poder que organiza lo conocido dentro de una epistemia violenta y miserable que desperdicia la existencia de otros saberes que escapan a la socialización moderna<sup>7</sup> introyecta en la desencantada línea del progreso autoritario un mecanismo de producción del deseo<sup>8</sup> que dirige lo que hoy resulta metafísico y ahistórico. En un determinado momento del progreso histórico la racionalidad como facultad de escapar al discurso de la naturaleza, cedió su lugar a la divinización del con-

sumo, que como lógica de los afectos y la subjetividad dirige actualmente la producción de bienes culturales, so pena de perder la orientación de la humanidad hacia algo mejor.

En las sociedades hegemónicas esta lógica de las preferencias y del consumo ha desactivado como propósito implícito las expresiones socio-históricas que las identidades locales osaron desarrollar, provocando no sólo una fragmentación de los movimientos de vanguardia, sino además un desmantelamiento de las bases concretas de socialización. Esto último trae consigo que al evaporarse la soberanía sobre un determinado espacio-histórico los actores se aferran por la necesidad de certidumbre a las nuevas simulaciones<sup>9</sup> que elabora el capitalismo de los afectos, y por lo tanto, incorporan a los sujetos en escenarios en los cuales los lenguajes pierden su base concreta de producción, y uno sufre la deliciosa adicción a la máscara. Esta conversión de un sujeto que se cimentaba en principios, que regía su acción según esquema definido de experiencias, en un sujeto que devora lo efímero<sup>10</sup> que vive atrapado en la absurdidad del fingimiento, habla de un fabricante de ideologías de lo seductor que olvida toscamente el movimiento de estructuras que lo determinan.

A medida que el sujeto huye con el placer de la cárcel de la estandarización se evade audazmente de su responsabilidad con la totalidad, construyéndose una semiótica de la resistencia que lo termina atrincherando en los abismos de su temor, de su desconocimiento de lo fundamental. Mientras el individuo persigue en la realidad la decadencia de una magia que es la caricatura corrupta de la industria cultural<sup>11</sup> seguirá siendo embaucado por un poder que desestructura las bases constitutivas de la existencia, dejando sin condiciones de reproducción a los más desfavorecidos de la sociedad. Si hoy se cree que el impacto de la hechura estética conmueve al corazón al punto de hacernos olvidar la contundencia de los poderes fácticos

es porque se ha elegido la construcción de un mundo paralelo al funcional que embruje afirmativamente a la persona al precio de la hambruna material.

La malicia y la belleza como bienes melifluos se cazan con la opresión y la injusticia, por que el arte de las masas crea mecanismos alternativos que le permiten resistir creativamente el impacto negativo del mundo objetivo devorando impunemente los contenidos interiores de la subjetividad social. Las expectativas estimuladas, incapaces de ser colmadas por un orden de cosas en que no pueden realizarse, más en que en minúsculos ghettos retirados de la vida pública<sup>12</sup>, decepcionan al ser del mundo concreto retrayéndolo no sólo hacia religiosas facetas ascéticas de la conciencia, sino especialmente hacia el fortalecimiento de agresivas rutas hedonistas donde el ser libera y hace aflorar toda su animalidad de modo hipócrita, a la lucha de los bienes más pretendidos de la sociedad. No serían los canales institucionales los que acercarían al ser con la libertad sino la desesperación filisteá, el insaciable consumo de la intensidad carnal que reemplazaría el afán de realización exterior por necesidades sintéticas de privacidad e intimidad que no completan al ser. La noche y el misterio que ella otorga se han convertido con el paso del tiempo en espacios sociales de relajación y recreamiento en que el sujeto aflora su inteligencia estética, sin ser constreñido por los caminos objetivadores del sistema social.

Sin embargo, la tendencia a no ser sincero con la sociedad, a tener que desnudarse en aquellos rincones donde puede diferenciarse y desenvolver su individualidad, conducen al sujeto a legitimar solamente en lo necesario a la estructura social en la cual habita. Ella es vista como una ruta obligada para abastecerse de los recursos materiales para poder mantenerse y no como un concreto hábitat de realización. El extrañamiento del ser con respecto al mundo, al cual siente demasiado artificial para expresar su sensibilidad, demasiado deteriorado y hostil, empujan no sólo a la individualidad

a refugiarse en la privacidad, sino además a socavar la arquitectura material y normativa sobre la cual se asienta la supervivencia de la especie<sup>13</sup>.

Arrojado a la captura de su propia vitalidad, al individualizarse, el sujeto entra en crisis con el mundo exterior y la naturaleza en la cual respira. Hambriento de esencialidad, el ensimismamiento y la renuncia al ser con su mundo, en el cual es materia, conducen a un individualismo sin fronteras que no sólo vacía de contenido el progreso de la civilización sino que además sentencia a la soledad más absoluta al ser narcotizado de existencia. Es decir, el apetito de intimidad, por más que solace al hombre en los ámbitos de fruición – creados por la maquinaria comercial del capital- no logrará realizar al mismo mientras no se entienda que estos espacios sólo lo llevan ser preso de sus propias pulsiones, y por lo tanto, a la expresión de un racionalidad cínica<sup>14</sup> con la cual infecta la convivencia social. Se convierte al hombre, a su voluntad que utiliza la razón en una sorprendente máquina de placer, en una hiena adoradora de la noche y de los succulentos elixires de la sensualidad y del caos.

Y aquí el origen del nihilista, de ese genio de la orgía, superdotados para amar y succionar; utilizará todo el conocimiento que posee y la mente que sojuzga para transmitirle a su cuerpo, a su mirada, a sus labios la violencia inacabable para luchar en una selva de voluntades confusas por la satisfacción de los bienes más escasos. La silueta que se contonea, el sabor que fluye y cautiva el alma, la locura que ataca y es mordaz, la sensualidad para violar los espacios más secretos del espíritu humano, convierten a esta inspiración en una religión caminante, usurpadora del néctar de otros seres. En la medida que el día está cargado de una muchedumbre que deambula programadamente como un zombi, el tiempo abstracto que esclaviza a los individuos es diluido en una fiesta de la expresión estética que reencanta la experiencia al pre-



cio de una mimesis de la peligrosidad que deja en suspenso la responsabilidad con la norma. La represión de una socialización que hace gregaria y común la vida social arroja a la existencia a desarrollar un comportamiento caótico y arriesgado, con el propósito de llenar la subjetividad de un significado cosificador que la ayude a diferenciarse agresivamente.

El coqueteo con la absurdidad al punto de neutralizar mágicamente la reificación del concepto hacen de la espontaneidad de una vida de lo no visible una estrategia de la individuación que es negada por la cultura oficial, pero que hace posible la emancipación sobre una base esquizofrénica y sumamente violenta. En este mundo a la ingenuidad de la retórica del trato efervescente que un espíritu decente puede desplegar es vapuleada intensamente por un lenguaje corporal que hace de la belleza una propiedad que destruye toda nobleza y transparencia que el sistema promociona y ayuda a edificar. Esta economía de la sensualidad<sup>15</sup>, en la cual el embrujo de la silueta articulado a un razonamiento de la inversión subjetiva corrompe la eficacia del mundo moral, genera una lógica del placer furtivo que escapa al determinismo de la estructura social en los momentos oscuros de la existencia.

### ***Formación histórica y cultura de la oligarquía***

En la periferia del mundo los fenómenos estéticos adquieren un comportamiento profundamente diferente del que habitualmente tienen en las sociedades del capitalismo avanzado. Aunque nuestra condición precapitalista y de una modernidad inconclusa es seriamente relativizada por el impacto de la cultura electronal<sup>16</sup> que coge al tejido social en una situación se sintonía cultural con la lógica del consumo, lo cierto es que este desmantelamiento de la modernización no llegó a corromper del todo la demoledora experiencia de un discurso criollo legítimo que impide la auténtica ex-

presión de otras identidades culturales que soportan su sometimiento. Es decir, sospecho que esta suerte de simpatía ontológica entre una cultura oral que no logró transitar exitosamente hacia un escenario urbano-industrial, y el impacto asistemático y líquido<sup>17</sup> de la mass media han conseguido sofisticar y hacer más oscuros los mecanismos de construcción de la realidad peruana, provocando una regresión cultural hacia una sociedad de castas en la cual los atributos y los beneficios existenciales se ganan con la práctica de una racionalidad instrumental acriollada que invade y empobrece la experiencia de la estratificación social. Aunque la reprimarización de la economía<sup>18</sup> ligada a una precariedad de los circuitos económicos internos no determina el configuramiento de una cultura engarrotada, la verdad es que a pesar de la habilidad sincrética y de hibridación<sup>19</sup> de nuestros actores sociales las estrategias de supervivencia ontológica que estos desarrollan no llegan a domesticar del todo la sensación de que la materialidad de la economía se evapora irremediabilmente en los flujos de la aldea global.

La descomposición de un tejido social que fue traducido erróneamente por una modernización autoritaria que hoy se cae a pedazos, obliga examinar concienzudamente que en la periferia del mundo las prácticas culturales se desenvuelven en una selva de precariedades y cruel fugacidad que dependen del punto de vista del observador<sup>20</sup> y de su subjetividad, casi sin ninguna compensación social y en la soledad y esterilidad más absoluta. Al contrario de lo que piensan los sacerdotes de la complejidad la acción social en las sociedades subdesarrolladas, ante el impacto de las bombas de fragmentación, elabora personalidades y estructuras sociales en las cuales la pérdida de sentido no es reemplazada por una experiencia de unidad con la sociedad en la cual habitan. En otras palabras, la retirada hacia la interioridad y la creciente diferenciación crean disfraces de una realidad que

ha recuperado el impulso arcaico<sup>21</sup> al precio de extraviar definitivamente los pocos refugios antropológicos desde los cuales producir una contraofensiva que detenga el conjunto de transformaciones estructurales que nos despoja de toda seguridad real. Cuanto más la complejidad organizada<sup>22</sup> crea su propio espacio de influencia, gestionando audazmente la caoticidad de una realidad ingobernable tanto más el sufrimiento de las poblaciones que no tienen la capacidad para entrar en esta lógica nos habla de una epidemia de la atomización que es presentada como un cambio evolutivo cuando es en realidad una sucia ficción para dejar afuera a aquellas porciones de la sociedad global que no resultan rentables para el capitalismo transnacional.

En la medida que el sistema global se crea su propia crítica esta no sólo descarta la representación de testimonios que conoce confusamente, sino que además se atreve a justificar su propio hedonismo cognoscitivo e irresponsable como una forma de vida libertaria y antisistémica que debe servir de ejemplo a los aficionados del pensamiento negativo. Esto no hace sino reproducir la transnacionalización de símbolos y tendencias culturales que rechazan un verdadero mundo plural en tanto despojan de la universalidad a las demás identidades étnicas que sobreviven en los laboratorios del mestizaje cultural, sin poder expandir sus visiones de mundo

La brusca castración histórica que significó la conquista española trajo como consecuencia que la diversidad étnica que caracterizaba al Tahuantinsuyo se redujera radicalmente a la condición del indígena, separado drásticamente de los privilegios criollos. En su carácter subordinado el indígena fue absorbido paulatinamente al interior de la organización colonial, deseando ser siempre incluido en las configuraciones institucionales del régimen colonial, pero a su vez resistiendo y conservando parte esencial de su cultura que se transmutaba según la explotación y el desprecio colonial co-

braban una nueva dimensión. El descabezamiento de la dirigencia indígena al caer derrotada la rebelión de Tupac Amaru, significó que la transición independentista no contemplara más que dentro de los bloques de poder que sustituyeron al Virreynato a los grupos de poder criollo, que ganaron la guerra de independencia, dejando fuera y aplastando el derecho público de las categorías indígenas a participar en la dirección de la política republicana<sup>23</sup>.

Este hecho histórico que supuso el cambio de administrador más no de régimen político ni de acumulación significó a su vez la furibunda exclusión de los esquemas y percepciones del mundo andino de los ámbitos legítimos en los cuales se desarrollaba la remozada cultura criollo-oligárquica. Aunque el sincretismo religioso y la coexistencia de fenómenos artísticos en el período colonial –y presumo en el primer período de la república peruana– delataban la presencia impostergable de la cosmovisión andina, lo cierto es que la recomposición del tejido idiosincrásico de los andes fue expulsado de la historicidad de la política gubernamental, y de las expresiones de conciencia nacional que eran privilegio exclusivo de la oligarquía. A medida que la inmutable estabilidad de la estratificación por castas recibía paradójicamente el rechazo de una identidad migrante que era producto de la política educativa que ellos mismos impulsaron, y de una conducta siempre deteriorada y festiva del actor social peruano, esta clasificación estamental empezó a tambalearse y a recibir el desprecio político de los valores y repertorios culturales que asfixiaban el desarrollismo revolucionario.

Al desmantelarse la estructura tradicional los códigos que resistieron audazmente el embate de los procesos revolucionarios fueron los estilos de vida aburguesados que ya se habían masificado mucho antes de que las ideologías políticas persuadieran de que la cultura peruana debía abandonar esas pautas culturales precapitalistas por un horizonte cultural disciplinado, racional y puri-



tano. La industrialización fue tan acelerada y en desorden que los efectos provisionales que provocó no lograron permeare la cultura criolla que ya se había escindido popularmente<sup>24</sup>, redefiniéndose estratégicamente y apoderándose de una conciencia subalterna que ingresó en relaciones de mercado y de consumo masificado, sin enterarse colectivamente que la modernización ya había destruido la presencia de un mundo injusto, sin haber desactivado las relaciones cognitivas que se mantuvieron intactas.

El agotamiento de una cosmovisión que no fue más que una treta para corromper una estructura que ya no era funcional con el carácter que adoptaba el capitalismo postindustrial<sup>25</sup>, se correspondió con una realidad en la cual el sujeto periférico recibe el bombardeo de los bienes culturales sin poder edificar un mundo de estrategias con las cuales resistir el impacto desfigurador de la cultura de la personalización<sup>26</sup>, recurriendo a un sentido de la autonomía y la soberanía ontológica que se van difuminando poco a poco. La caída de los cimientos materiales que hacen posible el éxito de las trayectorias biográficas en los capitalismos avanzados coloca a la construcción de la identidad ante una situación de precariedad sensorial y mentalización empobrecida, en donde los pocos códigos que constituyen la falacia del individualismo postmoderno sirven no sólo para destruir las pocas conexiones conscientes de los individuos con la realidad fáctica, sino además sirven para erigir la materialización de un gusto legítimo y marcadamente pretoriano.

La elitización de las formaciones culturales en donde se decide el rumbo de las prácticas individuales se da en un momento en donde la corrosión de la praxis política, así como el desdibujamiento de las organizaciones populares despojan a la subjetividad de las pocas compensaciones culturales para construir un sentido de la autenticidad y de la fiscalización ciudadana. Al

reducirse las posibilidades de un sentido democrático de las prácticas culturales el sujeto se aferra al mar de la globalidad como una manera de cercanía con los recursos abstractos que hacen posible la existencia concreta, al precio de ir perdiendo paulatinamente la visión de un horizonte cultural de la autonomía y de la libertad personal. Cuanto más el individuo de la periferia es retirado de los escenarios públicos en los cuales se podría negociar el impacto de la lógica mercantil tanto más éste recurre al hechizo de la ideología estética<sup>27</sup> como un antídoto eficaz para atenuar la irracionalidad del mundo real, que es devorado por la lógica de la insignificancia<sup>28</sup>.

El ahogo del sujeto en el mundo empírico, en la realidad inminente<sup>29</sup> impide que este desarrolle las habilidades prácticas para resolver las crisis subjetivas inherentes al modelo de acumulación, extraviándose en la infinidad de informaciones y de elecciones precarias que supone la condición de ciudadano consumidor. Al perder la individualidad su base económica<sup>30</sup> el sujeto intenta hallarla en la inestabilidad del mercado laboral o en la insipiente del mundo delictivo, pero la vacuidad es tan feroz que éste es capaz de olvidarse de comer por deslumbrarse con un espectacular programa de televisión. Se llega a un grado en el cual el mantenimiento de la apariencia y de la desafortunada cultura que se construye el individuo entorpece el cambio social que lo favorecería, ocasionándose un clima de prótesis, de rituales festivos, de desórdenes alimenticios –como la anorexia y la bulimia– que delatan la petrificación de la realidad biográfica en un mundo donde la aparente estabilidad no llega a ocultar la velocidad de una realidad desbocada. La miseria de una historia abstracta que ha definido la emergencia de las multitudes es proporcional a la retirada a la vida hedonista; la crueldad de un mundo administrado que se redefine con sagacidad incorporando el conocimiento de la biodiversidad<sup>31</sup> es contrarrestada con la dolorosa experiencia

de un placer estético que no es más que una recaída en la existencia aconceptual y en el psicologismo de la angustia<sup>32</sup> que termina por favorecer a la sofisticada efervescencia de la industria cultural.

En la actualidad la creciente aristocratización del gusto y la persecución de un sentido de la belleza que pocos llegan a tener, es más reveladora en un mundo como el peruano debido a la hegemonía de una cultura criolla que ha logrado su heteronimia en base a su expansión desfigurada en el mundo popular. El racismo que no se reduce al desprecio étnico-racial nos habla de una desvalorización despiadada de nuestra identidad en un territorio exótico del cual todos nos creemos turistas, pero del cual seguimos siendo productos apátridas, ajenos de una realidad confusa que se va desdibujando a medida que queremos rechazarla y reconfigurarla<sup>33</sup>. A medida que la sobrevivencia económica y la compulsión comercial van transmutando los valores en la dirección de un nihilismo del consumo y de la saturación de artefactos culturales, tanto más se produce el divorcio del sujeto de su vida concreta, persiguiendo en una lucha enmascarada por los convencionalismos de la totalidad un conjunto de significados estéticos y sensoriales, a los cuales atribuye el camino de la realización y de la expresión espontánea.

En otras palabras, la bonanza de una vida ficticia pero que el sujeto hace real lo va absorbiendo al interior de una red de interacciones estéticas y de cosificaciones sensoriales con el único propósito de no verse despojados de los misterios de una existencia que ha sido rechazada hacia los abismos de la fantasía. El rostro cosmético en un paraíso de cirugías distintivas desnuda la pobreza de una existencia que ha decidido validar un orden de cosas en el cual la falsa complacencia estática no llega a convulsionar y a enriquecer la trayectoria de un individuo atrapado en un laberinto de máscaras. Y esta percepción de que hemos comido aire se deja ver en los ebrios y en los

adictos a las drogas, que buscando huir del extrañamiento de la realidad<sup>34</sup> la alteran con el único propósito de expandir la sensoriedad y probar la experiencia de un carácter lúdico que evade todas las ecuaciones al precio de sentirse, cuando acaba el ritual, como unos parias, arrojados a una calle que es la marca artificial de una inmensidad sistémica que no quieren reconocer. O se deja ver en los enfermos de anorexia y bulimia cuyos desórdenes alimenticios por tratar de cuidar la apariencia del cuerpo demuestran el grado de alienación estilística al cual ha llegado la humanidad; es decir, la contundencia de un bello cuerpo que cobra inteligencia de improviso en la cárcel de la ideología del vacío, ha llegado a ser más importante que la supervivencia material en un mundo donde no sobran los recursos.

Pero no es el impacto desprevenido de una racionalidad estética deformada lo que embota la experiencia; además es la lógica de una distribución desigual de los saberes estéticos lo que ocasiona la certeza de un mundo carente de verdadera belleza natural. El monopolio legítimo sobre la economía libidinal, como diría Bataille<sup>35</sup>, construye un espacio de jerarquías estilísticas en donde desenvolverse con criterio de habilidad se da sobre estructuras objetivas que benefician el sabor de los que tienen el fenotipo natural para expresar la riqueza de su particularidad. Quien no posee ese código de prácticas estéticas, adquiridas desde un hábitat que reconoce su herencia racial, simplemente no sería admitido realmente dentro de los grupos de poder sensorial, y por lo tanto, se vería ante la drástica decisión de sólo imitar rústicamente la inteligencia estética que no posee, y que desea ardientemente. Para ello, estos grupos étnicos que edifican su identidad en base al mestizaje cultural copian toda una infraestructura de símbolos que no les pertenecen, sino relativamente, persiguiendo el perfume y los horizontes de sentido de las clases superiores, al precio de sufrir en carne propia el desengaño y la frustra-



ción por un universo de alcurnia y festividad que los oprime.

La falsa integración se describe en la evidencia de una ciudad donde se han dado pasos importantes para fundamentar un criterio de tolerancia y de igualdad social, pero donde las rutas distintivas huyen hacia la exclusividad de los mundos privados; por consiguiente, la tolerancia se convierte en una estrategia cínica que no reconoce la alteridad popular porque es calificada como de demasiada vulgar y tosca para ser incluida en un mundo de símbolos desenfundados y de prácticas narcisistas que están destinadas para pocos. Las delicias que propaga la maquinaria audiovisual y de la publicidad, elaboran los recintos diferenciales y maneras de percibir el mundo social que ocultan estructuras de poder del detalle y de la singularidad<sup>36</sup>, que tienden a reproducir y hacer estable un universo de estratos e instituciones que hacen flexible el sometimiento y las formas como este se sofistica. La estética particular que se constituya según las personas y la manera tan acriollada como se reproduce la clandestinidad, dan por resultado una estructura que se desmaterializa en la cosificación agresiva de los objetos artísticos, ocasionándose la sensación de una realidad que se evapora irremediabilmente en la caricatura de una historicidad que es sólo combustible del placer desbordado y esquizofrénico del sujeto burgués. La mortalidad de un lenguaje que despoja al sujeto de la poca intimidad ontológica que pueda poseer nos relata la ficción de una respuesta contrahegémica desde los sentidos que no son suficientes rivales para desactivar el tejido que ya se ha hecho profundamente abstracto. La recaída en el lenguaje nos desnuda por completo.

### **Conclusiones**

En líneas generales, la narración dialéctica que he propuesto intenta describir los pormenores de una ideología estética en las regiones periféricas que oscurece las posibilidades concretas de realización his-

tórica. El movimiento de la objetividad social hacia la reconciliación con el devenir mitológico, olvida el hecho de que tal reencuentro en las sociedades marginales no se libra de la peligrasidad de caer en la más desnuda cosificación de la experiencia individual. Mientras que el impacto de la era virtual encuentra a los centros hegemónicos en una situación de transmutación negociada, en el cual el vacío se va convirtiendo paulatinamente en un estado de existencia cotidiana, en las regiones periféricas tal lógica de la absurdidad expande arbitrariamente el reino del caos, de la descomunicación, y por lo tanto, el estado de guerra permanente. Al contrario de lo que sucede en los capitalismo avanzados, la sobresaturación de los repertorios culturales en la periferia hurta a los cuerpos incipientes de la soberanía para construir un sentido compartido de la realidad, transitándose hacia un universo de oscuridad y de deformación de los recintos lingüísticos.

El renacimiento masificado de la ideología estética edifica la falsa apariencia de la identificación con la duración interna, como diría Bergson<sup>37</sup> ya que el cansancio que soporta el espíritu social es de tal magnitud que este ingresa en la irracionalidad del autista que se niega a transitar por el concepto<sup>38</sup>, al precio de ir perdiendo aceleradamente en las infaustas condiciones tecnológicas que lo siguen transformando, las pocas certezas psicológicas que lo ayudan a sobrevivir. Cuanto más el individuo periférico se entrega inocentemente a la corriente estilística del ser narcisista tanto más deja de reconocer las variables claves para evitar la destrucción de la sociedad. Adicto al puro placer etéreo el sujeto olvida los problemas de la reproducción material esquivando el dolor que produce el desamparo existencial, pero no trocándolo en verdadera felicidad.

Creo firmemente que la perversión de la metafísica<sup>39</sup> de la cual no se libera el conocimiento del sur, puede ser superada si

es que se abandona ese imperativo de adaptación de la mentalidad a las redes del sistema por un programa de reconocimiento de los lenguajes olvidados de los oprimidos<sup>40</sup>, con el objetivo de recrear una imaginación libertaria que enriquezca la experiencia y democratice la subversión estética para toda la humanidad. Transgredir la espiritualidad de tal modo que las potencialidades que contiene la efervescencia estética equilibren y hechicen los mecanismos productivos de los cuales no podemos prescindir en un camino en donde todo se convierta en arte<sup>41</sup>, como diría Nietzsche, sin perder la coherencia con el mundo objetivo.

Hay que superar el complot de la maquinaria productiva de incorporar como lógica de acumulación, como plusvalía, el goce estético que propaga con la explosión multidimensional de la diferencias; combatir aquella taimada tendencia de volverse una matriz creadora de la pluralidad lingüística, que fabrica un ser completamente succionado por los flujos del capital, y que recibe como estupefaciente las dimensiones caóticas del erotismo. Luchar por un claro en el bosque sería luchar por una oportunidad de resistirnos ante la embestida del mito estético, en el momento en que éste se ha filtrado como la mano invisible del capitalismo tardío.

## BIBLIOGRAFÍA

1. ADORNO Theodor. *Dialéctica Negativa*. Taurus Eds, S.A. España. 1975.
2. *Teoría Estética*. Taurus Eds, S.A. España. 1971.
3. BAUDRILLARD Jean. *Cultura y simulacro*. Kairos Barcelona. 5ta Ed. 1998.
4. BAUMAN Zygmunt. *La sociedad sitiada*. FCE 2002.
5. BATAILLE George. *Lo que entiendo por soberanía*. Paidós Ibérica, S.A. Barcelona 1986.
6. BELL Daniel. *El capitalismo postindustrial*
7. BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*.
8. BONILLA Heraclio. *La independencia del Perú*. IEP. Lima 1972.
9. BOURDIEU Pierre. *La distinción*. Taurus Eds, S.A. 1979.
10. CASTORIADES. *El avance de la insignificancia*. Ed Crítica, S.A. 1991.
11. COLEMAN James. *Inteligencia emocional*.
12. DELEUZE y GUATTARI. *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barral Editores. 1973.
13. DE MAN Paul. *La ideología estética*. Ediciones Cátedra, S.A. 1998.
14. DE SANTIAGO GUERVOS Luis E. *Arte y poder*. Editorial Trotta, S.A. 2002.
15. FOUCAULT Michael. *La microfísica del poder*. Alianza editorial. 1986.
16. BARCIA CANCLINI. *Las culturas híbridas*. Paidós. Barcelona 2da Ed. 2002.
17. GIDDENS Anthony. *El mundo desbocado*. Ed. Santillana. 2da Ed. Madrid 2000.
18. GONZALES CASANOVA Pablo. *Las nuevas ciencias y las humanidades*. Anthropos Editorial. 1ª Ed. 2004.
19. GONZALES DE OLARTE. Efraín. *Neoliberalismo a la peruana*. IEP. 1ª Ed. 1998.
20. HABERMAS Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus. Madrid. 1988.
21. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo 1. taurus eds. Madrid 1987.
22. HESSE Herman. Damian. 1ª Ed. Madrid. 2003.
23. HEIDEGGER Martín. *¿Qué es la metafísica?*
24. HORKHEIMER Max. *Crítica de la razón instrumental*. Ed. Sudamericana. 1975.
25. y Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Ed. Sudamericana. Bs. As. 1987.
26. HUSSERL Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Ed. Tecnos. 1986.
27. LIPOVESTKY Gilles. *La era del vacío*. Ed. Anagrama, S.A. 1986.
28. LEVINAS Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Ediciones Sígueme. 1971.
29. LOPEZ Sinesio. *La escisión de la cultura criolla*.
30. MATURANA Humberto. *La realidad ¿Objetiva o construida?* Anthropos Editorial. 1996.
31. SANTOS Boaventura de Sousa. *Conocer desde el sur*. Donde editorial de la Fac de CCSS/ UNMSM. 1ª Ed. 2006.
32. SCHUTZ Alfred. *Fenomenología del mundo social*. Paidós Estudios. 1966.
33. SLOTERDIJK Peter. *Crítica de la razón Cínica*.



34. El extrañamiento del mundo.
35. VATTIMO Gianni. *la sociedad transparente*. Eds Paidos. 1ª Ed. 1990.
36. ZAPATA Eduardo. "Oralidad, escribaldad y electronalidad. Cercanías y distancias." En: Rev. Crónicas urbanas No 8/Año 2000.
- <sup>1</sup> HABERMAS Jurgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus eds. 1989.
- <sup>2</sup> BOUDIEU Pierre. *La distinción*. Taurus eds, S:A. 1979.
- <sup>3</sup> COLEMAN James. *Inteligencia emocional*.
- <sup>4</sup> ADORNO y HORKHEIMER. *Dialéctica de la Ilustración*. Ed sudamericana. BsAs. 1987.
- <sup>5</sup> ADORNO Theodor. *Teoría estética*. Taurus Eds, S:A. 1971.
- <sup>6</sup> HESSE Herman. *Damian*. 1ª ed Anthopos. Madrid 2003.
- <sup>7</sup> SANTOS Boaventura De Sousa. *Conocer desde el sur*. Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales/UNMSM. 1ª ed 2006.
- <sup>8</sup> DELEUZE y GAUTTARI. *El Antiedipo*. Cultura y esquizofrenia. Barral Editores. 1973.
- <sup>9</sup> BAUDRILLARD Jean. *Cultura y simulacro*. kairos Barcelona 5ta Ed. 1998.
- <sup>10</sup> LIPOVETSKY Gilles. *La era del vacío*. Editorial Anagrama. S.A. 1986.
- <sup>11</sup> Ibid. HORKHEIMER y ADORNO. p. 126.
- <sup>12</sup> GIDDENS Anthony. *El mundo desbocado*. Editorial Santillana. Madrid 2da Ed 2000.
- <sup>13</sup> SLOTERDIJK Peter. *El extrañamiento del mundo*.
- <sup>14</sup> SLOTERDIJK Meter. *Crítica de la razón cínica*.
- <sup>15</sup> BATAILLE George. *Lo que entiendo por soberanía*. Paidos Ibérica. Barcelona. 1996.
- <sup>16</sup> ZAPATA Eduardo. "Oralidad, escribaldad y electronalidad. Cercanías y distancias" En: Rev. crónica Urbanas. No 8. Año 2006.
- <sup>17</sup> BAUMAN Zygmunt. *La sociedad sitiada*. FCE. 2002.
- <sup>18</sup> GONZALES DE OLARTE Efraín. *Neoliberalismo a la peruana*. IEP. 1ª Ed. 1998.
- <sup>19</sup> GARCIA CANCLINI. *Culturas híbridas*. Paidos. Barcelona 2da Edición 2001.
- <sup>20</sup> MATURANA Humberto. *La realidad ¿Objetiva o construida?* Anthopos Editorial. 1996.
- <sup>21</sup> HEIDEGGER Martín. *¿Qué es la metafísica?*
- <sup>22</sup> GONZALES CASANOVA Pablo. *Las nuevas ciencias y las humanidades*. Anthopos Editorial. 1ª Ed 2004.
- <sup>23</sup> BONILLA Heraclio. *La independencia del Perú*. IEP. Lima 1972.
- <sup>24</sup> LOPEZ Sinesio. *La escisión de la cultura criolla*.
- <sup>25</sup> BELL Daniel.
- <sup>26</sup> LIPOVESTKY Gilles. Ibid. p.122.
- <sup>27</sup> DE MAN Paul. *Ideología estética*. Cátedra Eds, S.A. 1988.
- <sup>28</sup> CASTORIADES. *El avance de la insignificancia*. Ed Crítica, S.A 1991.
- <sup>29</sup> SHUTZ Alfred. *Fenomenología del mundo social*. Paidos estudios. 1966.
- <sup>30</sup> HORKHEIMER Max. *Crítica de la razón instrumental*. Ed sudamericana. 1975.
- <sup>31</sup> BAUMAN Zygmunt. Ibid p.34.
- <sup>32</sup> HUSSERL Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Ed. Tecnos. 1986.
- <sup>33</sup> VATTIMO Gianni. *la sociedad transparente*. Editorial Paidos, S.A 1ª d 1990.
- <sup>34</sup> SLOTERDIJK Peter. *El extrañamiento del mundo*.
- <sup>35</sup> HABERMAS Jurgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus Eds. Madrid 1988.
- <sup>36</sup> FOCAULT Michael. *La microfísica del poder*. Alianza Editorial. 1986.
- <sup>37</sup> BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Ed. Franc Beltrán 1919
- <sup>38</sup> ADORNO Theodor. *Dialéctica Negativa*. Taurus Ediciones, S.A España 1975.
- <sup>39</sup> LEVINAS Inmanuel. *Totalidad e infinito*. Ediciones Sigueme. 1971.
- <sup>40</sup> SANTOS Boaventura de Sousa. *Conocer desde el sur*. Fondo editorial de la Fac de CCSS/UNMSM. 1ª Ed. 2006.
- <sup>41</sup> DE SANTIAGO GUERVOS Luis E. *Arte y poder*. Editorial Trotta, S.A. 2002.

José F. Cornejo/

## ¡ABRAN SUS BIBLIAS, el socialismo del siglo XXI ha llegado!

*Ante el Quinto Forum Social Mundial en enero del 2005, el presidente Chávez anunció, por primera vez, que él apoyaba la construcción del socialismo del siglo XXI en Venezuela. En comparación con el socialismo del siglo XX, dijo Chávez, el socialismo del siglo XXI sería diferente de los modelos de Europa del Este e incluso de Cuba, sería más bien un socialismo pluralista y menos centrado en el estado.*

**E**n un discurso afiebrado a mediados del 2006, el comandante Chávez re vestido de su faja presidencial y en la tónica de los profetas del antiguo testamento proclamaba que, el socialismo del siglo XXI ya había llegado a Venezuela y que Cristo era el más grande y el primer socialista de la historia de la humanidad. Asumiendo el compromiso de dirigir la revolución bolivariana hacia el socialismo, Chávez presentó rudimentariamente el socialismo del siglo XXI como una teoría basada en la solidaridad, la fraternidad, el amor, la justicia, la libertad y la igualdad. La ideología del socialismo del siglo XXI, que es aún una ideología provisoria, afirmó Chavez, fue presentada como una milagrosa síntesis alquímica, entre el Cristianismo, el pensamiento indígena, el pensamiento bolivariano y una pizca de marxismo. El profeta Chávez, que nos aportó esta “buena nueva”, no nos explica por supuesto el secreto de la fórmula, ni en qué proporciones (cuánto de cristianismo, cuánto de indigenismo, cuánto de bolivarianismo y cuánto de marxismo) debemos emplear para obtener el resultado óptimo de esta nueva piedra política-ideológica-filosofal que va a guiar a Venezuela y a los pueblos latinoamericanos hacia el socialismo en el presente siglo.

Para quienes por la edad tenemos aún ciertos rezagos de cultura marxista; pensamiento que ha sido relegado después de Popper (Popper 1986) a la categoría de “perro muerto del pensamiento totalitario” y que por ende ha desaparecido casi completamente de la cultura académica y de la cultura popular; podremos recordar la famosa introducción escrita por Engels (Engels s.f. : 691) en marzo de 1895, para la nueva edición de la “Lucha de clases en Francia de 1848 a 1850” de Marx, que terminaba con las siguientes frases: “Hace casi mil seiscientos años operaba en el imperio romano un peligroso partido revolucionario. Minaba la religión y todas las bases del estado; negaba categóricamente que la voluntad del emperador fuese la suprema ley; carecía de patria, era internacional; se propagó por todo el reino, desde la Galia al Asia y aun más allá de los límites del imperio. Por mucho tiempo había trabajado bajo tierra y en secreto, pero desde hacía algún tiempo se sentía lo bastante fuerte para salir abiertamente a la luz del día. Este partido revolucionario, conocido con el nombre de cristianos, tenía también una fuerte representación en el ejército; (un párrafo que evidentemente deberá agradar en lo sumo al comandante Chávez) legiones enteras estaban integradas por cristianos. ... El emperador, Diocleciano, no podía contemplar tranquilamente aquello y ver cómo el orden, la obediencia y la disciplina estaban minados en el ejército. Proclamó una ley antisocialista; perdón, anticristiana”. Engels posteriormente concluye su paralelismo con la llegada al poder del emperador Constantino, llamado el Grande por los sectores clericales, que una vez convertido al cristianismo hace de



ésta la religión oficial y única del imperio romano.

Kaustky, (Kautsky 1974:422-423) en sus escritos sobre “Los orígenes y fundamentos del cristianismo” en 1908, con mucha perspicacia denomina estas reflexiones como “una comparación caprichosa”. Intenta justificar estas reflexiones de su maestro, a las que también llama “narración interesante”, como una expresión del “saludable optimismo de Engels”. Es decir que, para insuflar un optimismo mesiánico en los grupos obreros socialdemócratas alemanes que se veían confrontados a duras políticas represivas que los mantenían en la ilegalidad, Engels recurre a una analogía, a una metáfora, sabiendo que se dirige a un público de obreros con una cultura limitada pero que ha tenido el cristianismo en su versión protestante luterana, como uno de los fundamentos, uno de los pilares de su educación elemental. Un heredero de Engels en otras latitudes, como por ejemplo Mao, no podría recurrir a este tipo de analogías porque el cristianismo, ni mucho menos una visión lineal y mesiánica de la historia existen en la cultura popular china. Para dar ánimo a los militantes obreros alemanes que soporaban una dura represión antisocialista de parte del gobierno prusiano de la época, Engels se autoriza una figura metafórica para, desde lo que después se denominaría marxismo (en contra de los deseos del mismo Marx), es decir, desde una teoría de la razón crítica emancipadora heredera de la Ilustración, aportar un grano de esperanza a la militancia obrera: ¡Venceremos!

No puedo detenerme en analizar todas las implicaciones filosóficas de esta “comparación caprichosa” que se resume en discutir, si desde la perspectiva de la “razón crítica” podemos permitirnos aportar “esperanza”; es decir atribuirle a la razón crítica competencias que pertenecen a las religiones. Si este tipo de “comparaciones caprichosas” son reconfortantes para la militancia en momentos difíciles de la lucha política; cuáles son los “daños colaterales” de tal ana-

logía y las consecuencias teóricas y prácticas que tiene, el presentar a la razón crítica emancipadora como una utopía de salvación, aunque ésta se quiera presentar en una forma secularizada.

Pero volvamos al terreno de la política, que es en el que se sitúa Kautsky al analizar las implicancias de la analogía de Engels. Esta “comparación caprichosa” entendida de manera mecanicista podía ser entendida en el movimiento obrero en el sentido que, según la jerga socialista de la época, únicamente las contradicciones entre las fuerzas productivas y las formas de producción iban a llevar al socialismo al poder, “sin ninguna clase de convulsiones violentas en el estado, solamente por medios pacíficos, por medio de la intervención amigable del gobierno”. Como ustedes se dan cuenta Kautsky no era tan reformista como lo denigraría posteriormente Lenin. Sabía muy bien que sin una encarnizada lucha política los sectores monárquicos modernizantes en Prusia no iban a aceptar mayores espacios democráticos y mejoras en las condiciones de vida de los trabajadores, mucho menos la revolución socialista.

### ***La racionalidad política del socialismo del siglo XXI***

Podemos comprender hasta cierto punto, que en el complejo y difícil momento que viven los movimientos sociales en Venezuela por recuperar su autonomía nacional y desde ahí diseñar nuevas formas de justicia distributiva, era necesario “religar”, unir, a las diversas fracciones del movimiento bolivariano bajo una forma de ideología aglutinadora capaz de ser comprendida por las grandes mayorías. Como el movimiento obrero alemán al que se dirigía Engels, la mayoría de la población en Venezuela ha tenido, de una u otra manera, una educación cristiana sea ésta en su variante católica o evangélica; podrán entender rápidamente que la radicalización social que propone Chávez con las nuevas nacionalizaciones no es algo extraño, no es una

maléfica ideología totalitaria ajena a “nuestra cultura occidental y cristiana” como se solía espantar a los sectores populares en las épocas de la guerra fría. Podrán aceptar fácilmente esta radicalización como una decisión política comprensible que se diluye en su universo cultural popular. La solidaridad, la hermandad, la distribución justa de lo que en la doctrina social de la Iglesia es el “bien común; son efectivamente herramientas útiles para unificar al pueblo venezolano alrededor de esta política y echar las bases para la formación de un partido unificado de la revolución bolivariana.

Podemos comprender también que al verse enfrentados a un proyecto imperial que disfraza su discurso intervencionista con un mesianismo cristiano conservador, Chávez, como ya lo ha demostrado anteriormente, intente deslegitimarlo en su mismo terreno ideológico. El enfrentamiento entre Chávez y Bush se convierte así en una lucha ideológica al interior del mismo cristianismo, en una versión contemporánea de las guerras de religiones en el renacimiento.

### ***Los impases teóricos del socialismo del siglo XXI***

Sin embargo estas razones de orden táctico político no resuelven los problemas teóricos a los que se va a ver confrontado el movimiento político bolivariano. Si para las grandes masas esta “comparación caprichosa” puede ser suficiente, para los intelectuales asesores de Chávez no lo puede ser. Lo formulo en forma de algunas preguntas, tal vez demasiado irónicas pero que más que la burla buscan graficar de manera sencilla y clara los problemas teóricos de la propuesta del socialismo del siglo XXI presentada por Chávez.

Para los intelectuales cristianos, los sobrevivientes de la campaña inquisitorial de Ratzinger en contra de la Teología de la Liberación, ¿cómo aceptar que el cristianismo se vuelva de cierta manera una ideología de estado? Aunque Chávez se presente en

la forma de un “Constantino de izquierda” y no imperial, ¿cómo entender las relaciones entre la fe y la política, para no hablar de las relaciones con la iglesia institucional? Nos olvidamos de los problemas que en la tradición católica significó y significa aún el césaro-papismo. ¿Y en la tradición evangélica y sus iglesias nacionales? Podemos dejar de pensar en la experiencia de la Iglesia Confesante y todas las implicaciones teológicas y políticas que significó la sumisión de una gran parte de la iglesia luterana al proyecto político-genocida nazi?

¿Cuáles serán las relaciones entre los aportes cristianos y los del marxismo? ¿Se tratará simplemente de una coincidencia táctica entre utopía política y una utopía de salvación a la Bloch; o se tratará de una relación entre la fe y una “ciencia social” como lo proponen los discípulos de Althusser? Martha Harnecker (Harnecker 2000) en su libro “La izquierda en el umbral del siglo XXI”, insiste en querer considerar al marxismo como “ciencia de la historia” inspirándose para ello de la teoría de la física del caos. Martha Harnecker ha leído mucho a Althusser y Engels, pero muy poco a Hegel. No se da cuenta, o no quiere entender, los impases teóricos a los que nos lleva el querer considerar la razón crítica emancipadora como simple reflejo de ciertas ciencias naturales o una parte de ellas; porque la física del caos, no anula la validez científica de las otras partes de la física general. (Ver mis comentarios críticos en Cornejo 2007).

Para los intelectuales no creyentes del chavismo, si Cristo es el más grande y el primer socialista del mundo, ¿dónde escondemos la crítica de la razón crítica emancipadora a las religiones desde Spinoza hasta Gramsci? No digo que no haya que repensar algunos presupuestos de la Ilustración sobre la religión, pero nos queda sin embargo una enorme herencia teórica que no se puede reducir solamente a una sociología de la religión. Hay varios terrenos en los que ha habido y hay aún, una “lucha ideológica” por más fraternal que esta sea,



entre la razón crítica emancipadora y las religiones reveladas.

Con relación a problemas más terrenales, como los problemas teóricos de la construcción del socialismo del siglo XXI, vamos a leer una parte del Sermón de la Montaña junto con unos párrafos de la Crítica al Programa de Gotha, algunas frases de Simón Bolívar, el todo aderezado de relatos míticos de los pueblos originarios de Venezuela. Y para abordar los problemas de organización del partido unificado de la revolución bolivariana, en la continuación de la “comparación caprichosa” de la que nos hablaba Kautsky; si Jesús es Marx y San Pablo es Lenin, leeremos los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas de San Pablo con unos trozos del Qué Hacer y algunos artículos de Simón Rodríguez, más las tradiciones comunitarias nativas del indigenismo venezolano. ¿Podemos así fácilmente aceptar, desde lo que nos queda como herencia de la razón crítica emancipadora, este tipo de formulaciones como base teórica filosófica del socialismo del siglo XXI? ¡No!

Efectivamente la lucha política, más aún en las condiciones actuales de radicalización del proceso venezolano, deja poco tiempo para la teoría. Pero lamentablemente no se pueden abordar ciertos problemas seriamente sin recorrer críticamente, aunque sea de manera rápida, el enorme bagaje teórico y cultural que nos precede, a riesgo de volver a cometer los mismos errores y llegar a los mismos impases que condujeron al fracaso del “socialismo real”. Como lo afirmaba Hegel en el prólogo a la Fenomenología del Espíritu (Hegel 1985:45): “ Por lo que respecta a la filosofía en el sentido propio de la palabra, vemos cómo la revelación inmediata de lo divino y el sano sentido común que no se esfuerzan por cultivarse ni se cultivan en otros campos del saber ni en la verdadera filosofía se consideran de un modo inmediato como un equivalente perfecto y un buen sustituto de aquel largo camino de la cultura, de aquel movimiento tan rico como profundo por el cual arriba el

espíritu al saber, algo así como se dice que la achicoria es un buen sustituto del café”. Es decir, cualquier proyecto teórico crítico emancipador que quiera presentarse como “nueva filosofía socialista”, no puede hacer el impase de pensar autocriticamente todo el rico y pesado bagaje intelectual que la precede. Tiene que realizar imperativamente un balance teórico serio de qué cosa falló con la experiencia económica y política del socialismo real y el derrumbe de lo que solía llamar la Patria del Socialismo. Si por razones de necesidad y urgencia política podemos recurrir a la “achicoria como sustituto del café”, teórica y filosóficamente esto lamentablemente no es posible. Porque sino, nos vamos a empantanar cometiendo los mismos errores del socialismo del siglo XIX y XX, al elaborar teorías que no son otra cosa que mezclas indigestas, o como lo describe muy irónicamente el mismo Hegel en el prólogo citado anteriormente, vamos a llevar “al mercado las arbitrarias combinaciones de una imaginación que no ha hecho más que desorganizarse al pasar por el pensamiento, productos que no son ni carne ni pescado, ni poesía ni filosofía” (Hegel 1985:45). O como diríamos en buen “peruano”, vamos a presentar propuestas teóricas que no son “ni chicha ni limonada”.

### ***Los impases políticos del socialismo del siglo XXI***

Como lo ha analizado muy pertinentemente Wilpert (2006) los impases de la revolución bolivariana en su propuesta de construir un socialismo del siglo XXI, son más políticos que económicos. Por el momento, la abundante renta petrolera le da un amplio margen de maniobra para contrarrestar los intentos de desestabilización financiera del sistema capitalista mundial regimentados por el FMI y la Banca Mundial. Esta renta le permite también utilizar al estado como el principal propulsor de iniciativas económicas populares, tanto en la forma de servicios de salud y educación,

como en el impulsor de cooperativas y de las empresas de producción social. Sin embargo estas siguen actuando en un mercado regido por las leyes de la ganancia y tienen que desarrollar formas de eficacia y rentabilidad para volverse realmente sostenibles sin necesitar más tarde el apoyo que les está brindado por ahora el estado. Los intelectuales bolivarianos pueden aprender mucho si estudian el fracaso de las experiencias cooperativas en el Perú de Velasco y sobre todo los entrapes y la crisis de la experiencia yugoslava de la autogestión.

Pero el problema principal es político y tiene que ver fundamentalmente en cómo se repiensa el problema de la democracia en Venezuela, para no cometer los mismos errores de la experiencia del socialismo del siglo XX que terminó con el derrumbe de estados totalitarios y partidos únicos policíacos que aniquilaron toda forma de democracia.

La revolución bolivariana ha tomado pasos audaces para incrementar la participación ciudadana, incluyendo modificaciones constitucionales para forjar nuevas formas de participación popular, tanto en lo que se refiere a iniciativas legales como en funciones de control de las diferentes esferas del estado. Uno de los aspectos importantes ha sido también su esfuerzo de "civilizar" a las Fuerzas Armadas, para acercarlas a los sectores sociales a través de programas de salud, construcción, transporte y apoyo alimentario. Frente a la posibilidad, aunque sea remota, de una intervención militar externa, es necesario construir un sólido lazo entre los militares y la sociedad civil.

El desafío para llevar adelante el proyecto de socialismo como democracia real es doble. Por un lado se tiene que responder a las políticas desestabilizadoras externas e internas sin cerrar completamente el ejercicio efectivo de las garantías ciudadanas y el debate contradictorio con la oposición. Por otro lado se tienen que institucionalizar las diferentes formas de participa-

ción ciudadana y construir los instrumentos políticos, partido, frente amplio, bloque popular nacional, para garantizar la continuidad del proceso. Un primer problema, y es sobre el cual la mayoría de analistas se detienen, es el exagerado peso político de Chávez al que cómodamente se descalifica como "populista". Como decía Domenico Losurdo, "bienaventurados los pueblos que no necesitan héroes en momentos de crisis". En un reciente artículo, Lander (2006) ha reaccionado con pertinencia a la iniciativa de Chávez de formar un partido unificado socialista alrededor de su persona, sin ningún debate previo y de forma casi militar. Este tipo de comportamiento que no deja espacios para la crítica a la dirigencia del estado, ni construye desde la base pacientemente una forma de organización política que funcione democráticamente, no está alejándose de la tradición del socialismo del siglo XX, sino más bien repitiéndola. De nuevo se cae en el verticalismo y el seguidismo a un líder mesiánico que se otorga el monopolio de la representación popular.

Porque más que el protagonismo de Chávez, el problema me parece más bien teórico. Hasta donde hemos podido seguir en nuestras lecturas de los que aparecen como ideólogos del socialismo del siglo XXI, (Harnecker 2000, Dietrich s. f., en particular) ninguno se atreve a problematizar la matriz hegeliana del marxismo, que aunque invertido y puesto de pie, piensa que el objetivo último es la superación o la abolición de las contradicciones. Es decir que, la dialéctica marxista en su irresistible búsqueda de la identidad nos impide pensar la política y la democracia, que no pueden existir verdaderamente si no cuando hay pluralidad, cuando hay contradicción. El peligro de la revolución bolivariana es que, ante una creciente agresión externa e interna, con esa matriz teórica y con el abrumador peso que representa el protagonismo de Chávez, se vayan cortando los espacios democráticos, reduciéndose así su propia legitimidad



política a nivel nacional e internacional. Es esa la estrategia principal que tiene el imperialismo americano para desgastar y desbarrancar el chavismo. Por ello la importancia de repensar no solo el problema de la participación popular, sino el funcionamiento democrático de la sociedad venezolana en su conjunto en un contexto de desestabilización y agresión externa.

### ***La miseria teórica de los provincialismos***

Los problemas teóricos filosóficos que se nos plantean para repensar el socialismo en el presente siglo son demasiado serios y gordos para ser tratados en forma de artículo. Permítanme sin embargo intentar algunas reflexiones sobre lo que yo denomino las respuestas provincianas, es decir las que buscan una salida a la crisis teórica a través de particularismos regionales o nacionales. Realicemos un audaz y rápido vuelo de reconocimiento sobre el estado actual en que se encuentran las posibilidades de repensar en el siglo XXI una razón crítica emancipadora.

Si nos acercamos a Francia, “la tierra natal” de la Ilustración y la Enciclopedia, el espectáculo, salvo escasas excepciones, es de lo más desolador como lo han analizado muy bien Perry Anderson (2003) en su artículo “La Dégringolade: el pensamiento tibio” y Sokal y Bricmont (1999) en su excelente y refrescante libro: “Imposturas Intelectuales”. Los tele-filósofos franceses, como los tele-evangelistas americanos para la rica tradición teológica, son el grado cero de la filosofía, del pensamiento y de la razón.

Una situación diferente, en cuanto a la exigencia y el nivel intelectual del debate, la encontramos en Alemania. No es por nada la tierra de lo que llamamos el “Idealismo Alemán”, del mismo Marx y de buena parte de lo que se ha denominado el “Marxismo Occidental”. En ella reside Habermas, él que es considerado por la comunidad académica como el más grande y más importante filósofo vivo; el más brillante joven-hegeliano

de su generación. Habermas, con justa razón, ha abandonado sus iniciales intentos de Reconstrucción del Materialismo Histórico; pero recogiendo esta herencia intelectual ha continuado a pensar en sus diferentes obras, los desafíos que a la razón crítica emancipadora heredera de la Ilustración le plantea la sociedad actual. Esta rica y estimulante obra filosófica tiene sin embargo una piedra fundacional bastante problemática y cuestionable. Habermas piensa los desafíos que se le presentan al pensamiento moderno, desde una perspectiva autista, desconecta lo que él llama “las sociedades capitalistas tardías” de la economía internacional y de sus complejos mecanismos de dominación. Interrogado en 1985 por los miembros del comité de redacción de la *New Left Review* que le hacían la observación sobre esta limitación en su obra, Habermas responde “Estoy convencido del hecho de que (mi filosofía) es una visión limitada eurocéntrica. Prefiero que pasemos a otra pregunta” (sic) (Habermas 1985). Es comprensible la profunda rabia e indignación que esta respuesta suscitó en Edward Said: “Una buena parte del marxismo occidental, en sus sectores estéticos y culturales, es completamente ciego sobre el imperialismo (...) la Escuela de Frankfurt guarda un silencio ensordecedor sobre la teoría racista, la resistencia antimperialista y la oposición al imperio”(Said 2000:387). ¿Cómo efectivamente aceptar esta “desconexión moral” sobre los problemas de la dominación imperialista y la situación catastrófica de inhumanidad en la que vive la mitad de la población de nuestro planeta y al mismo tiempo escribir sobre la “Conciencia moral y acción comunicativa”? En sus conferencias sobre el discurso filosófico de la modernidad (Habermas 1986:3) Habermas presenta la problemática de la modernidad exclusivamente como un problema de la “racionalidad occidental” y de la necesidad de encontrar los fundamentos propios que la garanticen. Busca una pista de respuesta en Hegel, porque según Habermas, “Hegel es el primer filósofo en

desarrollar con toda claridad el concepto de modernidad y de la relación interna entre modernidad y racionalidad que era evidente hasta Weber y que ahora está cuestionada” (Habermas 1986:5). Uno de los problemas con este “regreso a Hegel” que nos propone Habermas es que Hegel concibe el desarrollo del Espíritu Absoluto como libertad y que éste, según Hegel, se manifiesta como tal (es decir como libertad) primero, de manera parcial en la Grecia clásica y luego, plenamente en los pueblos germanos cristianizados por el Luteranismo. Es decir que de manera especulativa Hegel nos está diciendo que ontológicamente los pueblos no-germanos estamos incapacitados de acceder y comprender la libertad. ¿Cómo es que desde esta onto-teología especulativa hegeliana germanocéntrica se pueden pensar seriamente los problemas de la modernidad en su complejidad total de manera cosmopolita? Estas disgresiones especulativas que hace Habermas (y en una misma línea de pensamiento, Rawls, como lo analiza muy bien Thomas Pogge (2002); para cerrarse intelectualmente a ver la cruda realidad de sufrimiento y miseria del resto del mundo, son inaceptables moral y filosóficamente. El negarse a pensar la modernidad como totalidad desde la existencia de mecanismos de dominación en la economía mundial que han reemplazado las viejas formas de dominación colonial y al encerrarse confortablemente en la tradición teórica del idealismo alemán, le impiden, obstaculizan y vuelve finalmente estériles las reflexiones filosóficas que Habermas quiere realizar para pensar los desafíos a la modernidad desde la herencia de una razón crítica emancipadora. Aunque esta propuesta teórica se presenta de una manera muy elaborada y refinada intelectualmente y contiene aspectos que debemos tomar seriamente en cuenta, esta reflexión filosófica es una forma muy académica de provincialismo.

*China.* El fracaso de la Revolución Cultural marcó en China el fin del maoísmo. Esta teoría de base marxista, con un instru-

mental teórico muy pobre, forjada básicamente a partir de los manuales filosóficos soviéticos, impregnada de igualitarismo campesino y por ello al mismo tiempo fuertemente anti-intelectualista, fue el instrumento a partir del cual el pueblo chino consiguió su independencia nacional. Es, aunque sea de manera lejana, un resultado de las teorías críticas emancipadoras de la ilustración. Los dirigentes chinos ante el estrepitoso fracaso político y social que significó la Revolución Cultural, han abandonado los estrechos y limitados marcos teóricos del maoísmo y su legado igualitarista campesino para reemplazarlo, en su proceso de acelerada modernización, por un neo-confucionismo nacionalista. Han enterrado de manera elegante el maoísmo declarando que “el pensamiento Mao-Zedong es el fruto del trabajo colectivo de la vieja generación revolucionaria”. La nueva generación necesita otra base teórica. El “parche intelectual” del neo-confucionismo nacionalista, viene adornado de una filosofía de la historia hegeliano-oriental, según la cual el mundo, luego de un período de brutal dominio occidental, reencuentra su armonía natural con el regreso de China al rango de potencia mundial. La armonía y el neo-confucionismo son la base teórica con que los intelectuales chinos piensan poder abordar su acceso a la modernidad. Se encierran así en un provincialismo teórico que resucita esquemas de confrontación ancestrales: el pensamiento chino versus el pensamiento occidental. No puedo detenerme a analizar algunos de los entrapes e imposturas teóricas de esta posición. Quiero solamente señalar que si los intelectuales chinos, tanto fuera como dentro del PCCH, quieren pensar los dilemas y problemas de su modernización, las crecientes desigualdades sociales que esta provoca, el problema de la democracia, así como los desafíos que enfrenta hoy en día la humanidad, no lo pueden hacer con esta simplista maniobra intelectual. Para seguir con las metáforas culinarias caras a Hegel, este “saltado chino de arroz con mango”,



desde la perspectiva de la razón crítica emancipadora de la cual la China de hoy es también heredera, es, filosóficamente hablando, insuficiente e inaceptable.

*El Islam.* Por las limitaciones arriba señaladas, me voy a concentrar solamente en las reflexiones sobre el Islam liberador de Mahmoud Mohamed Taha en su libro "Un islam à vocation libératrice" (Mohamed Taha 2002), fundamentalmente porque esta obra nos es presentada por dos de los más importantes intelectuales del movimiento altermundialista, François Houtart y Samir Amin. El hecho de que Mohamed Taha, intelectual musulmán sudanés ejecutado por sus posiciones religiosas y políticas progresistas, presentado por Amin "como un teólogo islámico de la liberación", luchara desde su interpretación del Islam, por una sociedad justa e igualitaria, contra la guerra santa, la esclavitud, la poligamia, etc. y que sea objetivamente un aliado político de las luchas emancipadoras; no resuelve los problemas teóricos que ya hemos señalado para el cristianismo, del tipo de relaciones se van a establecer entre fe y política, fe y ciencia; etc. Porque el pensamiento de Mohamed Taha es fundamentalmente teocéntrico, y por más que nos parezca progresista, entra en conflicto en muchas dimensiones con la razón crítica emancipadora. Como lo observa Edward Said (2000:325) en su libro "Cultura e imperialismo", este repliegue indigenista al Islam, para pensar los problemas de la libertad desde la rica tradición árabo-musulmana es profundamente empobrecedor y provincialista. Nos lleva a impases políticos como en el caso de Irán, en donde nos encontramos al mismo tiempo con un discurso antiimperialista y la fatwa. Hemos leído que el Hezbollah estudia a Gramsci para pensar su política de alianzas y construir un bloque-popular nacional en el Líbano. Nos alegra mucho saber que en el Líbano, el pensamiento de Gramsci no es un "perro muerto totalitario" como en su Italia natal, en donde vemos el es-

pectáculo dantesco de un D'Alema, heredero del PCI fundado por Gramsci, asistir a la canonización del fundador del Opus Dei, Escrivá de Balaguer y afirmar desfachatadamente que "Questa canonnizzazione è un grandissimo evento..." (sic), (MicroMega 2002) ¡Qué sinvergüencería! Pero para volver a los problemas del Islam, el Hezbollah y la razón crítica emancipadora. Los compañeros Houtart y Amin estarán de acuerdo conmigo, de que no se trata de hacer una fácil síntesis teórica del Islam radical y algunas partes políticas de la "Filosofía de la Praxis", lo que nos daría una suerte de Taboulé intelectual libanés de "Houmous con spaghetti". Sabemos que hay mucho pan que rebanar en lo que se refiere a las relaciones del Islam con la Modernidad y con la tradición de la filosofía crítica emancipadora y estos problemas no los podemos pasar por alto.

En *África*, en condiciones extremas y muy difíciles de sobrevivencia que reconozco no son las más propicias para el trabajo teórico, algunos intelectuales africanos han pasado del movimiento de la Negritud al Afrocentrismo, construyendo una ontología y filosofía de la historia sobre la pureza cultural y la superioridad de la raza negra. Esta empresa intelectual ha alcanzado cierto "prestigio" y "reconocimiento académico" en gran parte, con el apoyo de las universidades Afro-Americanas en los Estados Unidos. Cómo esta empresa se inspira del pensamiento "volksisch" de la filosofía de Hegel, se ven obligados a negar el "racismo soft" que esta contiene, con una serie de elucubraciones bizantinas que demuestra que no han entendido nada del hegelianismo. Cogen citas aisladas y se olvidan de que para Hegel la verdad estaba en el todo, es decir que no es posible comprender las afirmaciones de Hegel separadamente fuera del sistema y el sistema de Hegel es eurocéntrico y sus comentarios sobre los pueblos africanos como "pueblos sin historia", no sólo son completamente

falsos, sino intelectual y moralmente condenables. Pero además se han olvidado también de las duras e irónicas críticas que uno de los padres de la Negritud, Aimée Cesaire (1955), hacía la impostura colonialista de la Filosofía Bantú. Para explicarlo en forma de fábula gramsciana. El proyecto colonial belga en el Congo tenía como uno de sus pilares fundamentales a la Iglesia Católica, a quien se le había otorgado el monopolio de la educación de las poblaciones nativas. Para evitar que este proceso educativo, que se hacía dentro del marco miserable y estrecho de la catequización y que se limitaba a la escuela primaria, pudiera por ahí suscitar la curiosidad de algunos sectores educados sobre la situación colonial, el padre Tempel inventó la Filosofía Bantú. Esta supuestamente representaba los “auténticos valores ontológicos de espiritualidad” de las poblaciones del Congo y por supuesto, no estaba en el fondo en total contradicción con la religión dominante de sus bien amados colonizadores belgas. La iglesia les decía: “No se preocupen en defender a las masas esclavizadas y sometidas al servilismo colonial, no se preocupen en defender sus tierras y sus recursos naturales; preocúpense en defender los altos valores espirituales de la Filosofía Bantú”. ¿Era la Filosofía Bantú un instrumento que pudiera ser de alguna utilidad al pueblo congolés para pensar su libertad y se acceso a la independencia nacional? ¡No! El Afrocentrismo y toda la producción cultural que la acompaña tampoco sirve para nada a las humilladas y sufridas poblaciones africanas para pensar la superación del terrible estado de explotación en que se encuentran. No son de ninguna utilidad para comprender los mecanismos de dominación, internos y externos, del laberinto de la terrible inhumanidad en la que viven millones de africanos. El Afrocentrismo es por ello una ideología racista y profundamente reaccionaria.

*Los provincialismos en América Latina*  
La propuesta teórica del Socialismo del

Siglo XXI no es tan novedosa como se pretende, en América Latina tenemos una larga tradición de propuestas teóricas del mismo calibre. Este repliegue provincialista tiene una larga historia que es imposible abordar aquí de manera exhaustiva. Es importante recordar sin embargo la historia del Apra, que quiso en sus inicios presentarse como un marxismo latinoamericano en base a una incomprensión total de la teoría de la relatividad de Einstein, argumentando que con ella se abrían las puertas para un relativismo epistémico. A partir de ahí el “aprismo” pretendió presentarse como “el marxismo” aplicado a la realidad latinoamericana. Sin embargo desde este relativismo intelectual que se pretendía marxista no se formuló absolutamente nada digno de considerarse reflexión teórico-crítica sobre la realidad latinoamericana, sino solamente una larga historia de traiciones y acomodaciones políticas, como la del actual gobierno de García; de lo que en sus inicios fue un movimiento popular antiimperialista.

Otro ejemplo, que en muchos aspectos se asemeja a la propuesta bolivariana de Chávez, es lo que se presentó en los años 70 como la “filosofía de la revolución peruana” de Velasco Alvarado. Según esta propuesta la Revolución peruana se situaba en una posición ideológica en la que confluían valores humanistas, libertarios, socialistas y cristianos, lo que llevaría al periodista Neiva Moreira a definir la filosofía del proyecto velasquista con la siguiente metáfora: “la revolución es una combinación feliz y exitosa del nacionalismo revolucionario peruano, con mucho de la metodología marxista y de los estilos organizativos de la ideología libertaria, con una base de ética cristiana. Es como si depositásemos en una computadora los principios de Juan XXIII, de Mariátegui, de Bakunin, de Marx, de Nasser, de De La Puente Uceda, y de todo esto resultara una ficha peruana, que ya saliera de la máquina con un sello de Túpac Amaru, como símbolo de la identidad na-



cional y una permanente búsqueda de formas realmente peruanas.” (Neiva Moreira 1974:59-60)

Otra propuesta ideológica fue la que formuló Girardi (1986) con el denominado marxismo sandinista. Según Girardi para analizar la realidad nacional e internacional el materialismo histórico proporcionaba el medio de interpretación científica de la sociedad y de la historia (Girardi 1986:94). Sin embargo el marxismo sandinista se diferenciaba fundamentalmente del dogmático marxismo soviético, y se caracterizaba por ser una teoría de la praxis liberadora, porque el marxismo sandinista era nicaragüense y nacionalista y porque el marxismo sandinista era un pensamiento antidogmático abierto al aporte de la subjetividad, o sea de la ética de la utopía capaz de reconocer y valorar la carga revolucionaria de la fe cristiana. Más aún, y para evitar los problemas de protagonismo que caracterizan muchos procesos revolucionarios, el marxismo sandinista era elaborado colectivamente por los comandantes del FLN Sandinista (Girardi 1986:109). Los intelectuales defensores del socialismo del siglo XXI tienen que hacer una evaluación de cuáles fueron los aportes reales a los problemas del socialismo realizados por el marxismo sandinista.

Sectores del emergente movimiento democrático indigenista han elaborado una teoría de la “Cosmovisión Andina”, para desde ahí buscar fundamentar algunas de sus propuestas políticas socializantes. A base de observaciones astronómicas como la de la Estrella del Sur, “la Chakana”, nos presentan una ideología de igualitarismo andino y de armonía del hombre con la naturaleza. Construyen una teoría sobre una cultura andina ancestral inmutable que es ontológicamente armoniosa e igualitaria y que se opone a la cultura occidental que es ella a su vez ontológicamente materialista e individualista. Esta Cosmovisión Andina pretende escapar así a las calificaciones de izquierda o de derecha para afirmar su ca-

rácter nacionalista. Esta propuesta intelectual a pesar de su pobreza teórica y por el hecho mismo que proviene de uno de los más importantes movimientos sociales en la actualidad, merece una firme y clara llamada de atención. Este tipo de pensamiento simplista y dogmático más que favorecer; debilita las posibilidades de desarrollo del movimiento indígena. Los deja desarrollados teóricamente para abordar y resolver los complejos problemas de construir un modelo social alternativo al del neo-liberalismo dominante. Lamentablemente, no sólo esta visión es reduccionista y en muchos aspectos falsa sobre la compleja naturaleza de las sociedades andinas pre-colombinas, sino que además los encierra en un provincialismo autista que les impide apropiarse de las experiencias teóricas y prácticas de la lucha global contra las formas de dominación imperialistas. La cosmovisión andina es una propuesta teórica provincialista incapaz de dar una salida exitosa a la valerosa lucha de los pueblos indígenas en América Latina.

### ***Hacia una verdadera universalidad teórico crítica***

Como hemos señalado más arriba, es imposible abordar los serios y profundos problemas teóricos y filosóficos a los que se ve confrontada la razón crítica emancipadora hoy en día en la forma de periodismo filosófico. Eso no es serio. Tampoco creemos que sea posible abordarla exclusivamente como una obra individual. Pero lo que sí queremos señalar es una perspectiva o lo que podría ser de una cierta manera, una “metodología”. Tenemos que pensar, como decía Edward Said (Said 2000:464) que el imperialismo y la globalización han aglomerado a la escala planetaria a innumerables culturas e identidades y que ya no es más posible seguir pensando en forma esencialista de culturas exclusivamente de blancos, de chinos, de negros o de indios. Del Occidente versus el Oriente. La continuidad de las tradiciones anteriores persis-

ten, esto es innegable, pero solo son el punto de partida para pensar los problemas de la libertad y de la emancipación que tenemos como comunidad humana. Tenemos que aprender a dejar de buscar dominar, etiquetar, jerarquizar al “otro”. Pero sobre todo, tenemos que dejar de decir que “nuestra” cultura, “nuestra tradición” es más o mejor que las otras, como si la cultura humana fuera la propiedad exclusiva y excluyente de algún grupo y, sobre todo, como si la verdadera filosofía, cómo pensamiento crítico emancipador, fuera un concurso de belleza de vanidades intelectuales

nacionales o culturales. El verdadero pensar filosófico es un acto de humildad y no de arrogancia intelectual. La libertad y la razón no son una invención del occidente, son una aspiración y una capacidad común a la humanidad entera. En la lucha por derrotar el bárbaro proyecto de dominación global del siglo XXI por parte del imperialismo norteamericano, tenemos que repensar y reconstruir una teoría crítica emancipadora de lo que podría ser una comunidad humana liberada de la dominación imperialista en términos verdaderamente cosmopolitas.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, P. (2003) «Dégringolade» [http://www.lrb.co.uk/v26/n17/ande01\\_.html](http://www.lrb.co.uk/v26/n17/ande01_.html)
- Cesaire, A. (1955) *Discours sur le colonialisme*. Présence Africaine, Paris.
- Cornejo, J.F. (2007) «*Marxismo del Caos o Caos en el marxismo del socialismo del siglo XXI*». Revista Web “La Insignia”. Febrero 2007.
- Dieterich, H. (s/f) *El socialismo del siglo XXI*, libro en versión pdf.
- Engels, F. (s/f) *Obras escogidas*, K.Marx-F. Engels, Moscu, sin fecha.
- Girardi, G. (1986) *Sandinismo, Marxismo, Cristianismo en la nueva Nicaragua* Ed. Nuevomar, México.
- Habermas, J. (1985): “*A philosophical-Political Profile*” en *New Left Review* No 151 May/June 1985
- Habermas, J; (1988) *Le discours philosophique de la modernité: douze conférences*. Edt Gallimard.
- Harnecker, M. (2000) *La Izquierda en el umbral del siglo XXI: haciendo posible lo imposible. Siglo XXI*, Madrid, 3ª ed.
- Hegel, G.W.F. (1985) *Fenomenología del Espíritu*. FCE, México.
- Kautsky, K. (1974) *Orígenes y fundamentos del cristianismo*. Ed Sígueme. Salamanca.
- Lander, E. (2006) “*Creación del partido único: ¿fin del debate sobre el socialismo del siglo XXI?*” en [www.aporrea.org](http://www.aporrea.org) 26 de diciembre 2006. *MicroMega* 4/2002, Roma, octubre/novembre. pág.1
- Mohamed Taha, M. (2002) *Un Islam à vocation libératrice*. L'Harmattan.
- Neiva Moreira, *Modelo Peruano*, Ed. La Línea, Buenos Aires 1974
- Pogge, T. (2002) *World Poverty and Human Rights*. Polity Press, UK.
- Popper, K.R. (1986) *The open society and its enemies*. Vol 2. *The high tide of prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*. Routledge, London
- Said, Edward W. (2000) *Culture et imperialism*. Fayard, Le Monde Diplomatique.
- Sokal, A., Bricmont, J. (1999) *Imposturas Intelectuales*. Paidós. Barcelona
- Wilpert, G. (2006) “*The meaning of 21st Century Socialism for Venezuela*” en [www.venezuelanalysis.com](http://www.venezuelanalysis.com) July, 11th, 2006.





# Elmer Arce Espinoza /ESTADO Y POLÍTICAS SOCIALES: una propuesta descentralista

## INTRODUCCIÓN

En los últimos años (desde el 90 al 2006) los gastos sociales, especialmente públicos, han aumentado progresivamente, sin ser lo deseable en función de las necesidades del país. Sin embargo, se mantienen altos índices de pobreza, lo que demuestra, en última instancia, que mucho tiene que ver el modelo económico aplicado y la implantación de programas sociales que obedecen a un enfoque mecanicista y descontextualizado, que ignora otros elementos para hacer posibles los beneficios económicos, de bienestar general de los más pobres, como son las limitaciones de sus capacidades y de oportunidades dentro de un contexto de exclusión social. Justamente los pobres, por no tener voz y carecer de participación, de poder, no tienen acceso a los servicios y bienes que necesitan para incrementar y fortalecer sus capacidades y oportunidades dentro de una política económica de mercado. Esto hace también que exista menos inversión social y de calidad en los sectores poblacionales y departamentos o sectores más pobres.

Se visualiza la pobreza sólo como una cuestión económica. No se considera que la sola aplicación de políticas económicas para disminuir la pobreza sin considerar la participación activa de los interesados ha fracasado en nuestros países. Tampoco se

*El presente texto es un avance de la investigación que ha concluido el autor sobre «Pobreza, políticas sociales y formación profesional».*

toma en consideración que la lucha contra la pobreza se enmarca en un ataque a la inequidad en la distribución de los ingresos, la salud, la educación, la recreación. Igualmente se omite que la lucha contra la pobreza es una lucha por los derechos humanos básicos y el logro de valores positivos como la solidaridad, y lograr la ciudadanía participando, asumiendo y compartiendo derechos como responsabilidades políticas y sociales. Desde este punto de vista la lucha contra la pobreza significa ampliar capacidades de la gente no sólo para producir, sino también, y muy importante, para hacerlos ciudadanos.

En otras palabras, el problema es que no se ha comprometido una política anti-exclusión, de disminuir las diferencias económicas, sociales y culturales existentes en razón de consideraciones de género, edad, militancia política, étnico-cultural, regional, urbano-rural y otras diferencias que bloquean u obstaculizan el logro de un nivel equitativo de bienestar humano, de combatir la pobreza. Estas desigualdades son las que en última instancia generan un problema de oportunidades. Es un modelo de programas sociales que responde, por un lado, a atacar los síntomas y no a enfatizar en las causas; tampoco previene, se orienta a atacar el riesgo. De otro lado, más que responder a un enfrentamiento integral, el Estado responde parcelariamente. Estas son razones por las que no sólo se mantienen las diferencias, sino que se amplían las brechas entre las distintas personas y grupos sociales. Compartimos la idea de que «La mayor parte de las veces las políticas sociales orientadas hacia la pobreza son *la ambulancia* que lleva los heridos que



provocan las medidas de política económica». <sup>1</sup>

De allí que es importante concluir que «El denominado efecto de «rebalse», «chorreo» o «distribución espontánea de los ingresos» por la vía del crecimiento económico, se percibe en América Latina como muy difícil o imposible en el mediano plazo, dada la estructura inigualitaria de la distribución de los ingresos y la enorme concentración, que conduce a que la ampliación de la riqueza social (de la «torta o pastel», como se dice en una imagen sin duda popular y feliz), sea apropiada de manera extremadamente desigual por un solo sector». <sup>2</sup>

No es muy aventurado decir, como lo señalan muchos analistas, que con el sacrificio de los que menos tienen se construye la política económica liberal sustentada en el éxito de los indicadores macro-económicos. Los pobres pueden y deben esperar, los de arriba no. La pregunta es hasta cuándo.

### 1. LA PARTICIPACIÓN ¿CÓMO ENTENDERLA?

La participación en los programas sociales es una opción que se inscribe, necesariamente, en la implantación de un sistema sin restricciones como única garantía de que las políticas y programas sociales alcanzarán a mejorar la calidad de vida de la población y el desarrollo de un sistema democrático, que se sustente en la construcción del empoderamiento de la población. Es decir, que tenga poder, voz y representación para ser escuchada y autonomía para tomar decisiones.

No mañana, con restricciones en la participación. El objetivo debe tender al ahora, hoy, fomentando la participación para elevar la calidad de vida y viceversa. Actualmente «...se reconoce que la participación social es una salida de la pobreza, de la marginación y la exclusión (y que) la misma situación de pobreza le resta a la población el *poder* de participar».

<sup>3</sup> En cambio un sistema sin restricciones participativas garantiza que las políticas y programas sociales alcanzarán a mejorar la calidad de vida de la población y el desarrollo de un sistema democrático.

Participación y mejora en la calidad de vida de los pobres no son pares antagónicos sino complementarios. Pero siempre y cuando no se corresponda con un simple acompañamiento de carácter informativo, sino una participación entendida como capacidad de decidir, de involucramiento en las decisiones que los afectan, a través de consultas y de control o fiscalización y monitoreo de acciones.

En otras palabras, la participación poblacional no tiene por qué excluirse en el desarrollo de los programas sociales. Es más bien importante para que sean la población organizada, los interesados, los que determinen el tipo de servicios que requieren. Es una óptica que reconoce al poblador como ciudadano y no sólo un usuario. La experiencia lograda a través de muchos programas la hace ver como necesaria. Pues de lo contrario, como nos dice la experiencia, los programas verán siempre limitado su éxito, hasta«...fracasar cada vez que los organismos de desarrollo dejan de tomar en cuenta a la gente». <sup>4</sup>

En palabras de Augusto de Franco «... para desarrollar la comunidad es necesario despertar la actitud emprendedora individual y colectiva, incentivar la cooperación, estimular las redes y profundizar la democracia». <sup>5</sup> Pero sin dejar de entender y aceptar, igualmente, que la participación es en sí misma un hecho político, de lucha por el poder y por lo tanto conflictiva, que puede distorsionarse si los grupos de interés se encierran «... en la defensa de intereses particularistas, enfrentados a intereses generales que no tienen expresión organizada, debido a problemas de acción colectiva». <sup>6</sup> Como hecho político, tiene que entenderse que la participación es un proceso, con consensos y disensos, en tanto que por los

intereses que se debaten, es conflictiva. Hay que entender que la participación, en última instancia, es una lucha por el poder y el consiguiente beneficio que puedan obtener los grupos en pugna. Estas relaciones confrontacionales, no hay que olvidarlo, responden a que «...el poder está siempre presente en toda negociación de intereses, ya que ésta sirve para determinar quién gana y quién pierde»,<sup>7</sup> quién controla y a quién se excluye.

## II. NUEVO ESTADO Y DESCENTRALIZACIÓN

### 1. ESTADO Y DESARROLLO HUMANO

La generación de políticas sociales, con las características que en páginas anteriores hemos mencionado, ha hecho que aquéllas, desde nuestro punto de vista, no hayan posibilitado disminuir significativamente la pobreza. Consecuentemente esto ha significado que el Estado –básicamente, iniciador y responsable de las políticas comunitarias– sea altamente cuestionado por ser ineficiente (malgasta los recursos), ineficaz (problemas presupuestarios, los recursos se destinan más a sectores de altos ingresos),<sup>8</sup> burocrático, y, lo que es más, cuestionado por utilizar con fines políticos, clientelísticos, los programas sociales.

Este actuar estatal, en última instancia, ha limitado –y limita– la capacidad de actuar de la gente en función de sus intereses, pues pierde su autonomía negociando sus derechos apremiados por las necesidades (hambre, desocupación). Esto, en términos generales, ha contribuido a la pérdida de credibilidad en las instituciones del Estado y sus representantes.

Situación preocupante porque se produce a pesar de las importantes inversiones económicas que se han realizado –y se realizan– a través de los diferentes programas sociales. Esto despierta sinsabores y cuestionamientos a las actividades que se ejecutan desde el Estado, por lo que muchas veces aquéllas

son vistas como gastos inútiles, ineficientes. Se piensa, así las cosas, que esto es un derroche de recursos que muy bien pueden ser utilizados en programas productivos con resultados más inmediatos,<sup>9</sup> por lo que se enfatiza, como alternativa, en el neoliberalismo como sistema social para disminuir la situación de pobreza. Posición reduccionista que implica explicar y enfrentar el problema económico social del país en función de más o menos Estado, achicarlo o agrandarlo, como también potenciar más el mercado para posibilitar una mejor eficiencia de los recursos económicos y el logro de un crecimiento económico sostenido. Que el gobierno solo se limite «...a la normatividad y el financiamiento de los programas sociales y dejar al sector privado su implementación...».

<sup>10</sup> En otras palabras, que sean las entidades privadas como ONG u otras (iglesias) las que asuman los programas sociales (tercerización), y que el Estado solo participe donde aquellas organizaciones, muchas veces por razones de rentabilidad como la seguridad social, no los desean asumir.

Desde nuestro punto de vista creemos que esta alternativa es cuestionable. Tras varios años de aplicación del modelo neoliberal y con un Estado «achicado» y desregulado para favorecer la implantación de la economía de mercado se tiene un Estado más corrupto y corruptor en tanto genera, mantiene y amplía las inequidades y las exclusiones; así como un Estado centralizado y a la vez sectorizado que impide un trabajo más unitario de lucha contra la pobreza. El resultado es un Estado que favorece un crecimiento económico desigual a favor de unos pocos, y la existencia de una situación de pobreza que compromete a un sector muy importante de nuestra sociedad. Dentro de este marco neoliberal, se cuestiona cómo construir un sistema democrático cuando lo que prima es la pobreza y la desigualdad, con lo que sólo se tendrá una caricatura de democracia,



reduciéndose aquel sistema a permanentes procesos electorales que cada vez frustran las expectativas poblacionales, y consiguientemente contribuyen a debilitar la democracia como alternativa de alcanzar la democratización de nuestra sociedad.

De allí que si el objetivo central de las políticas y programas sociales que se implantan en el país es disminuir las barreras que no hacen posible una mejor redistribución de la riqueza y el poder, que conlleven una democratización social y política, hay necesidad de generar una política tendiente a atacar las causas estructurales de la pobreza mediante la generación de un sistema participatorio centrado en el empoderamiento a la población, para que ésta resuelva sus problemas en forma autónoma, creativa y democrática. El objetivo es lograr que en base a la ampliación y fortalecimiento de las capacidades y oportunidades poblacionales se mejore su calidad de vida, con acceso a servicios de calidad. Sólo es posible, sin embargo, con un mejor capital humano y capital social, que permita garantizar una mayor participación en base a intereses compartidos. En otras palabras, se trata de generar el fortalecimiento de relaciones organizativas con significativo empoderamiento poblacional que, en última instancia, permita a las gentes hacer uso de las capacidades logradas. Capacidades que según Amartya Sen «... son las libertades importantes de que disfruta la gente para llevar el tipo de vida que tiene razones para valorar, tales como funcionamiento social, mejor educación básica y atención de salud y longevidad».<sup>11</sup> Será, pues, la ampliación de capacidades lo que garantizará el mejor desarrollo personal y de nuestras sociedades, pero en base a un acceso equitativo de oportunidades que debe estar garantizado por un sistema libertario que permita hacer uso efectivo de las capacidades logradas por las personas y la sociedad en general, para lo cual el Estado necesariamente tiene

que compensar oportunidades para disminuir las desigualdades provenientes de regímenes injustos, inequitativos.

El logro de una situación de esta naturaleza significa contribuir al desarrollo humano en el país como proceso orientado a ampliar las capacidades y oportunidades de la gente para que las personas tengan una vida larga y saludable, adquieran y creen conocimientos, disfruten de un nivel de vida decoroso y participen en la vida social, económica y política del país.<sup>12</sup>

Sin embargo, para lograr el empoderamiento de los pobres habrá necesidad de que nuestra sociedad asuma una decisión política férrea y transparente que tiene que orientarse especialmente desde el Estado, para lo cual las organizaciones responsables de los programas y políticas sociales tienen que cambiar, ser más democráticas y equitativas, pero dentro de un marco de descentralización que valore y aplique la participación para optar los servicios que requieran y como una forma de seguimiento, control, compromiso por los interesados con el fin de disminuir el clientelismo político corruptor. Como «se pide también una mayor coordinación y eficiencia entre instituciones públicas y privadas que ofrecen servicios a escala comunal».<sup>13</sup>

Esto último porque en cuanto a la disminución de la pobreza tiene que ser entendido que si sus causas son múltiples y complejas, su reducción compromete una articulación de procesos económicos, políticos, sociales y culturales orientados al bienestar de la mayoría poblacional, especialmente de los más pobres. Política estatal que tiene que estar orientada a ciudadanos de primera clase, y en lugar de ser clientelar, populista, se centre en el bienestar de las personas. Pues no se trata de gastar más en programas sociales que sólo apuntan a la subsistencia, a aliviar la pobreza. El quid del asunto se encuentra en hacer una reforma profunda del Estado

y de todas las instituciones y organizaciones vinculadas con las políticas sociales y el desarrollo del país. Es una respuesta que pasa por recomponer el tejido social peruano altamente deteriorado, fragmentado y conflictivo, con personas desilusionadas y pérdida de credibilidad, desconfianza en los líderes e instituciones que nos representan.

Es una propuesta que implica necesariamente la transformación de las organizaciones –públicas y privadas– que promueven y ejecutan programas de lucha contra la pobreza, de organizaciones de carácter fordista a una organización flexible, más horizontal. Igualmente se necesita de un cambio estructural y funcional del Estado, como de su orientación. De la monopolización hegemónica de un grupo o clase social o política con capacidad para decidir unilateralmente y en forma vertical, autoritaria, excluyente, a la constitución de un Estado democrático que se corresponda con un compartir el poder de los diferentes actores sociales que lo integran dentro de una «... apertura del proceso de asignación del presupuesto a la intervención popular de amplia base (que sirva) no sólo para las preocupaciones que se tiene en la eficiencia, en términos de la asignación efectiva de los recursos, sino también genera la atención del gobierno en las necesidades locales». <sup>14</sup>

Paralelamente también tiene que darse el desarrollo y fortalecimiento de una población organizada, de una sociedad civil que se constituya en el actor social de la democratización de la sociedad. Situación que «... es más probable que ocurra cuando existen modificaciones en las oportunidades de influencia políticas (incluso la competencia electoral) y un fortalecimiento de las capacidades de los grupos más pobres de expresar sus intereses y organizarse para llevar a cabo acciones eficaces». <sup>15</sup> Pues, «...desarrollo no es sólo crecimiento económico, sino que requiere el desarrollo de capacidades y

derechos individuales y sociales que posibiliten la creatividad, gestión y organización». <sup>16</sup>

El asunto, entonces, no es potenciar un modelo que es negativo para las mayorías nacionales, sino más bien hay que impulsar una organización y funcionamiento de un nuevo tipo de Estado, más descentralizado y participatorio, con mayor presencia y acción de todos los actores sociales a niveles regionales y locales comprometiendo decisiones y responsabilidades; orientar mejor y adecuadamente los gastos, que tengan como objetivo promover políticas económicas articuladas a los programas sociales, con el fin de generar más ingresos a los que menos tienen, así como elevar su productividad. Es decir apuntar, más que a limitar la acción estatal, a corregir sus limitaciones. El Estado no puede ser un convidado de piedra, un ausente en el desarrollo económico-social del país. Su accionar «... no debe limitarse al crecimiento económico, sino preocuparse también por la expansión de la libertad humana que posibilita que la población disfrute de una existencia digna y que sienta que tal libertad mejorará la calidad de su experiencia». <sup>17</sup>

Desde esta óptica el Estado tiene la función de garantizar la ampliación de capacidades de la población mediante una educación, salud y nutrición de calidad, que posibilite a la gente mayores y más oportunidades dentro de este mundo globalizado. Pues, «Si mejora la salud, no sólo hay más bienestar sino que aumenta el potencial de generación de ingreso. Si mejora la educación, no sólo se consigue un mayor bienestar, se obtienen también mejores resultados en el terreno de la salud y un aumento de los ingresos. Cuando se ofrece protección a los pobres (reducción de la vulnerabilidad al riesgo), no sólo se consigue que ellos se sientan menos vulnerables, se les permite también aprovechar oportunidades de mayor riesgo pero también de mayor rentabilidad. Si se ofrece a los pobres una mayor representa-



ción y participación, no sólo se combate la sensación que pueden tener de estar excluidos, se consigue una mejor orientación de los servicios de salud y educación de acuerdo con sus necesidades». <sup>18</sup> Pues, está debidamente comprobado que «Los países en desarrollo que han invertido para proporcionar a sus ciudadanos el acceso universal a los servicios básicos de salud, la seguridad alimentaria y la nutrición, así como a los servicios de agua potable y saneamiento y oportunidades educativas adecuadas pueden tener poblaciones con ingresos relativamente bajos, pero con un mayor nivel de capacidad y de estado de salud, en comparación con países más ricos, pero con una distribución mucho más desigual de las oportunidades y las capacidades». <sup>19</sup>

Dentro de este marco la educación y la salud son pilares importantes. Sin salud y educación para los pobres la libertad es sólo una aspiración engañosa que no pasa de buenos deseos en el logro del bienestar de las personas. Pero también es importante anotar que no basta con una mejor redistribución de ingresos, hay que construir ciudadanía, para lo cual el sistema educativo tiene que orientarse a la formación en valores, creatividad, tolerancia y preparar hombres y mujeres que puedan responder en condiciones de incertidumbre.

## 2. GOBIERNO LOCAL Y DESARROLLO TERRITORIALIZADO

La propuesta va, indudablemente, por la implantación de un modelo de desarrollo integral, que bajo una estrategia que enfatice en la participación comunitaria, intersectorial e interdisciplinaria, articule el crecimiento económico y el desarrollo social orientado a una política de desarrollo humano en base a instituciones democráticas y hombres con significativo capital social y capital humano, que tiendan a disminuir las desigualdades y la mayoría

poblacional alcance niveles adecuados de bienestar. En fin, un crecimiento económico con distribución equitativa, en base a un Estado descentralizado con instituciones democráticas que implante una política eficiente y transparente para lograr credibilidad.

La apuesta, en última instancia, es cambiar la situación de pobreza que vive el país, por lo que «Se requiere de los esfuerzos del Estado para romper el círculo vicioso generando en aquellas poblaciones más excluidas, las capacidades y la autoestima necesarias para facilitar su participación». <sup>20</sup> Esto sólo lo puede hacer el Estado, en tanto puede garantizar la equidad como acuerdo central dentro de un nuevo contrato social que integre a todos los sectores sociales: Estado- Sociedad Civil, pero dentro de una perspectiva descentralizada, para cuyo efecto la descentralización tiene que entenderse como una «... tarea (que) radica en la construcción de una cultura de participación democrática, no sólo para recoger las aspiraciones de la población, sino para movilizar una voluntad colectiva que concerte los compromisos de la población con el fin de formarlas, financiar, ejecutar y fiscalizar los programas y proyectos con los que se pretende desarrollar cada comunidad». <sup>21</sup>

Legalmente, de conformidad con la Ley Nº 27972 los gobiernos locales «...son entidades básicas de la organización territorial del Estado y canales inmediatos de participación vecinal en los asuntos públicos, que institucionalizan y gestionan con autonomía los intereses propios de las correspondientes colectividades ...» (Art. I), pero también el mismo dispositivo legal considera que es «...el gobierno más cercano a la población ... el más idóneo para ejercer las competencias o función; por consiguiente el gobierno nacional no debe asumir competencias que puedan ser cumplidas más eficientemente por los gobiernos regionales, y éstos, a su vez, no

deben hacer aquello que puede ser ejecutado por los gobiernos locales» (Art. V).<sup>22</sup>

Sin embargo, el Gobierno Local en sí no es el encargado explícitamente del desarrollo local. Si bien se le dan funciones de desarrollo integrado, son funciones muy restrictivas, generalmente de promoción y limitadas a lo que se considera el organismo municipal vecinal tradicional. El desarrollo local en sí es función también del gobierno regional.<sup>23</sup> Aún más, actualmente las funciones del gobierno local son antagónicas con las de los sectores de la administración pública (caso transporte, salud, medio ambiente, entre otros), quienes con más recursos financieros, infraestructura, recursos humanos, mantienen la realización de sus actividades en forma paralela y competitiva con el gobierno local, que actúa marginal y débilmente.

De allí que la actual normatividad legal no hará posible el funcionamiento del municipio como gobierno local. Pues sólo se le asignan funciones de «desarrollo local» con actividades de carácter vecinal, y lo que le corresponde tradicionalmente como gobierno municipal.

La persistencia de una orientación de esta naturaleza debilita al gobierno local como instancia de gobierno y, por supuesto, el logro de la descentralización. Es necesario adecuar la normatividad, haciendo que el gobierno local tenga las funciones administrativas y ejecutivas que hoy en general corresponden al Gobierno Regional,<sup>24</sup> dejando a éste las funciones normativas y reguladoras, de planeamiento, de promoción de inversiones y de supervisión, evaluación y control.<sup>25</sup> Es hacer que el gobierno local asuma competencias que las va a cumplir mejor que los gobiernos regionales o el nacional, pues es el nivel más adecuado, no sólo para integrar los programas sociales y articularlos. Es también el nivel adecuado para articular las políticas económicas con las sociales buscando el desarrollo de la capacidades

poblacionales (vía inversión en educación, salud, nutrición, recreación y cultura) y la generación de oportunidades (ingresos, empleo, etc.) que hagan posible la disminución de las desigualdades.

El gobierno local, desde este punto de vista, lo entendemos como el poder compartido, pero bajo un reordenamiento territorial del país.<sup>26</sup> No es una autonomía para la anarquía que conduzca a fragmentar más el Estado. El objetivo es integrar, cohesionar nuestro segmentado Estado, reconociendo como aparato cohesionador y expresión de su identificación con el desarrollo colectivo que se traduce en una opción que facilita la participación. Se requiere promover y fortalecer un sistema centrado en la solidaridad «... y proporcionar poder político a los desfavorecidos a través de una autonomía institucional en vez de un intercambio clientelista de compensaciones materiales para la subordinación política que caracteriza los regímenes corporativos autoritarios».<sup>27</sup>

Es la recusación al tradicional entender el poder como capacidad de decisión unilateral, excluyente y hegemónica de un sector político, económico y social sobre los demás.

El objetivo es alcanzar el desarrollo humano y consiguientemente hacer un mejor uso de las potencialidades de cada área o región en base de la creatividad, transparencia y participación de su gente, que contribuya a disminuir las desigualdades entre los sectores sociales y entre áreas dentro del mismo territorio, priorizando las intervenciones en las zonas más pobres y en los sectores sociales de mayor vulnerabilidad.

He aquí que el desarrollo local va a depender del rol del Estado como concertador. El gobierno local, especialmente el provincial, bien puede, con la asignación de atribuciones específicas, constituirse en ese gran eje articulador, buscando disminuir la fragmentación y el clientelismo. La implantación de esta



alternativa no es fácil, es compleja. Su logro estará garantizado por el desarrollo de relaciones de confianza, que en base a la transparencia tendrán que producirse. Pero hay que tener mucho cuidado, porque de no trabajarse transparente y eficientemente se puede conducir a más frustración y a agudizar los conflictos.

De allí que con la descentralización hay que tener cuidado con el papel de las élites locales, que pueden constituirse en pequeñas oligarquías que en su búsqueda de beneficios propios, pueden servirse del sistema de clientelaje para lograr el favoritismo de sus grupos cercanos. Esto puede hacer peligrar la descentralización, en tanto que la autonomía más bien sería utilizada para el beneficio de las élites locales y regionales, por lo que desde el comienzo se debe involucrar a toda la población organizada, sistema participatorio que debe responder a una política de igualación de oportunidades. Con tal fin se tiene que adoptar mecanismos participativos orientados a limitar y evitar el control del poder local por grupos que sólo buscan responder a sus intereses. En el caso de existir una débil organización, como se va a tener en la mayoría de los casos, habrá que promover y ampliar los canales participativos a nivel local, especialmente de los sectores de mayor exclusión, los más vulnerables.

Sin embargo, si bien existe una débil capacidad organizativa de la población, lo importante u objetivo se centra en potenciarla, con el fin de ampliarse el poder local y evitar que éste se concentre en pequeños grupos. Son muchas, como ya hemos indicado, las organizaciones de pobladores existentes, tanto de nivel territorial (comunidades campesinas, organizaciones vecinales) como funcionales (vaso de leche, comedores populares, clubes de madres o comités de salud, apafas, etc.), que realizan actividades en el campo de la salud, la educación y otras áreas sociales (agricultura, minería, cultura, deporte, entre otras).

La propuesta es un enfoque que trasciende a los beneficios individuales y se orienta, en base a áreas territoriales o geo-sociales, a priorizar políticas sociales integrales colectivas y equitativas como estrategia válida de enfrentamiento a la pobreza dentro de un sistema descentralizado y participatorio, y también se trata de entender que el objetivo no es sólo hacer más eficiente los diferentes tipos de recursos, especialmente a nivel local, sino que fundamentalmente se trata de potenciar la democracia con ciudadanos participativos, fortaleciendo la unión entre las autoridades el gobierno local y los representantes de la sociedad civil sin pérdida de autonomía de ambos.

Se trata de un sistema social que priorice el desarrollo humano, modificando las estructuras económicas, políticas, sociales y culturales que se constituyen en obstáculos para superar las desigualdades. Un sistema que garantice el derecho de todos a la libertad y al goce de bienes materiales y espirituales, aumentando sus activos a través del empoderamiento organizacional basado en una descentralización que priorice las decisiones locales, con intervención de las organizaciones e involucramiento de los sectores más pobres en el sistema político-administrativo desde el más bajo nivel y dentro de áreas geo-sociales definidas y con políticas acordadas intersectorialmente, pero bajo una autoridad unificadora y rectora – que tiene que ser el Estado– y con responsabilidad compartida y políticas transparentes.

Es una alternativa frente al quehacer segmentado, vertical, individualista y competitivo con que actualmente se enfrenta la pobreza, sin considerar que ésta, por su carácter multifactorial, tiene que tener una respuesta más intersectorial y con participación de la comunidad dentro de un marco que valore la solidaridad, la honestidad, la transparencia y respeto a las normas para generar confianza y credibilidad; que tienda a formar redes de

apoyo familiar y comunitario con fines de beneficios recíprocos.

Pero también el fortalecimiento del gobierno local es el recusamiento de la centralización por una opción descentralista, donde los programas sociales tienen que responder a las necesidades locales, pero sin dejar de articularse con los programas económicos regionales y nacionales. Se trata, pues, de integrar, en primera instancia a nivel de gobiernos locales, los programas sociales orientados a mejorar la calidad de los servicios, entre otros, la educación, la salud, la nutrición, la vivienda de los sectores más vulnerables, más necesitados. A este nivel hay mayores posibilidades de garantizar un mejor servicio, respondiéndose no sólo con mayor objetividad a las necesidades o preferencias, sino que los trabajadores del gobierno local deben responder con mayor responsabilidad. En cada localidad existen organismos que apoyan el desarrollo social en diferentes ámbitos, como vivienda, generación de empleo, ocupación, ingresos, saneamiento ambiental, seguridad, educación, electricidad, entre otros, pero en forma desarticulada y hasta desarrollan sus actividades competitivamente. Sólo dirigir y coordinar los programas sociales locales es una limitación, en tanto que se limitaría su actuar a programas de subsistencia. Se trata en última instancia, de integrar los programas sociales con los económicos como una mejor manera de lograr el desarrollo local integrado. Y éste tiene que involucrarse con una política de desarrollo regional y nacional. Pues, no cabe duda, que el desarrollo local va a depender mucho de las políticas que se implementan en el país. Aún más, dentro del proceso de globalización existente, por consideraciones de políticas económicas financieras externas.

Este marco articulador tiene que ser institucionalizado y el Estado tiene que

compatibilizar bien sus niveles de coordinación para evitar confrontaciones entre los diferentes órganos del aparato estatal, como también dentro del mismo sector. De lo que se trata es de generar políticas sectoriales que apunten hacia un mismo objetivo. Esto no quita que este nivel pueda constituirse en un área de disputa, conflictiva, por lo que es importante definir bien las funciones, competencias y evitar el incumplimiento de acuerdos que después no hacen más que debilitar el interés de la población por participar, o generar confrontaciones que también influirán en el debilitamiento participativo.

Los mecanismos e instrumentos que posibiliten la concertación tienen que responder a cada realidad, pero sí se requiere objetivos y procedimientos claros para cumplir con los acuerdos y consiguientemente garantizar la credibilidad y potenciar la legitimidad del sistema participatorio, en base a una confianza recíproca entre los actores participantes.

Una orientación de la naturaleza planteada pasa por el desarrollo de una política de implantación de programas sociales que tendrá que descansar en relaciones de participación comunitaria, institucionales e interinstitucionales y personales de alta confianza, credibilidad, pero dentro de un proceso descentralizado sustentado en el gobierno local, que es el nivel territorializado (área geo-social) donde se debe establecer las redes de integración para el desarrollo de los programas sociales, con las políticas y programas de desarrollo económico (inversiones económicas, promoción del empleo, entre otros) y políticas ambientales (conservación de recursos naturales y cuidado del medio ambiente). Pues, el objetivo es la lucha contra la pobreza.



## NOTAS

- <sup>1</sup> ALTOBELLI, Laura C: Participación comunitaria en la salud: La experiencia peruana en los CLASS, Universidad Peruana Cayetano Heredia – Facultad de Salud Pública y Administración «Carlos Vidal Layseca» – Diploma Internacional de Derechos Humanos en Salud, texto fotocopiado, pág. 339.
- <sup>2</sup> MOHAN MANTHUR, Hari: Desarrollo centrado en la gente, pág. 219-239, en: *Pobreza, un tema impostergable. Nuevas respuestas a nivel mundial*, Bernardo Kliksberg – compilador, tomo II, Fondo de Cultura Económica – Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo, 1997, pág. 220.
- <sup>3</sup> DE FRANCO, Augusto: Pobreza y desarrolla local, texto fotocopiado, pág.25.
- <sup>4</sup> TANAKA, Martín: Participación popular en políticas sociales, Consorcio de Investigación Económico-Social – Instituto de Estudios Peruanos, 2001, pág. 27.
- <sup>5</sup> WHITE, Sarah C: Despolitizando al desarrollo: los usos y abusos de la participación. Universidad Peruana Cayetano Heredia – Facultad de Salud Pública y Administración «Carlos Vidal Layseca». Diploma Internacional de Derechos Humanos en Salud, texto fotocopiado, pág. 167.
- <sup>6</sup> FISZBEIN, Ariel: Pobreza, exclusión y acceso a los servicios: el rol de las reformas institucionales, Instituto de Desarrollo Económico – Banco Mundial – Foro sobre la Pobreza, desigualdad y vulnerabilidad, Buenos Aires 19-20 de octubre, 1998, texto fotocopiado, pág. 2.
- <sup>7</sup> KLIKSBERG, Bernardo: Hacia una economía de rostro humano, Universidad de Zulia (LUZ), Oficina de Planificación del Sector Universitario (OPSU), Fondo de Cultura Económica, 2002, págs. 81-82.
- <sup>8</sup> RIORDAN, J. VASQUEZ, E: El ataque a la pobreza, Universidad del Pacífico – CIUP – agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional – USND – Internacional Development Research Centre – IDRC – Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo- CIID, 2004, pág. 35.
- <sup>9</sup> SEN, Amartya (1999), citado por Kambur, Ravi y Squire, Lyn, en: *La evolución de los pensamientos acerca de la pobreza: La búsqueda de las interacciones*, septiembre, 1999. Texto fotocopiado.
- <sup>10</sup> PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS- PNUD: Informe sobre el desarrollo humano 2001 –Poner el adelanto tecnológico al servicio del desarrollo humano, PNUD- Ediciones Mundi – Prensa, Washington, D.C., 2001, pág. 30.
- <sup>11</sup> MINISTERIO BRITANICO PARA EL DESARROLLO INTERNACIONAL – DFID – BANCO MUNDIAL: Perú: Voces de los pobres, Lima-Perú, 2003, pág. 119.
- <sup>12</sup> CORNWALL, Andrea: Beneficiario, cliente y ciudadano: Cambios actuales de la participación en el desarrollo, Universidad Peruana Cayetano Heredia – Facultad de Salud Pública y Administración «Carlos Vidal Layseca». Diploma Internacional de Derechos Humanos en Salud, texto fotocopiado, pág. 22.
- <sup>13</sup> FERRANTI, David, PERRY, Guillermo; HERREIRA, Francisco y WALTON, Michael: Desigualdad en América Latina y el Caribe: ¿ruptura con la historia?, Universidad Peruana Cayetano Heredia – Facultad de Salud Pública y Administración «Carlos Vidal Layseca», Diploma Internacional de Derechos Humanos en Salud, texto fotocopiado, pág. 22.
- <sup>14</sup> PLAZA, Orlando: Equidad y desarrollo: Aspectos conceptuales, pág. 259-278, en: *Desarrollo Rural – Enfoque y métodos alternativos*, Pontificia Universidad Católica del Perú/ Fondo Editorial, 1998, pág. 277.
- <sup>15</sup> EMMERIJ, LOUIS: Teoría y práctica del desarrollo: ensayo introductorio y conclusiones de Política, págs. 3-80, en: *El desarrollo económico y social en los umbrales del Siglo XXI*, Emmerij, Louis y Núñez del Arco, José – compiladores, Banco Interamericano de Desarrollo, Washington, 1998, pág. 38.
- <sup>16</sup> BANCO MUNDIAL – 2000: Informe sobre el desarrollo mundial 2000-2001 – Lucha contra la pobreza. Ediciones Mundi-Prensa, Madrid – Barcelona – México, 2001, pág. 15.
- <sup>17</sup> CASAS-ZAMORA, Juan Antonio: Salud, desarrollo humano y gobernabilidad en América Latina y el Caribe a inicios del siglo XXI, en: *Revista Panamericana de Salud Pública*, Vol.11, Nº 5/6, mayo-junio 2002, División de Salud y Desarrollo Humano (HDP), Organización Panamericana de la Salud, pág. 400.
- <sup>18</sup> ALTOBELLI, Laura C: op.cit. pág. 339.
- <sup>19</sup> AMAT Y LEON CH., Carlos: Nueve ensayos para discutir y decidir – El Perú nuestro de cada día, Universidad del Pacífico, Lima-Perú, 2006, pág. 131.

<sup>20</sup> DEFENSORÍA DEL PUEBLO – DESCENTRALIZACIÓN Y BUEN GOBIERNO – COMPENDIO DE NORMAS: Ley Orgánica de Municipalidades, Ley N° 27972, Defensoría del Pueblo, Lima-Perú, pág. 173-174.

<sup>21</sup> DEFENSORÍA DEL PUEBLO – DESCENTRALIZACIÓN Y BUEN GOBIERNO – COMPENDIO DE NORMAS: Ley Orgánica de Gobiernos Regionales – Ley N° 27887, Art. 6<sup>a</sup>, pág. 100.

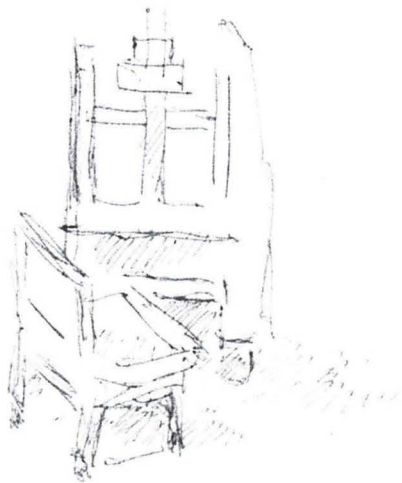
<sup>22</sup> DEFENSORÍA DEL PUEBLO – DESCENTRALIZACIÓN Y BUEN GOBIERNO – COMPENDIO DE NORMAS: Ley que modifica la Ley Orgánica de Gobiernos Regionales, Ley N° 27902, Art. 45, Inc. b, pág. 157.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pág. 156-157

<sup>24</sup> La reestructuración territorial debe encontrar sustento en la voluntad de pertenencia y deseo de compartir un espacio, una cultura, sus recursos y el ejercicio político que compromete la participación a los pobladores en las decisiones que los afectan. El ideal y la reestructuración territorial en base a cuencas.

<sup>25</sup> DE KADT, Emanuel: ¿Cuán útiles son los economistas a la teoría y la práctica del desarrollo económico?, pág. 568-577, en: *El desarrollo económico y social en los umbrales del siglo XXI*, Emmerij, Louis y Núñez del Arco José – compiladores, Banco Interamericano de Desarrollo, Washington, 1998; pág. 574.





UNMSM-CEDOC

Elizabeth Minaya/

## MEJORES CONDICIONES DE TRABAJO EN

## LAS MYPES: una experiencia en promoción del desarrollo económico local

*Este artículo se escribe a partir de la experiencia de ejecución del proyecto "Sistema Municipal para el mejoramiento en las condiciones de trabajo", el cual se viene implementando en tres regiones del país, Lima, La Libertad e Ica, buscando mejorar las condiciones de trabajo en las Mypes como factor clave para elevar la productividad y competitividad.*

*El empleo de calidad y las Mypes*

A partir de la década de los noventa, se produjo un proceso de reforma estructural en nuestro país, el cual trajo una serie de cambios significativos en el mercado de trabajo. El Perú fue uno de los países de la región que adoptó medidas de corte radical en cuanto a la Reforma Laboral. La flexibilización del mercado de trabajo, lejos de incentivar una mayor formalización del empleo, produjo una reducción del empleo formal<sup>2</sup>.

Si revisamos las cifras de empleo, la tasa de desempleo<sup>3</sup> en nuestro país (alrededor del 8% de la PEA) no refleja el sentir de la población peruana. Realmente el factor crítico en el mercado de trabajo es la deficiente calidad de los empleos generados, principalmente creados en ocupaciones y sectores de bajos ingresos, recordemos que el subempleo bordea el 41% de la PEA. A nivel empresarial la respuesta a este proceso se ha sustentado en la reducción de costos por el lado del recorte de los derechos de los trabajadores; la ampliación de la jornada de trabajo sin una mejora en la retribución salarial, ausencia de sistemas de prevención en salud, seguro social, trabajo sin contrato, empleo a destajo, etc.

De otro lado, la generación de empleo en el Perú se explica básicamente por las Micro y Pequeñas Empresas (Mypes) urbanas y rurales. A nivel de Lima Metropolitana, el 76% del total de personal ocupado trabaja en este sector; mientras que a nivel nacional, representan aproximadamente el 99% de empresas, sin embargo, son responsables del 35% del PBI<sup>4</sup>. Al interior de estas unidades productivas existe una alta proporción de empleos temporales, inseguros y de baja calidad. Los trabajadores son concientes de la precariedad de las condiciones en las que se desenvuelve su trabajo, sin embargo, dado el actual contexto del mercado laboral, las prioridades del trabajador se sustentan en una lógica de cubrir necesidades antes que previsiones. La precariedad en las condiciones de trabajo en las Mypes afectan directamente la productividad de la mano de obra, lo cual ocasiona pérdida de productividad de la unidad económica así como pérdida de competitividad empresarial en general.

Por tanto, modificar las condiciones de trabajo en el sector Mypes, resulta un reto y un desafío en nuestro país, en este contexto, el eje central del proyecto es la modificación de las condiciones de trabajo de la mano de obra en este sector, toda vez que sostiene que el capital humano es el factor clave para garantizar calidad y competitividad.

*Desarrollo económico local y Mypes*

Como parte del proceso de descentralización del país, los gobiernos locales y regionales, se han convertido en actores clave para promover, articular y dinamizar los



sectores económicos, y de esta manera, responder a las necesidades productivas y de empleo en sus territorios. Siendo especialmente relevante el papel que le toca cumplir a las municipalidades, que, a partir de su nueva Ley Orgánica N° 27972, del año 2003, tienen entre sus responsabilidades, la promoción del Desarrollo Económico Local.

En efecto, las municipalidades juegan un papel estratégico para promover la actividad económica en sus territorios, siendo parte de ello, la elevación de la competitividad de sus empresas, así como propiciar la generación de empleos de calidad, temas que resultan ciertamente retadores y complejos, no sólo por la temática –amplia y especializada–, sino también por lo incipiente que resultan los conocimientos y las capacidades para atender esta nueva atribución, sumado a la tendencia de limitarse a realizar labores tradicionales: ornato, seguridad vecinal, equipamiento social, etc.; así como la ausencia de planes e instrumentos de desarrollo económico, escasez de recursos humanos capacitados para promover la actividad económica, recursos económicos insuficiente, entre otros.

El gobierno local, debe entonces, fortalecer este nuevo rol de agente clave para la articulación económica de su territorio; en este contexto las Mypes juegan un papel preponderante del proceso. Por ello, el proyecto plantea mejorar las condiciones de trabajo en este sector a partir de un modelo municipal revitalizado y sostenible, propiciando un modelo de gestión distinto, buscando fortalecer las competencias y funciones de las gerencias de Desarrollo Económico Local para que promuevan el empleo de calidad en las Mypes.

Es en este sentido, la experiencia de ejecutar un proyecto que intervenga directamente en el interno de la unidad económica, específicamente sobre los trabajadores, plantea el tratamiento directo de la mejora de sus condiciones, así como identifica a otro actor directamente involucrado con la creación de entornos favorables para

su desarrollo, los gobiernos locales.

### *Desafíos en el fomento de empleo de calidad en las Mypes, a partir de nuestra experiencia*

Por muchos años la cooperación internacional ha venido auspiciando proyectos para el sector de las Mypes buscando mejorar su inserción al mercado, promoviendo mayor acceso a fuentes de financiamiento, asistencia técnica etc., generando como consecuencia mayor capitalización de la empresa. Sin embargo en la mayoría de las experiencias estas mejoras no han ido de la mano con una mejora en las condiciones de los trabajadores, factor estratégico para hacer sostenible la competitividad empresarial.

En contraste a ello, el proyecto que el CEDEP ejecuta (y que está planteado como experiencia piloto), propone mejorar las condiciones de trabajo y productividad en las Mypes, bajo un sistema municipal sostenible y descentralizado, es decir, identifica a los gobiernos locales como actores clave no sólo en la promoción de más empleo sino además como un ente estratégico para garantizar el empleo digno. Por eso resulta importante que la intervención se realice de manera conjunta entre la institución (ONG) y los gobiernos locales, de forma tal de fortalecer el rol promotor municipal.

Realmente hay mucho por hacer en las Mypes con respecto a la mejora de las condiciones de trabajo. Como sabemos la Ley de Promoción y Formalización de la Mype (Ley 28015) ha resultado insuficiente para mejorar la calidad del empleo en este sector, son muy pocos los empresarios que han logrado formalizar a sus trabajadores acogidos a esta ley, a nivel nacional menos del 1% de las Mypes se han acogido a estos beneficios. Por tanto la promoción del empleo digno va más allá de la formalización de sus trabajadores, y requiere de incentivos selectivos para aquellos empresarios que actúan bajo esta lógica de invertir en el capital humano de la empresa.

Es por ello, que resulta importante compartir algunos de los resultados que ha logrado el proyecto en sus dos años de ejecución, resultados alentadores cuando analizamos los cambios que se han generado en los empresarios, trabajadores y en la unidad económica. Se ha constatado que al introducir cambios relativos a la mejora de las condiciones de trabajo, se origina un efecto dinamizador de la productividad y competitividad<sup>5</sup>. Actualmente el proyecto ha beneficiado a 1,500 trabajadores a nivel nacional y son aproximadamente 300 unidades productivas que han aplicado cambios en materia de mejores condiciones de trabajo.

#### LOS TEMAS DESARROLLADOS, EL IMPACTO EN LA PRODUCTIVIDAD Y LOGROS

Salud ocupacional y prevención de accidentes de trabajo

Al introducirse mejoras significativas en materia de seguridad laboral, salud ocupacional y prevención de accidentes de trabajo; con equipos de protección personal adecuados para el tipo de trabajo que se realiza, implementación de un sistema de prevención de accidentes y un plan de seguridad que se aplica permanentemente, etc., se ha conseguido un impacto positivo en la productividad, expresado en la reducción de los niveles de vulnerabilidad de las unidades productivas, menor incidencia de accidentes de trabajo, menores niveles de ausentismo del personal, entre otros.

Mejora de la productividad y gestión de los recursos humanos

Al elaborar y evaluar sus planes para elevar los niveles de competencia de su personal, coherentes con las necesidades y estrategias de sus empresas se mejoró la gestión y organización del proceso productivo y de los recursos humanos; el trabajador participó de manera directa en este proceso, alcanzado un ambiente de alta cooperación, confianza, buena comunicación, mayor compromiso, efectivizando los tiempos de producción, reducción de mermas y mayores niveles de control.

#### *Clima laboral*

Significó el componente más complejo de intervención en las Mypes. Sin embargo, a través de esta línea se demostró que un trabajador involucrado con los objetivos de la empresa es más productivo y mucho más comprometido, es alguien que en malas épocas sigue apostando por su empleo y el negocio.

Por tanto, se ha creado un ambiente de trabajo ordenado, seguro y agradable que permite el desarrollo integral de los trabajadores, personal más involucrado, interesado e identificado con los objetivos de la empresa; lo cual ha contribuido a mejorar la calidad de vida de los trabajadores, e incrementar la productividad y competitividad de la unidad productiva.

En cuanto a los costos en que incurrieron los empresarios para implementar la mejora en las condiciones de trabajo, éstos han sido recuperados en el corto plazo, por la mayor productividad obtenida. Los cambios posicionaron a las empresas en el mercado, se ha incrementado el volumen de ventas, dada la mayor competitividad del producto. Constantado así que asignar recursos para mejorar las condiciones de trabajo, no ha significado un gasto sino más bien una inversión. Consideramos que en cada una de las localidades en las que el proyecto se ha ejecutado<sup>6</sup> existen experiencias interesantes que pueden ser útiles para el efecto multiplicador del proyecto.

Uno de los logros más interesantes ha sido el cambio de actitud en el empresario para con sus trabajadores; se ha comprendido que el personal es el factor clave para lograr mayor competitividad empresarial. Actualmente es posible motivar a más empresarios, a partir de la experiencia del proyecto, a generar una demanda permanente del servicio. El modificar las condiciones de trabajo en estas unidades productivas fue un reto que animó el trabajo y que permitió obtener los resultados esperados.

El brindar los servicios del proyecto desde las municipalidades, a través de las ofici-



nas municipales, ha reforzado el rol promotor de la municipalidad. Actualmente se ha generado un mayor dinamismo en la relación empresario-gobierno local.

### **Limitaciones y desafíos**

Es necesario superar algunas limitaciones que actualmente existen en la ejecución del proyecto, entre ellas podemos mencionar las siguientes:

Impulsar una línea de apoyo al mejoramiento de las condiciones laborales, para la elevación de la competitividad de las Mypes requiere de fondos destinados a este propósito a favor de las municipalidades, esta tarea requiere de un compromiso mayor por parte de las municipalidades.

Es imprescindible generar capacidades,

eleva los conocimientos de los funcionarios municipales y coordinar las distintas políticas empleadas por los diversos niveles de gobierno. En el caso de las oficinas DEL, en la medida que se trata de unidades administrativas nuevas, se requiere capacitar en gestión empresarial y manejo de herramientas de desarrollo territorial a su personal.

Finalmente, se debe propiciar incentivos selectivos que beneficien a aquellos empresarios que adopten medidas para mejorar las condiciones de trabajo en sus unidades económicas; entre ellos se podría proponer a nivel municipal; certificaciones o distintivos municipales a las mejores prácticas, información oportuna de mercado, amnistía de intereses moratorios, por mencionar algunos.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Proyecto que ejecuta el Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación – CEDEP, financiado por Banco Interamericano de Desarrollo y la Fundación Swisscontact.
- <sup>2</sup> Actualmente el proyecto ha beneficiado a 1,500 trabajadores a nivel nacional y son aproximadamente 300 unidades productivas que han aplicado cambios en materia de mejores condiciones de trabajo.
- <sup>3</sup> Referida a la tasa de desempleo urbano.
- <sup>4</sup> Julio Gamero, *Empleo en Microempresa en Lima Metropolitana, entre el desempleo y la sobrevivencia*. Lima, Desco, 2002.
- <sup>5</sup> Actualmente el proyecto ha beneficiado a 1,500 trabajadores a nivel nacional y son aproximadamente 300 unidades productivas que han aplicado cambios en materia de mejores condiciones de trabajo.
- <sup>6</sup> En Lima: Villa El Salvador e Independencia, en La Libertad: El Porvenir y La Esperanza; Ica: Pueblo Nuevo y Santiago.

Emilio de Ípola / JUAN CARLOS PORTANTIERO:  
el doble compromiso

Me ligaba a Juan Carlos Portantiero una amistad estrecha (estrecha, no angosta). Lo conocí a comienzos de 1961. Entonces, Juan Carlos era mucho mayor que yo, cuatro años y medio: casi un cuarto de mi vida mayor que yo. Después el tiempo terminaría por anular esa diferencia. Habíamos concertado una cita: yo, infantil e impaciente, ya quería desertar de mi corta estancia en la Federación Juvenil Comunista y Juan Carlos, quien sólo sabía de mí que era alumno de filosofía, amistosamente y aceptando incluso en parte mis razones, me explicó que un gesto así, individual, carecía de toda pertinencia política. Que había otros que pensaban en el mismo sentido que yo, que tenían capacidad e inteligencia política y que crecían en número día a día: junto con ellos una ruptura era pensable. Me impresionaron sus palabras y su actitud, su total carencia de gestos paternalistas y su lucidez. Allí intuí dos rasgos ya profundamente arraigados en quien todavía no era amigo mío: el estilo peculiar de su vocación política —que se caracterizaba por su disposición a implicarse en la cosa política sin omitir a la vez preguntarse sobre el qué de la política, sobre su significación objetiva y subjetiva. Segundo rasgo: el modo sutil con que ese estilo se traslucía. Jamás pretendía imponer nada: uno advertía que escuchaba y respetaba tus opiniones... como si las compartiera.

Por entonces Portantiero era —además de estudioso y militante— periodista, primero de Clarín y luego de Prensa Latina. No era sólo un periodista: sus textos solían tener el mérito de realzar el lugar donde aparecían. Yo solía decirme: «este Portantiero piensa de otra manera, va más lejos que los

demás... La revista es floja, pero Portantiero, por lo menos, piensa». En los años siguientes lo vi por los pasillos de la Facultad de Filosofía y Letras, cuyos pupitres le quedaban chicos (desde el punto de vista de la estatura intelectual). Siempre discretamente jovial.

En el 63 llegó a Buenos Aires una revista, y luego, una «cordobesada bochinchera» pero no ladina (Borges) capitaneada por un tal Pancho Aricó. Con Portantiero y Pancho de animadores, y con valiosos colaboradores, nació esa extraordinaria aventura intelectual que se llamó Pasado y Presente en su primera época (63-65) y luego en su segunda (73-74). Ahí, en el número 5, Juan Carlos pudo leer —entre carcajadas— mi primer artículo. Desde fines del 64 dejamos de vernos por diez años ya que, munido de una beca, me fui a estudiar afuera. De tanto en tanto, en París, me llegaban noticias suyas y también escritos.

Recién en 1974, al iniciar sus actividades la FLACSO de Buenos Aires, comenzó en serio nuestra amistad: nos veíamos casi diariamente, conversábamos de política, de tanguitos o de fútbol (aprendí mucho, en esos tres importantes rubros, de nuestros encuentros). Dos años después nos reencontramos en la hospitalaria sede México de FLACSO. Consolidamos nuestras coincidencias ideológicas y políticas, compartimos proyectos, momentos tristes y gratos, creamos con otros el Grupo de Discusión Socialista, escribimos algún artículo juntos y dictamos muchas clases.

En 1970-71, llegaron a mis manos sus Estudios sobre los orígenes del peronismo, libro esencial y oportuno escrito con Miguel Murmis. Desde siempre el peronismo había sido, como decía Alain Touraine, la tarte



de crème de los sociólogos argentinos. Pero desde el estudio inaugural de Germani, pocas e inconsistentes habían sido las tesis nuevas que se habían formulado sobre ese fenómeno. El libro de Murmis y Portantiero rompió con esa melancólica falta de ideas. Fue un quiebre constructivo en la investigación sociológica y politológica argentina, que aún hoy incita a investigar y pensar. El brasileño Roberto Schwarz escribió que la referencia a conceptos forjados en otros contextos, con vistas al análisis de procesos sudamericanos es legítima pero problemática. Los fenómenos que se busca analizar son diferentes de los que dieron lugar a esos conceptos, pero están relacionados con ellos. Más aun, se inscriben en un espacio común, marcado por la lógica global del capitalismo. Se trata de mantener los dos polos de la tensión: la inclusión en una misma lógica global y la modalidad específica de esa inclusión. Es lícito entonces recurrir a los mismos conceptos, pero siempre que advierta también que no podían ser ya los «mismos» y que hay que unir imaginación y astucia para utilizarlos con provecho. Esa «malicia», esa astucia están presentes en los Estudios..., en particular, en el uso perspicaz del concepto de «alianza de clases», por la cual el espacio social argentino emerge como lugar de insólitas fragmentaciones, de conflictos, convergencias y pactos inesperados.

Hay un rasgo presente en todo lo que Portantiero escribió e hizo: la pasión por intervenir en el presente político. Lo hizo con sus escritos pero no sólo con ellos. También desde su militancia comunista, con su voluntad de implicarse en varios frentes, manteniendo su capacidad para descifrar el presente, sin temor, con decisión y con una desarmante indiferencia ante las críticas

ineptas de que a veces era objeto. Su opción de vida fundamental lo inclinó siempre —quizás a veces a pesar suyo— a dejarse subyugar por los requerimientos del presente político, a embarcarse en decenas de proyectos que nos acercaran a una sociedad más justa, más igualitaria y más libre.

Fue un doble e irrenunciable compromiso: primero, el compromiso intelectual de adquirir y forjar las herramientas para mirar de frente, sin triunfalismo pero también sin autoengaños ni obligado pesimismo la realidad política presente. Y, segundo, el compromiso político de poner a disposición su capital intelectual y su vida toda al servicio de iniciativas que consideraba justas, realizables y dignas de apoyo. Su fidelidad a ese doble compromiso lo muestran la militancia en el PC, la experiencia de Pasado y Presente, la salida del PC y la búsqueda con Aricó de alternativas, la larga labor periodística, la fundación y dirección de revistas como *Controversia* y *La Ciudad Futura*, sus artículos en ellas y en muchas otras. Su papel protagónico en el Grupo de Discusión Socialista en México. Y, luego, ya en Buenos Aires, con la vuelta de la democracia, su participación decidida y fructífera en el grupo Esmeralda, en apoyo del proyecto democrático de Raúl Alfonsín; más tarde, su elección y reelección como decano de la Facultad de Ciencias Sociales, la fundación con Aricó y otros del Club de Cultura Socialista en 1984. En fin, su amplia y valiosa obra en la que sobresalen los Estudios..., el minucioso y brillante análisis Los usos de Gramsci, La producción de un orden. Ensayos sobre la democracia entre el Estado y la sociedad, los textos de El tiempo de la política. El estudio sobre Juan B. Justo, su excelente homenaje a Norberto Bobbio.

## Oscar Terán/ HOMENAJE A PORTANTIERO

*Texto leído casi en su totalidad en el acto de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires el 12 de abril de 2007*

Agradezco esta posibilidad de evocar y homenajear a Juan Carlos Portantiero, en esta facultad de Ciencias Sociales de la UBA que fue la suya, en el más íntimo y legítimo sentido de ese posesivo. Para ello me permitiré apelar a un par de recuerdos que emergieron en estos días de duelo ante su muerte.

El primero está relacionado precisamente con su ligazón visceral con la sociología. En una tarde mexicana del 83, cuando ya el retorno in patria asomaba con certeza en nuestro horizonte, le formulé la pregunta que tantos se hacían: por qué tentar ese regreso sin gloria dejando todo lo bueno que en México se había construido. Me respondió aplicando esas navajas de Occam que desarmaban todo intento de románticas derivas existenciales. Me dijo seriamente aunque sonriendo: "Porque yo soy de allá". Y a continuación ligó esta respuesta a todo lo que su vida le debía a la sociología, que había sido su literal tabla de salvación y de legitimación cuando después de la expulsión del Partido Comunista y de la breve experiencia fracasada de Vanguardia Revolucionaria había quedado -para abusar de la terminología sociológica- en estado de disponibilidad y de anomia.

El segundo recuerdo introduce aquello que me resultó el rasgo más relevante de su magisterio intelectual. Ya en una vieja sede porteña del Club de Cultura Socialista, mientras la experiencia alfonsinista se hundía sin remedio, me comenté su sensación de ajenidad con el mundo en que vivíamos.

«Las cosas que me gustaban en mi juventud ya no importan», dijo. Y mencionó dos: la política, naturalmente, y la literatura (francesa, agregó; del siglo XIX, concluyó).

Si aquí traigo a colación esta otra alma que también lo habitó, es porque puedo vincular ese gusto literario con un carácter de su escritura, que en rigor lo era de su pensamiento, y para el cual no encuentro otra palabra que la usada una y otra vez en las recientes evocaciones de Juan Carlos: la elegancia de su razonamiento, algo que está asociado a lo que llamamos clásico, apolíneo, por oposición a las a su entender estériles sofisticaciones de nuestra intelligenzia de izquierda. Y en efecto, sus textos albergaron la capacidad de lo iluminador no sólo por la penetración intelectual de sus contenidos (como la célebre teoría del «empate hegemónico») sino asimismo por el estilo de producción de sentidos que ofrecían.

Si es cierto que los seres humanos experimentamos la angustia y el horror ante el vacío de sentidos, estamos diciendo que algo hay peor que las verdades amargas, y es el sinsentido. Quiero que se me entienda bien ahora cuando digo que Portantiero, como otros hombres y mujeres de izquierda entre nosotros, un día se asomó a lo que la tradición de esa misma izquierda había decidido arrojar al terreno del dislate y de lo anómalo. Esa anomalía se llamó el peronismo, ante el cual aquella izquierda había experimentado la mayor derrota de su historia al haberle sido sustraído el suelo mismo de su legitimidad: la clase obrera argentina. La única manera de no asumir esa catástrofe consistió en negar que esa clase obrera fuera la clase obrera destinada por naturaleza a reconocer al Partido del proletariado como representante cabal de sus intereses objetivos.

Y bien: frente el estrépito colosal de un día de octubre del 45, Portantiero formó fi-



las en la vanguardia de quienes oficiaron de dadores de sentido de ese hecho, inscribiéndolo en un curso histórico y en una lógica de la acción social y política. No dudo de que aquí apeló a uno de «los usos de Gramsci», consistente en rebuscar los «núcleos de buen sentido en el sentido común de las clases subalternas», uso que bien o mal le sirvió de brújula para la comprensión y aun la recuperación de la experiencia de las masas peronistas.

Dicho de otro modo: hay creencias que buscan sus ideas. Esto es, un conjunto confuso de creencias parte tras una forma que las organice. En este aspecto, a lo largo de los años Juan Carlos fue un gran «informador», un gran dador de forma y de sentidos a los mudos hechos de una realidad esquiva. Por cierto, y en homenaje a este homenaje, no pretendo decir con ello que su voz fuera oracular. Su sobrio realismo lo distanciaba de los postulantes a modernos profetas clamando en el desierto. Pero en la lectura o en la escucha de sus argumentaciones siempre sobresalía la profunda claridad analítica que aun en el disenso llevaba a seguir explorando los vericuetos de una realidad compleja que en sus relatos apaciguaba lo inefable sin perder en riqueza.

Su pasión por el mundo de las ideas no le obnubiló el desfasaje entre la teoría y las realidades locales, y esta preocupación que no dejó de asediarlo la compartió con su «amigo y hermano querido» (son sus palabras) José Aricó. En la nota que escribió a horas de la muerte de Pancho, el Negro recordó que para ellos el debate sobre la relación entre marxismo y América Latina «se abrió a partir de nuestra expulsión del Partido Comunista Argentino».

En muchos aspectos Portantiero configuró un epitome de una figura de intelectual de la época que le tocó vivir. Obviamente, debió padecer el fracaso de los proyectos de esa misma época. De esas derrotas está jalonada la curva que arrancando del Partido Comunista lo condujo al célebre editorial del año 73 de Pasado y Presente

donde se saludaba «el repiquetear incesante de la guerrilla» como aquel que, junto con la lucha de masas, estaba alumbrando los nuevos tiempos. Al paso de los años, nuevamente Gramsci le acercó la precisa definición de aquellas posiciones, allí donde pudo parafrasear al comunista italiano diciendo más o menos esto: «Creímos ser parte de un proceso de recomposición nacional, y resultamos parte de la caldera en la que se fundían sin residuo todos los metales del diablo de la sociedad argentina».

De allí en más, donde otros hicieron de pensar siempre lo mismo una extraña virtud, se atrevió a cambiar y pagó el duro precio de modificar sus ideas cuando consideró que se habían estrellado contra las tenaces resistencias de lo Real. Así, durante el exilio devino un social-demócrata, mientras la idea de revolución caía, el comunismo se derrumbaba y el marxismo confesaba su crisis. Con ese talante participó al regreso del círculo de pensamiento que se nucleó en torno del presidente Alfonsín.

La crisis de esa nueva experiencia está en el trasfondo de una clásica charla académica de fines del 2003 en una universidad cordobesa. Retornó allí a subrayar las imposibilidades de la democracia llamada «formal» para abordar las soluciones del país si no se atendía con justicia al mundo de la pobreza, la indigencia y la desigualdad social. Postuló entonces que la sociología del nuevo siglo -pasadas sus etapas desarrollista, dependentista y democrática- se configuraba como pensamiento de la crisis. En el curso de estas reflexiones se extinguió su vida.

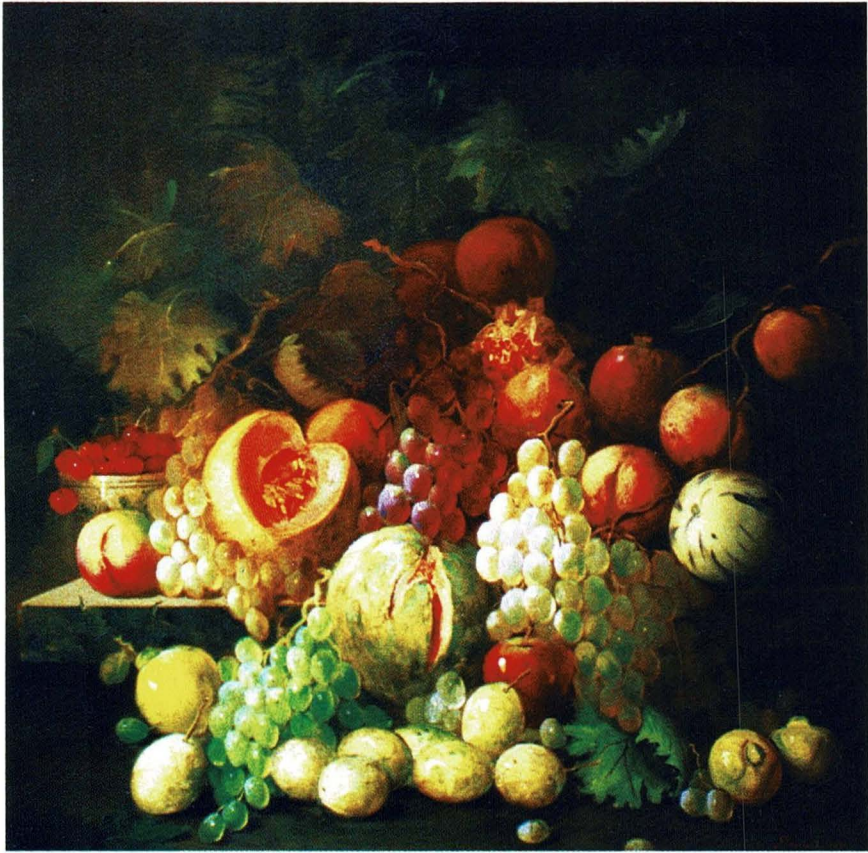
En suma y para concluir, es otro de una generación (la mía, la nuestra) que se ha retirado hacia el dubitable olimpo de los hombres laicos. De tal modo, siguiendo el viejo decir de caravanas del desierto, el Negro bebió del pozo y dejó su lugar a otros. Pero aunque de esas mismas aguas también hayamos bebido, ya nadie podrá articular aquellas sus palabras. Hemos tenido sí las mismas ilusiones, parecidas pasiones, análogos desencantos y semejantes errores. Con

ese amasijo de intensas y confusas experiencias, el Negro hiló como nadie algunos hilos de sentido de nuestra vida social y política, con la tersura de un estilo que lo era de su propia vida vivida. No cedió a las tentaciones del cinismo ni del nihilismo. No

se resignó a refugiarse en la privacidad del retiro ni en un escepticismo perezoso. Y nos dejó sus pensamientos compuestos con la misma clásica dignidad de temple con que encaró los males que se abatieron sobre su cuerpo en sus últimos años.







*"Planta y Frutas"*  
1.00 x 1.00 mt.





*"Limas"*  
1.00 x 1.00 mt..



*“Composición de Jarrón y canasta”  
1.00 x 1.00 mt.*





*"Composición con florero"*  
50 x 40 cm

Roxana Crisólogo/

## Poemas

### **me dirijo al Tigre un día lluvioso**

mis botas mojadas  
    mis anteojos nublados  
oigo más de lo que debería escuchar  
una mañana cualquiera  
    en el tren

el inusitado ofrecimiento  
    de cantar  
el desplumado oficio de contar  
    aunque todos rían  
y sea demasiado temprano  
para desocupar las estrellas

y en mi cerebro siga danzando  
el polvo blanco de la noche  
que aconteció

    abro y destruyo  
el libreto que hice de mis palabras

y me acomodo en la levadura del pan  
y añoro el sexo que tantos sudores dejan  
titilar como granitos de nieve  
en mi piel

me sumerjo en su solemnidad  
de sábanas

vendedores digo  
    perdedores dicen

veo más de lo que  
corrientemente un ser humano  
podría presenciar  
una mañana cualquiera  
dirigiéndose al Tigre

    una telaraña de cables



una intromisión de formas  
no más pensamiento  
ni ilusión  
    que  
una ciudad que detiene la lluvia  
unas muchachas  
con pinta de italianas  
que arrastran rápidamente sus  
bicicletas  
    al tren  
para no mojarse

el graznido del acordeón  
que el agua diluye  
en un ofrecimiento  
    más  
que se impregna en las ventanas  
como una medida de fuerza

    ¿cómo deshacerme  
de esta extraña intromisión  
mientras arrugo con el periódico  
otra conversación anodina?

    una ciudad  
que se esfuerza por invisibilizar  
la lluvia

estas estúpidas tarjetitas  
que sin querer recibo  
de una ciega  
que su lazarillo empuja  
hacia mis manos

viajo consciente  
de que nada conseguiré aclarar  
    a pesar de la lluvia  
sabiendo que no me quedarán fuerzas  
para tomar un bote  
e internarme en el Tigre  
ni me interesaré  
por alguno de esos  
curiosos nombres alemanes

ni mucho menos comeré salchichas  
ni beberé cerveza

viajo sin dejar que el silencio influya  
que fluyan los árboles  
abandonarse

a f l o r a r

**hace días el rottweiler**

del vecino nos ladra  
y un olor insistente a pescado  
parece invadir con su campamento  
de palitos y condimentos  
descartables y gente  
disfrutando  
en distintos idiomas  
de un alegre globo rojo  
en sus cocinas  
las casas de estilo inglés  
las chimeneas inactivas  
los manifestantes que de pura rabia  
quieren cercenar el cielo

de un tiempo para acá me siento flotando  
en las rejillas y preocupaciones de otros

de un tiempo para atrás  
el peso se ha desvanecido  
en las pantallas de un televisor

el ruido es un mecanismo más  
para entretener mis manos

bolivianas  
empujando pesados bloques  
de cartón

coreanas  
cargando a sus pequeños  
tan blancos como barras de jabón

son todas iguales claro  
menos tú corrige el taxista



jura que le voy a creer  
asume que le voy a estrujar la mano  
arrancar una a una más fracesitas  
tan estúpidas como esa

### **trepar Corrientes**

cuanto edificio antiguo y bien conservado  
estire su tronco blanco  
de institutriz  
los libros que allí compré  
el mohín de lo antiguo varado tardíamente  
sobre algún pasado  
que los transeúntes patean  
y arrastran como la cola alta y desvencijada  
de una novia  
que sin embargo también poco a poco olvidan

basta hojear las paredes atrincheradas en los edificios  
del centro  
las excusas de los bancos para justificar el blindaje  
a prueba de pedradas  
que deben de robarle el sol a sus empleados  
arremetió suspendido en la nada  
un taxista

el mohín aceitunado de las piedras que los  
libertadores  
parecen dirigir desde el vacío umbilical de una  
plaza

afanosos cuidadores de perros  
empujando cachorros como racimos de uva  
caminan el zigzag desgastado de la rutina

adoran la exactitud  
corrigió el aire  
ahogándose en la infinidad de voces que pudieron  
gritarlo  
no resultaría raro encontrarse con un grupo de  
manifestantes  
banderola en mano

sofocando el acostumbrado ruido de los autos  
en un son de matracas y bombos

la marcha

bajo una llovizna de algo más contundente que una desmesurada teatralidad  
realidad y luz  
revelan

### **cabezas gachas**

cabezas negras y apuradas  
soledad de asfalto como la mía  
cabezas peruanas fósiles  
emergiendo de costales de baratijas  
medias chinas y baterías coreanas  
que los rótulos fantasmales de los grandes teatros  
convertían en incontenibles llamaradas de gente

pensé que los había dejado reposando  
en las barracas eternas de la desmemoria

a las matronas sin trenzas  
repartiendo churros a peso devaluado  
bajo la luz hosca de los negocios de comida  
a los maniqués sin mirada  
vendiendo tarjetas postales para llamar al Perú  
a los bolivianos encogidos en poltronas de tocuyo  
escuchando radio con la indiferencia  
de los mismos maniqués que una cuadra atrás  
me invitaban a detenerme en un hueco oscuro  
regentado por un judío agazapado  
en un mostrador con olor a tela

mientras que desde otra mirada  
una muchacha abre un cartapacio  
de cuentas y una multitud húmeda  
culebreándose entre mis pies  
trasforma sus ojos en gracias indiferentes  
que devuelvo por sobre el hombro  
en un desdeñoso rehacer  
ir y venir partir y regresar  
sin palabras



## Publicaciones recibidas

### 1. LIBROS Y DOCUMENTOS

#### A. Nacionales:

AGENDA AGRARIA PARA EL DESARROLLO DE LA SIERRA PERUANA, <UNA>.

Lima: Coordinadora Rural, 2007.  
68 p.

Es una propuesta para el desarrollo agropecuario de la sierra peruana, que se nutre del resultado de 08 procesos participativos y que derivaron en 08 Agendas Agrarias Regionales. Contiene propuestas para políticas y medidas específicas que deberían adoptarse para colocar el agro andino en la senda del desarrollo y la mejora del bienestar de su población.

CÓMO MEJORAR LA EDUCACIÓN PARA LA SALUD. Diagnóstico situacional y propuestas.

Nizama Ruíz, Estrelia; Samaniego Salcedo, Alejandro.— Lima: Consorcio de Investigación Económica y Social; CARE-Perú, 2007.  
104 p. (Investigaciones Breves, 25)

El presente estudio identifica y describe los diversos enfoques, materiales y estrategias que se emplean en las acciones de educación para la salud, tanto en el sector público como en las ONG.

CONCEPCIONES Y PERCEPCIONES SOBRE LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS EN LA ADOLESCENCIA.

Chávez Alvarado, Susana; Guerrero Vásquez, Rossina.— Lima: Consorcio de Investigación Económica y Social; CARE-Perú; PROMSEX, 2007.  
155 p. (Diagnóstico y Propuesta, 29)

Trata sobre los derechos sexuales y reproductivos durante una etapa crítica en la evolución del ser humano: la adolescencia.

CORTE PENAL INTERNACIONAL Y LOS PAÍSES ANDINOS, <LA>.

Herencia Carrasco, Salvador; coord.— 3ra. edición corr. y aum.— Lima: Comisión Andina de Juristas, 2007.  
464 p.

En la primera parte del libro se analiza el proceso de ratificación del Estatuto de Roma en los países de la región andina, la relación entre la jurisdicción nacional e internacional y las

obligaciones del Estado hacia la Corte. En la segunda parte, se trata sobre la estructura de la Corte, los crímenes de su competencia, su interacción con otros tribunales internacionales, su relación con las Naciones Unidas, la participación de las víctimas y los primeros casos de la Corte, entre otras materias.

CULTURA POLÍTICA DE LA DEMOCRACIA EN EL PERÚ: 2006. El barómetro de las Américas.

Carrión, Julio F.; Zárate, Patricia; Seligson, Mitchell A.— Lima: Instituto de Estudios Peruanos; LAPOP, 2007.  
237 p.

El presente texto resume el estudio «Cultura política de la democracia en el Perú: 2006», el cual forma parte de una serie de investigaciones que el Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP) de la Universidad de Vanderbilt realiza en América Latina desde hace más de dos décadas. En el estudio utiliza una muestra representativa de la población nacional, en áreas rurales y urbanas del país.

INNOVAR PARA COMPETIR: determinantes y efectos de la inversión en investigación y desarrollo en empresas manufactureras peruanas. Espinoza Peña, Henry.— Lima: CEDEP; CIES, 2006.  
73 p.

El autor señala que la productividad en el Perú es baja y que debería aumentar significativamente si es que se pretende tener un país competitivo. El presente trabajo de investigación pretende resolver con respecto a la inversión e innovación tecnológica, aspectos conceptuales en lo que se refiere a su definición y efectos en la empresa: ¿De qué depende?, ¿Cuál es su relación con la productividad?; y ¿cuáles son los obstáculos económicos e institucionales que no permiten invertir en el país?. Examina los principales indicadores de inversión y desarrollo en innovación tecnológica en el país para determinar cuánto se está innovando. Finaliza con conclusiones y recomendaciones.

JUSTICIA SOCIAL, POLÍTICA SOCIAL.

Béjar Rivera, Héctor. 3ª. ed. corr. y aum.— Lima: CEDEP; DIAKONÍA, 2007.  
481 p.

La hipótesis central de este libro es que el Perú puede organizar un sistema de protección que

ayude a sus pobladores a satisfacer sus necesidades en alimentación, empleo, educación, vivienda y salud, sin distinción de etnia, cultura, sexo, edad, orientación sexual, creencias religiosas y políticas, durante toda su vida. El autor plantea que no son sólo las condiciones económicas sino la decisión política del gobierno, la conciencia de la sociedad y el equilibrio de fuerzas entre mayorías y minorías, ricos y pobres, empresarios y trabajadores, sociedad civil y Estado, son aquellos que hacen posible una política social equitativa.

**MINERÍA Y DESARROLLO EN EL PERÚ:** con especial referencia al Proyecto Río Blanco, Piura. Bebbington, Anthony; Connarty, Michael; Coxshall, Wendy; O'Shaughnessy, Hugh; Williams, Mark.— Lima: Oxfam Internacional; IEP; CIPCA; Perú Support Group, 2007. 94 p. (Minería y Sociedad, 1)

Este informe aborda las relaciones entre la minería y el desarrollo en el Perú, centrandó su atención en una experiencia particular en la sierra norte de Piura: el proyecto Río Blanco ejecutado por Minera Majaz, subsidiaria de la compañía británica.

**MINERÍA Y SALUD AMBIENTAL EN CAMISEA.** Spelucín, Juan; Giraldo, Víctor Hugo.— Lima: Consorcio de Investigación Económica y Social; Centro Bartolomé de las Casas, 2007. 110 p.

La presente investigación se desarrolla en la región del Cusco, específicamente en el Bajo Urubamba, con el fin de documentar la percepción de la población nativa del río Camisea frente al Proyecto Camisea y el riesgo en su salud ambiental, y su implicancia en el futuro del país.

**NUEVO RUMBO ELECTORAL, <EL>.** Informe Anual 2006 sobre la Región Andina. Lima: Comisión Andina de Juristas, 2007. 232 p.

Presenta su informe anual sobre democracia y derechos humanos en la región andina. El 2006 fue un año de procesos electorales, de grandes cambios en la composición política en algunos países. En algunos casos el populismo nacionalista pudo consolidarse, en otros los partidos históricos volvieron a ganar terreno, pero el panorama general fue el del protagonismo popular.

**POBREZA, DESIGUALDAD Y DESARROLLO EN EL PERU.** Informe anual 2006-2007. Lima: Oxfam GB, 2007. 230 p.

Contiene: ¿Hacia dónde va la integración en Sudamérica?; crecimiento y pobreza; perfil del empresariado en el Perú; cafetaleros empresarios; la alpaca peruana; construcción de un nuevo escenario para la descentralización; educación: avanzando de sobresalto en sobresalto y sin norte claro; balance de las políticas de salud; derechos humanos: ¿de la transición al conflicto?; participación política de la mujer; la justicia en el Perú; y discriminación y racismo en el Perú.

**POLÍTICAS INDÍGENAS ESTATALES EN LOS ANDES Y MESOAMÉRICA.** Avances, problemas, desafíos: un intercambio de experiencias. Rosenberger, Markus; Pajuelo Teves, Ramón; <eds.>.— Lima: Fundación Konrad Adenauer, 2007. 313 p.

Reúne un conjunto de ponencias del seminario-taller internacional, donde se analizó las políticas indígenas estatales de aquellos países de América Latina que cuentan con importantes conglomerados indígenas. Asimismo, se ubica la situación del Perú en una perspectiva más amplia, con propuestas y recomendaciones específicas, en busca de contribuir al diseño y ejecución de políticas públicas indígenas, tan necesarias en el país.

**POLÍTICAS PARA ELIMINAR LAS BARRERAS GEOGRÁFICAS EN SALUD.** Eyzaguirre Beltroy, Carlos; Fallaque Solis, César; Lou Alarcón, Sania.— Lima: Consorcio de Investigación Económica y Social; CARE-Perú, 2007. 99 p. (Investigaciones Breves, 26)

El Estado peruano reconoce el derecho a la salud y el derecho a la atención sanitaria para todos los habitantes de su territorio. Sin embargo, un sector importante de la población no accede a los servicios de salud debido a múltiples factores. El texto intenta revisar las políticas diseñadas por el sector salud para disminuir las barreras geográficas a fin de promover el mayor acceso a la atención de salud en los diversos sectores de la sociedad peruana.

**POLÍTICAS QUE PROMUEVEN EL ACCESO A LOS MEDICAMENTOS EN AMÉRICA LATINA.** Informe sobre Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador y Perú. Sepúlveda, Jaime; Rada, Amílcar; Terán Puente, José; Becerra, Javier; Cordero, Marisol.— Lima: Consorcio de Investigación Económica y Social; Observatorio del Derecho a la Salud, 2006. 139 p.

Recoge los hallazgos de distintos estudios realizados en Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile acerca de las políticas relacionadas con el acceso a los medicamentos.



VIH Y DISCRIMINACIÓN EN ICA: un problema de salud pública.

Rodríguez Doig, Enrique; Ascencio de La Cruz, Zoila; Gamero Requena, María del Pilar.— Lima: CIES; CEDEP; CARE-Perú, 2007. 150 p. (Diagnóstico y Propuesta, 28)

Después de Lima y Callao, Ica es el departamento peruano con mayor número de casos de VIH-sida. Este estudio explora las principales formas en que se manifiesta la discriminación de las personas que viven con VIH-sida en Ica, tanto en los servicios públicos de salud como en la familia y el mundo laboral.

### **B. Extranjeros:**

ACCESO A LA JUSTICIA PARA LAS MUJERES VÍCTIMAS DE VIOLENCIA EN LAS AMÉRICAS. Washington, D.C.: Organización de los Estados Americanos, 2007. 142 p.

Presenta un informe sobre la situación de las mujeres víctimas de violencia, en el que presenta un diagnóstico sobre los principales obstáculos que las mujeres enfrentan cuando procuran acceder a una tutela judicial efectiva para remediar actos de violencia.

PANORAMA SOCIAL EN AMÉRICA LATINA: 2006. Santiago de Chile: Naciones Unidas, CEPAL, 2007. 425 p.

Contiene: Pobreza y distribución del ingreso; evolución del empleo asalariado en América Latina y tendencias recientes de la ocupación; pueblos indígenas de América Latina: antiguas inequidades, realidades heterogéneas y nuevas obligaciones para las democracias del siglo XXI; políticas públicas y programas dirigidos a las familias en América Latina.

## 2. REVISTAS DE DIVULGACIÓN E INVESTIGACIÓN

### **A. Nacionales:**

AGROENFOQUE. Revista para el Desarrollo Agropecuario, Agroindustrial y Agroexportador, No. 154, abril 2007. Lima: Jorge D. Santa Cruz Díaz.

AGRONOTICIAS. Revista para el Desarrollo, No. 322, julio 2007. Lima: Agronoticias.

DESDE ADENTRO, No. 46, junio 2007. Lima: Sociedad Nacional de Minería, Petróleo y Energía.

ECONOMÍA Y SOCIEDAD, No. 63, abril 2007. Lima: Consorcio de Investigación Económica y Social.

EL CAFETALERO, No. 24, año 5, mayo-junio 2007. Lima: Junta Nacional del Café.

IDEELE. Revista de Información, Análisis y Propuesta, No. 181, abril 2007. Lima: Instituto de Defensa Legal.

LEISA. Revista de agroecología, No. 4, volumen 22, marzo 2007. Lima: Asociación Ecología, Tecnología y Cultura en los Andes.

MONEDA, No. 135, mayo 2007. Lima: Banco Central de Reserva del Perú.

PÁGINAS, No. 205, junio 2007. Lima: CEP (Centro de Estudios y Publicaciones).

QUEHACER, No. 165, marzo-abril 2007. Lima: DESCO (Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo).

REVISTA ANDINA, No. 44, Primer semestre del 2007. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

REVISTA ANTHROPOLÓGICA, AÑO XXIV, No. 24, 2006 (anual). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Ciencias Sociales.

SOCIALISMO Y PARTICIPACIÓN, No. 102, enero 2007. Lima: CEDEP (Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación).

TAREA. Revista de Educación y Cultura, No. 65, marzo 2007. Lima: TAREA.

### **B. Extranjeras:**

COMERCIO EXTERIOR, No. 6, vol. 57, junio 2007. México D.F.-México: Banco Nacional de Comercio Exterior, S.N.C.

DEUTSCHLAND. Revista de Política, Cultura, Economía y Ciencias, No. 2, 2007. Frankfurt-Alemania: Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH.

ECUADOR DEBATE, No. 70, abril 2007. Quito-Ecuador: CAAP (Centro Andino de Acción Popular)

FINANZAS Y DESARROLLO, No. 1, vol. 44, marzo 2007. Washington D.C.-USA: FMI (Fondo Monetario Internacional)

NUEVA SOCIEDAD, No. 209, mayo-junio 2007. Caracas-Venezuela: Nueva Sociedad.

PERFILES LATINOAMERICANOS, No. 29, año 14, enero-junio 2007. México, D.F.-México: FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales).

PERSPECTIVAS DE COSECHAS Y SITUACIÓN ALIMENTARIA, No. 3, mayo 2007. Roma-Italia: FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación).

REALIDAD ECONOMICA, No. 226, febrero-marzo 2007. Buenos Aires-Argentina: IADE (Instituto Argentino para el Desarrollo Económico)

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES, No. 1, vol. XIII, enero-abril 2007. Maracaibo-Venezuela: Universidad del Zulia, Facultad de CC. y SS.

REVISTA DE LA CEPAL, No. 91, abril 2007. Santiago-Chile: CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe).

REVISTA DEL SUR, No. 169, enero/febrero 2007. Montevideo-Uruguay: Instituto del Tercer Mundo.

REVISTA ESPAÑOLA DE DESARROLLO Y COOPERACIÓN, No. 19, Invierno 2007. Madrid-España: Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación, Universidad Complutense de Madrid.

REVISTA EUROPEA DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS Y DEL CARIBE, No. 82, April 2007. Amsterdam-Holanda: CEDLA (Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos).

REVISTA FORO, No. 61, mayo de 2007. Bogotá, D.C.-Colombia: Fundación Foro Nacional por Colombia.

REVISTA IBEROAMERICANA DE AUTOGESTIÓN Y ACCIÓN COMUNAL, No. 50, año XXV, Primavera 2007. Valencia-España: Universidad Politécnica de Valencia.

THE DEVELOPING ECONOMIES, No. 1, volume XLV, march 2007. Tokyo-Japan: Institute of Developing Economies.

*Elaborado por Ana Lucía Castañeda  
Centro de Documentación*



# PÁGINAS

N.º 205, Junio 2007

**Benedicto XVI y la opción por el pobre / Gustavo Gutiérrez Un mensaje alentador / Ernesto Cavassa, sj Comunidades cristianas, luz del mundo y fermento de esperanza. Un acercamiento a la relación entre vida religiosa y espiritualidad laical / Adelaida Sueiro ¿Educación para la corrupción? / Jorge Bruce Sobre la corrupción en el Perú. Algunas notas sobre sus características, causas, consecuencias y estrategias para enfrentarla / Yván Montoya Razones (y emociones) para no discriminar. El cultivo de las humanidades y la defensa de los derechos humanos / Gonzalo Gamio Gehri Den al pobre lo que le pertenece. Entrevista al cardenal Rodríguez Maradiaga Despedida de Mons. Francisco D'Alteroche Palabras del papa Benedicto XVI en la sesión inaugural de la V Conferencia Aparecida. Resumen del documento final Mensaje de la V Conferencia General a los pueblos de América Latina y el Caribe Somos humanos, tenemos derechos. Codeh ica celebra 25 años / Carmen Lora El laberinto del fauno: la opción de Ofelia / Martín Sánchez Padilla.**

---

**SUSCRIPCIÓN 6 números al año (Incluye IGV y portes)**  
Perú S/.56 + porte=S/.70. América Latina \$25 + porte vía  
aérea=\$60. EE.UU. y Canadá \$25 + porte=\$70,  
Europa y otros \$25 + porte=\$75.  
Suscripción de solidaridad \$100.

**Cheques o giros a nombre de:**

**Centro de estudios y publicaciones**

**Camilo Carrillo 479, Jesús María - Apdo. 11-0107**

**Lima 11, Perú**

**Telef. (51)(1)4 33-6453 - Fax (51)(1)4 33-1078**

**paginas-cep@usa.net**

**Página web: <http://www.cep.com.pe>**



## Revista de la CEPAL

Santiago, Chile

Abril 2007

Número 91

¿Un crecimiento menos volátil? El papel de las instituciones financieras regionales

*José Luis Machinea y Daniel Titelman*

El federalismo fiscal en Brasil: una visión panorámica

*José Serra y José Roberto R. Afonso*

¿Para qué sirven las reglas fiscales? Un análisis crítico de la experiencia argentina

*Miguel Braun y Nicolás Gadano*

Los acuerdos comerciales de Colombia, Ecuador y Perú con los Estados Unidos: efectos sobre el comercio, la producción y el bienestar

*José E. Durán Lima, Carlos J. de Miguel y Andrés R. Schuschny*

Retos en materia de empleo y respuestas de política en Argentina, Brasil y México

*Christoph Ernst, Janine Berg y Peter Auer*

La trayectoria del vínculo entre políticas selectivas contra la pobreza y políticas sectoriales

*Ana Sojo*

Efectos de la segregación urbana sobre la educación en Montevideo

*Rubén Kaztman y Alejandro Retamoso*

Consensos y disensos entre los economistas mexicanos

*Carlos M. Urzúa*

Espejos de cambios: empresarios industriales en Chile y Uruguay

*Andrés Rivarola*

Orientaciones para colaboradores de la Revista de la CEPAL

La Revista en Internet

Publicaciones recientes de la CEPAL

Publicación cuatrimestral, en español e inglés.

Valor: US\$ 15 (o su equivalente en moneda nacional).

Suscripción anual: US\$ 30 (español) y US\$ 35 (inglés).

Suscripción por dos años: US\$ 50 (español) y US\$ 60 (inglés)

Pedidos: **Unidad de Distribución de la CEPAL**, Casilla 179-D,

Santiago de Chile. E-mail: [carlos.eggeling@cepal.org](mailto:carlos.eggeling@cepal.org)



***Bolivia: ¿el fin del enredo?***

COYUNTURA: **Jorge Balbis.** ¿Algo más que un TLC? El Acuerdo de Asociación Centroamérica-Unión Europea. **Carlos Aníbal Martínez Cortez.** Guatemala: la candidatura de Rigoberta Menchú y los desafíos del próximo gobierno.

APORTES: **Luis Ordóñez Sambrano / Luis A. Ordóñez.** Financiamiento público o privado: el falso dilema de los partidos políticos venezolanos.

TEMA CENTRAL: **Fernando Calderón G.** Oportunidad histórica: cambio político y nuevo orden socio-cultural. **Pablo Stefanoni.** Siete preguntas y siete respuestas sobre la Bolivia de Evo Morales. **Luis Maira.** Dilemas internos y espacios internacionales en el gobierno de Evo Morales. **Rafael Archondo.** La ruta de Evo Morales. **Roberto Laserna.** El caudillismo fragmentado. **George Gray Molina.** El reto posneoliberal de Bolivia. **Cristine Koehler Zanella / Pâmela Marconatto Marques / Ricardo Antônio Silva Seitenfus.** Bolivia en el péndulo de la historia. **Jean-Pierre Lavaud.** Bolivia: ¿un futuro político hipotecado?. **Álvaro García Linera.** «Las reformas pactadas». Entrevista de José Natanson.

PAGOS: Solicite precios de suscripción y datos para el pago desde América Latina y el resto del mundo a las siguientes direcciones electrónicas: <info@nuso.org>; <distribucion@nuso.org>.

EN NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO

**El Estado en América Latina**

## COLABORAN EN ESTE NÚMERO

**ALBERTO ADRIANZÉN.** Cientista político. Autor de numerosos artículos de reflexión sobre la izquierda, la democracia, el régimen político y los partidos políticos.

**ELMER ARCE.** Sociólogo. Profesor universitario

**BALDOMERO CÁCERES SANTA MARÍA.** Psicólogo  
(Universidad Nacional Mayor de San Marcos)  
M.A. (L.Stanford Jr.Univ)

**MANUEL CASTILLO OCHOA.** Profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

**JOSÉ F. CORNEJO.** Licenciado en filosofía por la Universidad de Lovaina, Bélgica

**EMILIO DE ÍPOLA.** Filósofo, Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Investigador de Conicet.

**ALBERTO GRAÑA.** Economista. Autor del libro *El Perú invisible* sobre los problemas del desarrollo agrario, editado por CEDEP.

**ALFONSO IBÁÑEZ.** Doctor en Filosofía, miembro del CIESAS-Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Jalisco, México.

**FERNANDO KLUGGER CASTILLO.** Contador público colegiado, con estudios en gobernabilidad por la Universidad San Martín de Porres.

**ELIZABETH MINAYA.** Economista, magíster en gobierno y políticas públicas FLACSO, Santiago de Chile, investigadora y promotora del desarrollo en CEDEP.

**DANIEL PARODI REVOREDO.** Profesor del Departamento de Humanidades PUCP.

**VÍCTOR SAMUEL RIVERA.** Filósofo, licenciado en la Pontificia Universidad Católica del Perú, magíster en historia de la filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional Federico Villarreal.

**JAVIER TANTALEÁN ARBULÚ.** Coordinador académico del Posgrado de Gobernabilidad Democrática de la Universidad San Martín de Porres.

**OSCAR TERÁN.** Autor de estudios sobre José Ingenieros y Aníbal Ponce. Profesor de filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Investigador del Conicet

**RONALD JESÚS TORRES BRINGAS.** Sociólogo. Investigador social.

**ROXANA CRISÓLOGO.** Poeta peruana

**JUAN PEDRO EGOAVIL,** Pintor Peruano, Maestro de la Escuela Nacional Autónoma Superior de Bellas Artes

**RICARDO SÁNCHEZ ÁNGEL.** Profesor asociado Universidad Nacional de Colombia, Profesor titular Universidad Externado. Autor de: *Bonapartismo presidencial en Colombia. El gobierno de Álvaro Uribe Vélez.* Bogotá, 2005.



## *En este número 103*

Una reflexión de ALBERTO ADRIANZÉN sobre la izquierda peruana.

Un artículo de BALDOMERO CÁCERES sobre las leyes de drogas y sus consecuencias para el Perú.

ALBERTO GRAÑA analiza la caída de la bolsa y las perspectivas de la que ya parece inevitable desaceleración económica mundial.

RICARDO SÁNCHEZ ÁNGEL se refiere a los problemas por los que atraviesa actualmente Colombia.

FERNANDO KLUGGER señala el carácter discriminatorio e injusto de la ley de «libre» desafiliación de las AFP.

ALFONSO IBÁÑEZ nos habla acerca de la utopía del socialismo indoamericano en la obra de José Carlos Mariátegui.

DANIEL PARODI REVOREDO se refiere al documental *Epopeya* sobre la guerra de Chile contra el Perú, analizando los imaginarios chilenos de esta época.

Homenaje al notable sociólogo argentino JUAN CARLOS PORTANTIERO, fallecido recientemente, a través de trabajos de Emilio de Ípola y Oscar Terán.

Otros artículos y ensayos

Nuestra habitual sección *Publicaciones Recibidas*



cedep