

TIERRA NUESTRA

| ENERO - JUNIO 2020 | VOLUMEN 14 | NÚMERO 1 | LIMA, PERÚ |



UNIVERSIDAD NACIONAL
AGRARIA LA MOLINA

Revista del Departamento
Académico de Ciencias
Humanas de la Facultad de
Economía y Planificación

VOL. 14 N° 1



ISSN: 2519-738X (EN LÍNEA)
ISSN: 1818-4103 (IMPR ESA)

TIERRA NUESTRA

Revista del Departamento de Ciencias Humanas



**UNIVERSIDAD NACIONAL AGRARIA LA MOLINA
UNIDAD DE PUBLICACIONES DEL DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HUMANAS**

TIERRA NUESTRA

Revista del Departamento de Ciencias Humanas

Revista del Departamento de Ciencias Humanas
Facultad de Economía y Planificación / Universidad Nacional Agraria La Molina

Rector
Vicerrector Académico
Vicerrectora de Investigación

Ph. D. Enrique Ricardo Flores Mariazza
Ph. D. Jorge Alfonso Alarcón Novoa
Dra. Carmen Eloisa Velezmoro Sánchez

Decano de la Facultad de
Economía y Planificación

Mg. Sc. Rino Nicanor Sotomayor Ruiz

Director del Departamento de
Ciencias Humanas

Mg. William Hurtado De Mendoza Santander

Comité Editor
Director

Dra. Emerita Escobar Zapata/UNALM

Miembros

Dr. Jim Anchante/UNALM
Lic. Fredi Caballero/UNALM
Dra. Maria Alejandra Torres/CONICET

Diseño de Carátula

Bach. Erick Garay Solórzano

Diagramación

Mg.Sc. Marilyn Aurora Buendía Molina/UNALM

© Los autores, publicado por la Universidad Nacional Agraria La Molina.

Correspondencia: Departamento de Ciencias Humanas / Universidad Nacional Agraria La Molina, Av. La Molina s/n distrito La Molina.

Telf.: 614-7800 Anexo 282, Lima – Perú.

E-mail: revistatierranuestra@lamolina.edu.pe

ISSN 2519-738X (En línea), ISSN 1818-4103 (Impresa)

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2010-02614

TIERRA NUESTRA

Revista del Departamento de Ciencias Humanas – Universidad Nacional Agraria La Molina
ISSN 2519-738X (En línea), ISSN 1818-4103 (Impresa)

| Enero - Junio 2020 | Volumen 14 | Número 1 |

INDICE

Artículos originales

Literatura

RENATO GUIZADO YAMPI 1 - 9
La maduración poética de Javier Sologuren
The maduraton of Javier Sologuren

JAVIER ALONSO MUÑOZ-DÍAZ 10 - 20
Del proselitismo a la melancolía: las dos etapas de la poesía quechua-español de
William Hurtado de Mendoza
From proselytizing to melancholy: the two stages of Quechua-Spanish poetry by
William Hurtado de Mendoza

PILAR DERTEANO GALDO 21 - 24
La representación de la divinidad en la poesía de Francisco Carrillo Espejo
The representation of the divinity in the poetry of Francisco Carrillo Espejo

EDWARD FAUSTINO LOAYZA MATURRANO 25 - 31
La poética transcultural de José María Arguedas: Una didáctica social a través de
la literatura
The transcultural poetics of José María Arguedas: A social didactics through
literature

JOSÉ CARLOS VILCAPOMA 32 - 39
Arguedas: Entre la tradición y la modernidad
Arguedas: Between tradition and modernity

Comunicación

CECILIA ISABEL CASTILLO GIL 41 - 48
Las relaciones públicas y su relación con la comunicación interna y el clima
organizacional
Public relations and its relationship with internal communication and organizational
climate

Lingüística

EMÉRITA ESCOBAR ZAPATA 50 - 67
Los sistemas de conceptualización y la semántica cognitiva
La polisemia y la metáfora conceptual
The systems of conceptualization and cognitive semantics
The Polysemy and the conceptual metaphor

FRANK JOSEPH DOMÍNGUEZ CHENGUAYEN 68 - 75
La imagen de la mujer en el género musical del reguetón: discurso, cognición y
representación
The imagen of women in the musical genre of reggaeton: discourse, cognition and
representation

Ciencias Sociales

HUMBERTO PORRAS VÁSQUEZ 77 - 92
Un punto de vista sobre la corrupción
A point of view on corruption

TOMÁS CARLOS MANUEL BARRIGA BARRIGA 93 - 101
Ética y corrupción: Percepciones de los estudiantes de la Universidad Nacional
Agraria la Molina
Ethics and corruption: Perceptions of the students of the Universidad Nacional
Agraria la Molina

BLANCA ROSA CERPA BUSTAMANTE 102 - 116
Modernidad y desarrollo: de aspiración universal a instrumento político
Modernity and development: from universal aspiration to political instrument

JAVIER CÓRDOVA RENGIFO 117 - 125
Identidad y desarrollo del capital social en el Perú
Identity and development of social capital in Peru

MARTHA ROJAS ZOLEZZI 126-135
El Ciclo de los Gemelos Míticos Matsigenka
The Matsigenka Mythical Twins Cycle

Educación

CÉSAR HIGINIO MENACHO CHIOK 137 - 146
Técnicas de minería de datos aplicadas a la plataforma educativa Moodle
Data mining techniques applied to the Moodle educational platform

PRÓLOGO

El año 2020 está siendo desde ya un año particularmente especial y difícil, como Humanidad en conjunto, estamos teniendo que enfrentar: Pandemia mundial, crisis económica asociada, e incertidumbre social en general. Todo ello ha provocado un sin número de cambios en el país. Cambios en el sistema laboral, educativo, entre otros. Sin embargo, este momento en la Historia, también nos trae nuevas oportunidades de creación en el presente, para construir juntos un futuro que poco a poco se comienza a vislumbrar, fruto de nuestras capacidades para responder a estos nuevos escenarios. Desde el Departamento Académico de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Agraria La Molina, la valoración y difusión por las investigaciones con rigor científico, sigue adelante. Por tanto, nos sentimos complacidos de presentarles esta nueva publicación, correspondiente al período enero – junio 2020, renovando el compromiso de ser un medio de expresión para docentes e investigadores, y plataforma que nutre y enriquece a todos nuestros lectores, especialmente, tras haber cumplido 50 años¹ de creación de nuestro departamento.

En el área de Literatura se da inicio con la obra de Sologuren y su proceso de evolución. De sus primeras creaciones hasta su reflexión metapoética, de cómo va creciendo en la manera de plasmar su mundo interno y externo, de la mano de referentes, estructuras poéticas y simbolismos.

Tras el artículo mencionado, nos encontramos con un ensayo que nos habla sobre las dos etapas de la poesía quechua-español de Hurtado de Mendoza. Una primera etapa en donde el autor profundiza el aspecto proselitista y milenarista de su obra, vemos la respuesta poética frente a temas como el dolor, asociado a una dimensión social y colectiva; y una segunda etapa más íntima y melancólica, en donde hallamos a la forma poética indígena como vehículo para responder experiencias y dimensiones más internas.

Asimismo, se presenta la obra de Francisco Carrillo y un análisis en cuanto a la representación de la divinidad en su poesía. La divinidad como parte del paisaje, presente en un proceso de interiorización acerca de la humildad y la soberbia, en un poeta o un creador; y en una comparación con respecto a cómo la han descrito otros autores de la tradición poética peruana.

El artículo titulado: En la poética transcultural de José María Arguedas. Una didáctica social a través de la literatura, vemos un estudio exhaustivo del poemario de Arguedas, sometido al modelo *iceberg* de análisis semiótico-retórico propuesto, desde una perspectiva multidisciplinaria. Se contempla su dimensión transcultural, al ser medio de trasvase para canalizar el espíritu de la cultura andina hacia la cultura dominante.

Desde una visión antropológica, observamos al propio Arguedas en su construcción como ícono general nacional, el lector podrá hacer un recorrido por sus vivencias personales, entrelazadas con algunas partes de sus obras, cuyo legado intercultural no sólo sigue vigente, sino que nos incluye a todos.

En el área de Comunicación, se incluye una investigación en la que la autora analiza si existe una relación significativa entre la Comunicación Interna de un grupo humano dentro de una Organización. Asimismo, señala que la importancia de las Relaciones Públicas en estos tiempos reafirmaría su importancia.

En el área Lingüística

En primer lugar, se presenta una investigación enmarcada en el enfoque de la semántica cognitiva y, a partir de sus parámetros y fundamentos, se analiza y reflexiona sobre el fenómeno de la polisemia conceptual, cuya red radial semántica sería el resultado de los sentidos derivados del significado central a modo de una gradación o de las extensiones semánticas o significados periféricos; asimismo, brevemente se reflexiona y analiza la metáfora conceptual, especialmente, las del dominio de la sanidad relacionadas con el COVID-19.

Tras la investigación ya referida, un segundo artículo corresponde al análisis crítico del

discurso acerca de la mujer en el género musical del reguetón, nos llevará a observar al discurso machista como rasgo inherente o no dentro de este género, y las diferentes realidades discursivas que se construyen a partir de ello.

En el área de Ciencias Sociales, se aborda un tema tan importante como lo es la corrupción en el Perú. Se plantea este problema desde el enfoque sociológico, en la búsqueda de hallar una solución. Se recorre a través de diversas etapas de la Historia, la presencia preponderante de un Estado Patrimonial, y el cómo, aún luego de la República, que trae entonces el Estado Moderno, éste aún sigue funcionando. Veremos también cómo se ha ido configurando una estructura de comportamiento en la Sociedad frente a ello y el por qué la tolera.

Un ensayo sobre la reflexión de conceptos de ética y corrupción nos muestra si existe coherencia entre la percepción y autopercepción, en estudiantes de la UNALM, sobre ambos conceptos. Se profundizan las causas, búsquedas, y necesidades internas, que llevan al ser humano a cometer actos de corrupción.

Se estudian las concepciones de Desarrollo, y las bases de la Modernidad -sus rasgos, aspectos y valores- desde su concepción en los siglos XV y XVI, y consolidación en los siglos XVII al XIX, y el cómo su significado a cambiado frente a los grandes procesos del Siglo XX, como son: el aspecto político, tecnológico, y económico.

La crisis generada por el Covid-19, a inicios del 2020, junto con la actuación del Estado en el Conflicto de Bagua, y la época del terrorismo, nos hacen reflexionar sobre la importancia de la inclusión social y la falta de identificación nacional del ciudadano peruano con el Estado. Se analiza si la valoración y desarrollo del Capital Social puede mejorar la colaboración de la población peruana en las acciones gubernamentales.

Finalmente, en esta sección se incluye una serie de recopilaciones mitológicas envolventes, hechas en el Bajo Urubamba, sobre el origen de los gemelos míticos matsigengas, cuya procreación no es asignada a seres divinos, sino a sus propios chamanes que asumen este rol. Se presentan versiones de mitos sobre sus orígenes, alcance de interpretaciones para cada uno de ellos, y una visión en su conjunto.

Por último, en el área de Educación, se estudian los beneficios que trae el uso de la plataforma educativa Moodle, y de cómo toda la inmensa data generada a través de su uso por los alumnos puede ser analizada y explotada, aplicando técnicas de Minería de Datos (TMD); se presenta una metodología aplicando esta técnica en dicha plataforma.

Agradecemos a todos los profesionales de esta casa de estudios, así como de otras universidades del país, por las investigaciones y aportes compartidos. A las autoridades de la UNALM, por el compromiso constante con la calidad académica y la investigación. Al Comité Directivo Editorial, y a todos los que hacen posible la producción de esta revista.

Finalmente, un agradecimiento especial, a todos nuestros lectores y lectoras. Esperamos que cada conocimiento los enriquezca e ilumine, y encuentren provecho en su lectura e interiorización.

(Endnotes)

1 Bodas de oro.

Dra. Emérita Escobar Zapata
Directora del Comité Editorial

**TIERRA
NUESTR**A

Revista del Departamento de Ciencias Humanas

Literatura

**TIERRA
NUESTR**A

Revista del Departamento de Ciencias Humanas



La maduración poética de Javier Sologuren

The Poetic Growth of Javier Sologuren

Renato Guizado Yampi¹

¹ Universidad de Piura, Lima, Perú./ Universidad de Salamanca. Email: renato.guizado@udep.edu.pe

Recepción: 5/03/2020; Aceptación: 15/06/2020

Resumen

Este artículo indaga por la poesía inicial de Javier Sologuren, que comprende desde los primeros poemas publicados en 1939 a su primer conjunto, *El morador*, de 1944. El fin es determinar la evolución en su concepción de la poesía, qué cambios adoptaron su directriz expresiva y su lenguaje, y bajo qué criterios. Se explica la flexibilidad formal de aquella etapa, que responde a determinaciones interiores y exteriores, como las influencias literarias en boga y la singularidad del poeta al asumirlas. El camino hacia la madurez es consecuencia de la formación progresiva de un juicio crítico personal sobre la composición y la tradición literaria.

Palabras clave: Javier Sologuren; evolución estilística; poéticas

Abstract

This paper studies the initial poetry of Javier Sologuren: from the first poems published in 1939 to his first collection, *El morador* (1944). The analysis determines the evolution in his conception of poetry, what changes did his expressive intention adopt and its language. The numerous formal changes of that stage are explained as a consequence of interior and exterior determinations, such as the literary influences and the singularity of the poet when assuming them. The path to maturity is a consequence of the progressive formation of a personal critical judgment on composition and literary tradition.

Key words: Javier Sologuren; Vida continua; stylistic evolution; poetics

Javier Sologuren (Lima, 1921-2004) es una de las figuras fundamentales de la poesía peruana del siglo XX. La amplitud de sus intereses intelectuales lo hizo también uno de los hombres más importantes de las letras: fue crítico de arte y de literatura, traductor literario de numerosas lenguas, editor artesanal y docente en universidades de prestigio del Perú

(principalmente la Universidad Agraria) y del extranjero. Como no podía ser diferente, para un autor de su vitalidad, la verdad primordial de su escritura poética es que nace de la experiencia humana. Esa verdad se patenta incluso en las decisiones editoriales que adopta. *Vida continua* es el título escogido para su obra completa: enmarca más de medio siglo de producción, de

Forma de citar el artículo: Guizado, R. 2020. La maduración poética de Javier Sologuren. Revista Tierra Nuestra 14(1): 1-9 (2020).

DOI: <http://dx.doi.org/10.21704/rtn.v14i1.1497>

Autor de correspondencia (*): Guizado, R.. Email: renato.guizado@udep.edu.pe

© Los autores. Publicado por la Universidad Nacional Agraria La Molina.

El artículo es de acceso abierto y está bajo la licencia CCBY

un incansable trabajo con la palabra. Asimismo, en la edición de 1989 de *Vida continua* el autor sumó un apartado inicial con seis de sus poemas escritos en 1939 y 1940, previos a los de *El morador* (1944), su primer cuadernillo poético publicado.

La adición permitía apreciar al creador en el tránsito hacia su primera madurez. El intervalo entre esos esbozos escolares y *El morador* se esclarecería más cuando en la edición de 2004 Ricardo Silva-Santisteban, con autorización de Sologuren, rescata otros cuatro poemas: otro de 1940 y tres de 1942. En ese marco, el presente artículo indagará por dicha producción inicial de Javier Sologuren, con el fin de determinar si hubo una evolución en su concepción de la poesía y cuáles fueron sus directrices.

Lo que el examen concluye no es del todo nuevo. Ya en 1948 su amigo y también poeta Raúl Deustua juzgaba que el primer cuadernillo de Sologuren lo muestra como un poeta en pleno dominio de los materiales y las técnicas, que implicaba una cancelación de los poemas anteriores (2015: 205). Este estudio explica la patente flexibilidad formal de esa etapa, que responde a determinaciones interiores y exteriores, como las influencias literarias en boga que el poeta asume con singularidad. El camino hacia la madurez de *El morador*, pues, es consecuencia de la formación progresiva de un juicio crítico personal sobre la composición y la tradición literaria. Javier Sologuren, quien sabe que todo poema es una comunicación, va afinando su lenguaje para tornar sus vivencias y sentimientos en estructuras lingüísticas sensibles, con un significado que trascienda su individualidad.

Los poemas de *El Comercio* (1939-1940)

Javier Sologuren cuenta que su iniciación literaria se dio en la etapa escolar, con algunos versos sueltos de amor (perdidos), las primeras lecturas y nexos con personalidades del medio. En esos años visitaría a sus tíos Enrique y Ricardo Peña Barrenechea, poetas relevantes, a quienes oía hablar de poesía; pero él ya tenía algunas lecturas que marcarían el derrotero de su expresión: los líricos españoles del Siglo de Oro y de la Generación del 27, Paul Valéry, Rilke, Hölderlin, Novalis, etc. (2005b: 405). Casi al terminar el colegio, frecuentaría la peña Pancho Fierro, donde tiene como contertulios a autores ya consagrados como José María Arguedas, Martín Adán y Emilio Westphalen, a quien consideró influencia mayor por las ideas y libros que compartía con los poetas jóvenes (2005b: 584). Aunque esto último no tuvo incidencias en su lenguaje.

Los primeros poemas que publica son de esos años y aparecen en *El Comercio* en 1939 (tiene 17 años), gracias a su amigo Jorge Puccinelli, quien le comenta de Sologuren a Jorge Miró Quesada Sosa (2005b: 583). Son siete poemas aparecidos en tres fechas en la sección cultural de *El Comercio* de los domingos: “Tres poemas”, publicados el 12 de febrero de 1939; “Visión de la tarde ausente”, del 19 de marzo de 1939; y “Poemas” (tres poemas), del 18 de agosto de 1940.

Los textos habían sido compuestos bajo los mismos lineamientos. En principio, estos son ajenos a las posibles corrientes que un escritor novel de la época podría haber adoptado. No se inscriben en la vanguardia, sino que hay una inclinación por la isometría y las palabras aceptadas como “líricas”. Otros versos que aparecían en la misma sección estaban más próximos al Modernismo aún persistente. Pero frente a estas posibles escuelas, Sologuren toma una línea distinta: en sus versos es notoria la huella del simbolismo francés, con especial incidencia de la poesía de José María Eguren. La lección del maestro limeño es indiscutible, por la presencia de palabras y motivos que lo caracterizan: “azules campanillas”, “lejanía”, etc.

Hacia la década de 1920, la fama de Eguren había incrementado hasta convertirlo en el mayor referente vivo de los poetas jóvenes, que veían en él al precursor de la sensibilidad moderna, en detrimento de la retórica modernista. Su tutela sería transversal y prolongada. Una idea de Estuardo Núñez explica su carácter fundacional y la admiración generalizada: Eguren fue el primer poeta que muestra una preocupación técnica por la palabra y que no toma la poesía como discurso artístico, no subsidiario de la historia o la filosofía (1932: 31). También para el grupo de amigos de Sologuren fue una figura germinal. Raúl Deustua lo confirma: sus primeros ensayos defienden las cualidades sugestivas de Eguren y en sus primeros poemas el influjo egureniano es claro (Gazzolo, 2014: 58-64).

Javier Sologuren no regateó su estima y estos poemas son el testimonio más temprano, al que se suman numerosos ensayos críticos de años posteriores. Si bien no siempre le seguiría en el estilo, sí caló el ejemplo del trabajador de la palabra. Interesa su comentario incluido en la antología que preparó con sus Jorge E. Eielson y Sebastián Salazar Bondy, *La poesía contemporánea del Perú* (1946); pues resalta algunos rasgos que se pueden hallar en sus versos adolescentes. Sologuren ve cumplido el fin mallarmeano de “representar el misterio del lenguaje” (idea de Paul Valéry) en la preocupación de Eguren por las resonancias y sugerencias de la palabra. Así, su poesía desmaterializa y abstrae

los objetos, para producir una atmósfera que contenga una emoción; y en esa sutileza Eguren expresará la nostalgia por el pasado infantil (Eielson *et al*, 2013: 17-21).

La crítica posterior coincide con esas notas. Ricardo Silva-Santisteban insiste en que las figuras de Eguren son objetos difuminados y lejanos en el tiempo y el espacio, con lo que sugieren y condensan sentidos (2016: 31-33). Por eso, siempre se le relacionó con la poética impresionista de Paul Verlaine, cuyo “Art poétique” propugnaba una poesía de la imagen insinuada y la tendencia a la música leve, en olvido de la grandilocuencia retórica y los contornos definidos (Utrera Torremocha, 2011: 141-146). Los versos iniciales de Sologuren tienen un modelo en ese estilo simbolista, porque persiguen una poesía de lo tenue y delicado, especialmente en cuanto a la sensibilidad impresionista, el diseño fragmentario de figuras, y la elipsis del relato poético. Así, sus poemas dan la impresión de misterio. Además, poseen un sentimiento del tiempo y del cambio, que sirve para tratar temas amorosos que expresan nostalgia o presagio.

La sensorialidad del tiempo interviene en los “Tres poemas”, por ejemplo, en “Tu talle como una espiga...”:

Tu talle como una espiga cortando va el viento en dos.
Oro y verde,
brisa y paz.
La tarde me parece mies
que se abre madura
a las caricias del sol.
Tú, imagen inquietante
del manso mediodía. (2004: 629)

El sujeto lírico presenta la belleza de la amada en tono vocativo. La sensibilidad del yo es susceptible al transcurso de las horas, y lo remarca con imágenes impresionistas: el poema contiene tres, que remiten a matices del dorado del sol por medio del símil vegetal (“espiga” y “mies”). La plasticidad resultante es principal en el estilo de Sologuren. Este construye una mirada subjetiva, que media entre el lector y la realidad que ha conmovido al yo. La voz fija esa mediación con el verbo “me parece” y solo apuntará del paso de la mujer dos puntos visuales (el cabello y el paso) que concitan su emoción, eliminando otras dimensiones y ofreciendo un cuadro notoriamente reducido, aunque concentrado. Aunque solo hay un deíctico de primera persona, el diseño está totalmente dominado por las impresiones fugaces del enunciante: por eso el mediodía es “inquietante” y luego “manso”; y por eso la aparición del símil, donde el yo explicita el dominio de su mirada sobre la realidad. Consecuentemente,

la relación entre los objetos depende del color, sin otro eje discursivo. La expresividad se funda en la comparación solar-vegetal busca resaltar el dorado del cabello de la mujer, sin mayores asociaciones semánticas, porque el poema solo quiere transmitir la impresión de un instante (la “imagen inquietante”).

El tercer poema, “Tornas silenciosa con tus grandes ojos...”, se construye con los mismos rasgos:

Tornas silenciosa con tus grandes ojos
que han perdido el camino,
mas sin una lágrima.
Han quedado todas en aquel estanque
de las ilusiones...
Ahora están temblando
al roce de tus suspiros
y pensando. (2004: 630)

Hay tiempo, pasado y presente, pero no un desarrollo temático; el poema solo ofrece tres imágenes del instante del retorno de la amada, donde la secuencia queda solo insinuada. La búsqueda de lo fragmentario es aquí todavía más evidente, porque deja irresuelta una historia amorosa; no está claro si la mujer vuelve por amor o por qué razón perdió el camino. Como resultado, la realidad poética es limitada y delicada, lo que da espacio al sentimentalismo: el enunciante se centra solo en los ojos llorosos la mujer, ilustrándolos con la metáfora del “estanque de las ilusiones”, de enlace y sentido únicamente visuales (circunferencia).

Al poeta no le interesa desarrollar un tema, solo ilustrar la melancolía del reencuentro. Esto último lo diferencia de Eguren, porque hasta los poemas más elípticos forman una secuencia imaginativa, que insinúa la anécdota y le confiere correspondencias cósmicas. La preeminencia del sentimentalismo es fuerte; se aprecia en los puntos suspensivos del tercer poema, que le dan un tono desmayado. Esto podría explicarse por cómo trata el autor su inspiración autobiográfica: confiesa este que son poemas de un episodio real de desamor de esos años (2005b: 583), por lo que presentan una mirada adolescente que idealiza a la mujer y prioriza las emociones “románticas” (2005b: 453). Como ocurre con tantas obras de juventud, el propósito poético de esta fue transmitir los sentimientos vividos con imágenes “frescas y transparentes” (2005b: 531) que los evocasen en la lectura, y nada más.

El adjetivo “romántico” usado por el autor denota una filiación consciente. Claramente, Sologuren recurre al subjetivismo individualista (con tendencia a lo autobiográfico) de los poetas románticos, con un lenguaje que realiza

el sentimentalismo y un yo lírico que enfoca explícitamente los objetos desde su recuerdo o su impresión. También se corresponden las imágenes “frescas y transparentes” con el mandato romántico de la “autenticidad”. Esas palabras insinúan (como era de insinuante Sologuren cuando hablaba de su poesía) la espontaneidad de su expresión en esos años, que debe entenderse como poca preocupación por lo técnico.

Los poemas subsiguientes reinciden (e incluso exageran) la misma pretensión y el mismo estilo:

Hoy la vi sin los claros soles
de su mirada viva,
sin su riante boca.
Hoy la vi...
Sí, como una flor tronchada
y una nota adormecida (“Poemas”, 2004:
634).

Hay elementos que perduran en la obra posterior de Sologuren: base plástica de la expresión, la analogía hombre-naturaleza, sentimiento del tiempo, *inspiración* autobiográfica, etc. No obstante, el autor deberá canalizarlos en un lenguaje apropiado. Ya los “Poemas” indican el agostamiento de formas repetidas, cuya preocupación excesivamente intimista devino en estrechez de fines estéticos. Esta poética simple consistía en ilustrar una emoción pasada con visiones, que hasta se reducen a adornos sentimentalistas sin más significado. El adolescente Sologuren no ve la necesidad de otro trasfondo semántico ni apuro de reflexión técnica, comunica lo puntual con visos de romanticismo y del estilo simbolista, pero sin que sus imágenes apelen a algún sentido trascendente, ninguna correspondencia universal o esencia humana. En suma, es este un Sologuren que todavía no es consciente, como lo será después, de que la poesía es tal cuando la verdad privada se torna comunicación del y para el hombre.

Los cuadernillos del grupo (1942)

Reunir los siguientes dos poemas publicados por el autor responde a criterios de evolución estilística y de circunstancias. Son “Mar nuestro” y “Circulación de la sangre” (2004: 637-638). Formaban parte de dos cuadernillos preparados en el otoño (marzo-junio) de 1942, que incluían poemas de sus compañeros de generación, Jorge Eduardo Eielson y Raúl Deustua, y se titulaban *Mar nuestro* y *Circulación de la sangre*, respectivamente. Sin embargo, ninguno llega a publicarse y hoy solo quedan como muestra de las afinidades entre estos escritores amigos.

El cambio es abismal. En primer lugar, estos son más extensos y consistentes. Se debe a que Sologuren tiene ahora una idea de la composición y desaparece su gusto por el fragmento, las atmósferas e impresiones sueltas. Prefiere la rotundidad y el acabamiento de los objetos y el discurso. Estos no serán ya impresiones vagas de lo externo, dependientes de la percepción del sujeto lírico; sino que son la objetivación de procesos interiores que, pese a esto, poseen independencia. Aunque el sujeto todavía expresa emociones, estas están libres de patetismo: se trata de un estado anhelante que no necesita ser resaltado ni subordina las imágenes. Por otro lado, es la primera vez que Sologuren introduce el tema del acto creativo y el del anhelo poético como exploración del mundo íntimo. Con el interés por lo metapoético, crece una verdadera preocupación por la construcción del poema.

“Mar nuestro” es un poema conformado por dos sonetos alejandrinos de rima consonante. Su asunto se desarrolla en el intersticio del sueño y la vigilia, y plantea la imagen del mar como símbolo del mundo onírico interior, inmenso e inasible:

I

Pero si me dijeras dónde comienza el mar
llano, ensombrecido viajero de mis sueños
agitados y extensos; porque me hallo sin leños
donde poner las manos y mis ojos salvar.

Tan solo me indicases un camino sin vientos
en que el agua se empoce sin detener mis pasos
mordidos de luz rala. ¡Son tan pobres y escasos
los recuerdos de ese mar que apetezco! Van lentos
tus cuidados viajero. No escuchas ya mis ruegos
crecidos en la sombra de tu frente lunada
como concierto de olas de la mar desterrada.

Pero aunque me dijeras... En tus recientes fuegos
de sal y de occidente tan pronto el alma crece
que pronta ha rebalsado la mar que no perece.

II

Y vuelven a ser alba de espuma entre tus manos
—líquidas e inquietantes transparencias— las
mañanas

suspendidas de mis ojos, plenas de tempranas,
tersas imágenes bienhalladas en tus llanos

rumorosos. Y hacia su ser vuelven claridades
de velas y de aves, cal naciente y escogida
flor. ¡Oh fresca mar, de limpias olas, sorprendida
siempre y ahora, en tu extensión y sola! Ya invades

los mil cielos combatientes de la rosa dada
al vuelo sin sosiego. Tu pulso se acelera
y encuentro que en tu dorso la vida se quisiera

replegar y expandirse, y ser todo en la nada.
Mar, cotidiano fervor de sales y de espumas
en brillo de tus olas y en apagadas brumas. (2004: 635-
636)

La división propone un dibujo progresivo, que abre su objeto indirectamente y lo enmarca en el mundo interior, con un tono de emoción anhelante. En el primer soneto, el sujeto lírico expresa su deseo por hallar el mar de los sueños, rogando a la figura del “viajero”, su yo desdoblado: es su ser durante el sueño, quien conoce el itinerario. El segundo soneto es una exaltada descripción-invocación de ese mar agitado, poco comprensible y contradictorio, como es propio de su condición onírica.

Una pauta compositiva dirige la correlación entre el ritmo y la división del asunto. Porque, mientras el primer soneto se conforma de versos alejandrinos tradicionales, con algunos encabalgamientos; los versos del segundo son imposibles de dividir en segmentos equivalentes y aparecen encabalgamientos en casi todos los versos. Sologuren buscaba con esto una progresiva agitación, que fuese más fuerte en la descripción del mar. Este uso expresivo del soneto explora las posibilidades de la variación del ritmo dentro de un marco métrico regular, es un progreso en el dominio de los medios poéticos. Es importante notarlo, porque en adelante Sologuren se apropiará de formas métricas tradicionales, a las que impone un ritmo expresivo: *El morador* es el caso más saltante.

El soneto tradicional supone también una distribución del discurso en atención a sus cuatro estrofas. Sologuren la respetará con algunas licencias en el soneto I; en cambio, en el segundo la distribución se distorsiona por acrecentar la agitación del ritmo: la descripción contiene seis partes de extensión desigual, que esbozan en sus figuras y marcas secuenciales el tránsito de la mañana hacia la noche. Por otro lado, hay continuidad entre ambos sonetos: el primero cierra con una insinuación del anochecer, el segundo abre con el amanecer. “Mar nuestro” es un discurso claro en cuanto a los nexos lógicos que engarzan sus proposiciones, los cuales se resaltan también con marcadores textuales.

Pese a tratarse de una realidad explícitamente interna, la forma del discurso no es introspectiva ni subjetiva: el mar es un fenómeno independiente del sujeto. Se trata de un espacio de imágenes rebosantes, “bienhalladas” para quien busca en ese sueño la fuente de inspiración. Y todas brotan absolutas y naturales, sin que medie el yo lírico, ya que de hecho es un mar que aún no alcanza. Por otro lado, la realidad es ahora dinámica y ya no un rezago nostálgico de lo que fue, como en los poemas de 1939-1940. Hay movimientos plenos, que se expresan con el presente indicativo del verbo, que en el soneto I contrastan con el subjuntivo de deseo; y con los numerosos adjetivos deverbales (“agitados”, “crecidos”, “nacientes”, “combatientes”) que

dan dinamismo a los objetos. La naturalidad se debe, así mismo, a que la base imaginativa es metonímica: la intención es presentar un cuadro marino total, con el sol, las velas, las olas.

Sin embargo, hay también imágenes que asocian términos sobre una base emotiva, sin claro sustento lógico, procedimiento de la liberación del surrealismo. En el segundo soneto, los objetos vuelven a su propio ser (vv. 5-6) y entre ellos hay “cal”, que sugiere la exaltación del ánimo, pero cuya presencia en el mar no se explica. La imagen de la “escogida flor” se reanuda en la imagen de la “rosa dada” de los “mil cielos combatientes” (vv. 9-10) y queda la visión onírica de una rosa que flota sobre el mar. Sin embargo, hay una lectura coherente: se trata de la rosa de los vientos. El poeta ha trasmutado la referencia aérea en violenta tempestad y en vuelo continuo, que es metáfora de la navegación. Así, la imagen de la rosa adquiere cuerpo propio y simbolizará un objeto deseado a la vez que inasible (por fugaz), que en este contexto es la poesía. “Circulación de la sangre” fue escrito bajo las directrices que “Mar nuestro”.

Irrupción del surrealismo en la poesía de Sologuren

En Perú el surrealismo nunca llegó a ser un movimiento orgánico. Cala progresivamente como un espíritu de reivindicación y libertad imaginativa para la creatividad de los autores (Salazar, 2019: 109-110). El núcleo más cercano al surrealismo lo constituyeron César Moro y Emilio Westphalen, quienes lo difunden con su escritura y otras iniciativas culturales. Estos ejercen influjo en la generación subsiguiente y son antologados en *La poesía contemporánea del Perú*, antología preparada por Eielson, Sebastián Salazar Bondy y Sologuren. Como declara el autor, su generación leyó a los autores del surrealismo, “la gran escuela de tantos ismos franceses” (2005b: 361). Pero su generación se acerca solo a ciertos rasgos vitales y estéticos del surrealismo y son, más bien, “parasurrealistas”, pues no están inmersos en todos sus principios (Salazar, 2019: 135).

Hasta cierto punto, la evolución del primer Sologuren resalta los enlaces entre simbolismo y surrealismo. No faltan razones: hechas las expensas, los surrealistas vieron prefigurados algunos aspectos de su poética en Mallarmé (Cirlot, 1954: 217 y 243); y en la persona rebelde y alucinatoria de Rimbaud (Torre, 2001: 414). Pero la razón principal es que propugnaban la necesidad de un simbolismo que fuera intelección brotada de la interioridad del individuo (Cirlot, 1954: 347), que moldeara sensiblemente las emociones al dejar libre el flujo verbal (si bien

esto se opone al cálculo con que Mallarmé crea sus símbolos) (Breton, 1976: 12-14). Del surrealismo atrae a Sologuren la prioridad que otorgan al símbolo, con tendencia a la objetivación. Pero su acercamiento no será más que experimento y apropiación, jamás restricción.

Hay aspectos importantes del surrealismo de los que Sologuren no participa y por eso se reconoce como “parasurrealista” (2005b: 412 y 592). Sus imágenes se pueden llamar surrealistas solo por su aspecto de soñadas. Sin embargo, excepto la “cal” de “Mar nuestro”, estos objetos son de la tradición literaria: en “Circulación de la sangre” hay árbol, vino, rosa, miel, etc. Sologuren es un poeta cómodo con la tradición, sin apuros por las materias inusitadas o no estéticas. Tampoco hay un lenguaje que deslinde de raíz con lo racional; antes bien, el discurso presenta un avance claro del tema, con encadenamiento tangible, y la relación de algunas imágenes puede trazarse sin problema. Eso último es lo que más aprovechan del surrealismo sus versos: el flujo intenso de imágenes, con el que reproducen realidades en movimiento y de cambio.

De lo anterior se concluye que el poeta no recurre a la escritura automática, en cuya construcción debía gobernar el inconsciente por sobre la voluntad y el cálculo (Breton, 1976: 14). El grado de detalle en la composición de estos poemas hace muy improbable que la escritura careciera de pautas rectoras. Antes bien, pareciera participar en ellos una voluntad consciente y lógica, técnica defendida por su admirado Paul Valéry, cuyas ideas sobre el esfuerzo voluntario eran contrarias al concepto de pureza de la inspiración de los surrealistas (Duplessis, 1972: 48). El autor confirma la preocupación por la forma en sus poemas iniciales, incluidos los de *El morador* (2005b: 409).

Antes de la publicación de *El morador*, el poema “Destinada” aparece en el n°1 de la revista *Signo*, correspondiente a agosto-setiembre de 1942. A diferencia de los versos previos, la lectura de este poema es menos sencilla: su asunto debe descifrarse, no se capta en la primera lectura, principalmente porque hay mayor profusión de imágenes de nexos inexplicables. Sin embargo, el cambio no se da en todos los niveles. Todavía existe un esquema compositivo base: se distribuye en tres estrofas la transformación en mariposa a la que está *destinada* una oruga. Las imágenes brotan por libre asociación (nexo emotivo). En algunos casos, solo el color las hermana; en estos versos, el reflejo de la luna se descompone a partir de sus colores en imágenes de otros campos que sugieren helor y vacío:

Acaso por tu orilla mar se nombra
marea, plenamar, cuarto creciente,
oído acariciado, voz corriente
entre una nieve sola —y solo una;
próxima umbría, ágape, fortuna
albísima de abismo oscureciente. (2004: 639)

Por su parte, el símbolo principal se abre con una metáfora invertida que mitiga la dificultad del poema: la “oruga de acentos” es la voz destinada formar el poema, materia que vuela.

***El morador* (1941-1944): hacia la confluencia calculada**

El morador es un breve cuadernillo de ocho poemas: “Décimas de entresueño”, “Encuentro”, “Hora”, “Elegía a ‘Blanca’, una barca posible”, “Semblante”, “Paso”, “Interludio” y “El morador”. Fue publicado por el famoso historiador Jorge Basadre en el n°8 de su revista *Historia*, correspondiente a octubre-diciembre de 1944. El conjunto reúne los temas anteriores, amor y poesía, y los amplía, porque *El morador* profundiza el aspecto onírico del arte y propone que de ese modo la poesía crea una realidad nueva y singular. Esa es la idea maestra del libro y se expone desde el poema inicial, “Décimas de entresueño”, donde se insta a una “mariposa” a abrir con su vuelo las maravillas del mundo del sueño. La idea estimula al autor a producir un repertorio de símbolos nuevos, elaborados con su sensibilidad por la naturaleza, donde mezcla y transforma la fauna y la flora. En esta breve colección, por primera vez Sologuren logra una voz auténtica.

Como “Destinada”, estos versos comparten la dificultad y la afluencia de imágenes con nítida tendencia a lo irracional y a la simbolización. Pero comparten otro rasgo distintivo: el uso marcado de giros lingüísticos y formales que provienen de la lírica española del Siglo de Oro. En diferente medida, Sologuren usa en estos poemas verbos enclíticos (forma usual de dicha tradición) y formas métricas tradicionales como la décima y el soneto. Otros tantos giros son concretamente gongorinos: hipérbatos, la preferencia por la metáfora de aposición, las palabras de raíz culta, adjetivos deverbales, preferencia por el período complejo, etc. Su propuesta estilística es la mezcla de estas maneras con otras de la modernidad poética que nace con el Simbolismo, entre las cuales el autor halla confluencias y aprovecha lo que mejor le permite recrear esa otra realidad del sueño.

Un caso ilustrativo es el segundo poema, “Encuentro”:

1

Como en soñada flor venido presto.
Color en llama, labio de la suerte
encontrada; rendida que no inerte
sorpresa de alabastro, nardo enhiesto
en perfume de su muriente gesto
de amor; en mar creciente, milagroso,
presencia arrebatada sin reposo
a cierta sed presente (todo y nada,
y silencio y fragor —luz destinada
a nacer y morir en cada gozo).

2

Suben impares, álzanse en corolas,
lunas de nueva altura cautivadas,
al desvelo nacidas, desveladas
de ciegos ruseñores, nieves solas.
Cielos claman dolidos por sus olas,
sus pulsos y sus sombras en ausencia;
descárgase la luz, suave dolencia
del rostro y del amor; vuelve a su punto,
desolada, perdido su conjunto
de tenaces llamadas, la presencia. (2004: 39)

Es un lenguaje difícil por distintas razones, pero la verdadera dificultad que distingue este nuevo estilo es que la voz no enuncia su objeto ni su asunto, sino que los alude: el título no es declarativo, la primera décima carece de sujeto agente y de verbo conjugado. “Encuentro” se construye a partir de un tratamiento alusivo, y el asunto aludido trasparece en algunas palabras. Sologuren realiza así el misterio que sabe connatural de la poesía; pero a diferencia de los poemas adolescentes que lo buscan solo en lo fragmentario, aquí el misterio del lenguaje comunica una verdad humana trascendente, vuelta sentimiento.

El poema simboliza una preocupación por la fugacidad del tiempo, que se expresa sobre una alusión al curso cíclico del día. A partir del cromatismo de los astros, se superponen imágenes tomadas del mundo natural. La primera décima trata del sol ocultándose en el mar (vv. 6-8), y se suceden objetos de tono rojo; así mismo, el sol se manifiesta en signos de encuentro erótico: es la “presencia” amada y hay una remisión a la blancura de un cuerpo femenino en la “sorpresa de alabastro” (sobre la base del brillo solar). La segunda décima trata de la noche; las imágenes remiten al blanco de las “lunas” y, contraponiéndose del todo a la estrofa anterior, hay soledad y nostalgia.

El color es casi lo único que enlaza las imágenes. Es una constante formal de *El morador* que estas sean vistosas por sí mismas y por contraste, la tendencia es reunir objetos de procedencias disímiles, sin nexos claros. Es así que la alusión crea esa otra realidad onírica

de la poesía, que tiene una lógica y un ritmo particulares, donde la materia se transforma y las ideas contrarias se abrazan. Tal metamorfosis requiere de un lenguaje más dinámico. Por ejemplo, en la décima II las entidades se desplazan o realizan acciones bruscas. El adjetivo dinámico marca otra característica de *El morador*: en los poemas pasados, el adjetivo cumple una función marginal, su presencia es menor y casi siempre tipifica o adorna un objeto (“ósculos alados”, “cobrizas tintas”).

Con ello, un nuevo lenguaje da vida a un mundo naciente, sin la perspectiva ni el sentimentalismo del yo lírico, pese a que también aquí la realidad es interior. El poema reproduce el paso del tiempo refractado en el interior del sujeto y, sin embargo, no declara su emoción, pues las imágenes la simbolizan. Se muestran dos paradojas: el gozo del vivir se encuentra con la angustia por su final, y los trabajos del amor oscilan entre presencia y ausencia (en el verso final “la presencia” vuelve, pero desolada). Por eso el título “Encuentro”, que remite en principio al acto erótico. Los símbolos reúnen los polos de las paradojas: el “perfume” de la flor es “muriente”, hay “silencio y fragor”; así como la blancura del “alabastro” de la presencia femenina anuncia la de la luna, donde reina la ausencia; y la premura del tránsito de imágenes transmite la angustiante precipitación del tiempo. Así, en *El morador*, las flores no son más el mobiliario amoroso de los poemas adolescentes. Como dueñas de una belleza que se marchita, en “Encuentro” las flores sintetizan la tensión central: el “nardo” es metáfora del sol y, luego, las flores metaforizan las “lunas” (v. 11).

A diferencia de los poemas de 1942, en *El morador* las remisiones al yo disminuyen hasta volverlo casi imperceptible en algunos casos (Gazzolo, 1991: 10), el nuevo enfoque lo sustrae más del mundo que presenta el discurso. La materia fluye independiente y el objeto poético despliega en sus imágenes múltiples asociaciones, con tal fuerza que nombrarlo es contraproducente, porque tiende a la abstracción y no al nombre restrictivo. Es ahí que Sologuren produce símbolos nuevos que significan en diferentes niveles, porque funden ideas y emociones. Ello requiere de un lenguaje que no denota, pero que reproduce los fenómenos y analogías, por lo que la declaración sentimental adolescente es sacrificada en aras de un significado total.

La pauta proviene de Stéphane Mallarmé. La explica en su famosa respuesta a Jules Huret: la poesía debe sugerir, no nombrar (2020: 415-416). El discurso sugestivo torna el objeto en símbolo de un estado del alma y un enigma absoluto, contenidos trascendentes que no pueden expresarse con una descripción referencial ni usando la gramática cotidiana, por

lo que la lectura del texto se dificulta (Utrera, 2010: 153-157). El poema traspone el objeto por las asociaciones que brotan de la sensación suscitada por este, las cuales lo extienden hacia otras dimensiones. Para lograrlo, la perífrasis alusiva es una de las herramientas favoritas del francés (Friedrich, 1974: 162 y 179).

La crítica ha querido catalogar estos poemas bajo el signo de la poesía pura y del antirrealismo. Abelardo Oquendo describe a un autor que “prescinde de la realidad y al hacerlo la niega y se niega a sí mismo” (1971: VIII). Es cierto que la evolución de Sologuren responde a ideas de Valéry, como la crítica a la descripción tipificadora del Romanticismo (1995: 216); el principio de depuración de la vivencia humana (1990: 139); la belleza del pensamiento sensible (1990: 93-94); y el mandato de Mallarmé sobre el misterio inherente de la poesía y la muerte elocutoria del poeta (2020). Pero Sologuren solo observa la técnica, porque su arte tiene un fin comunicativo, pretende extraer de su sentir y su pensamiento una esencia humana (sensible para los otros), sin que estos dejen de ser suyos, íntimos. De hecho, el autor se figura a sí mismo en los versos: “Décimas de entresueño” presenta al “diestro tejedor” (v. 39), metáfora del esfuerzo del escritor, y en “Hora” el verso brota de la sangre. Si bien no hay calco de la realidad social (requisito tan en boga durante los años del comentario de Oquendo), Sologuren no considera que el mundo de su poesía sea una antirrealidad deshumanizada u opuesta a la vida, porque nace de su intimidad que está inscrita en el mundo real. (2005b: 414).

El morador es consecuencia de un cambio de actitud del autor. Su desarrollo técnico alcanza otro nivel, ya no le preocupa solo escribir un poema puntual, sino que fija una poética en todo sentido: un estilo, una directriz expresiva y una concepción de la poesía en total correspondencia, sistema calibradamente eficaz que sustenta varias composiciones. Asimismo, es ilustrativo que con diluir la modalidad subjetivista Sologuren alcance un estilo personal: entendió que el hombre posee otras potencias más allá del frenesí y los sentidos corporales. Entonces, los símbolos nacen de la contemplación y del análisis de la experiencia, un esfuerzo mayor de donde el poeta obtiene analogías sustanciales, bien imaginativas o temporales (Siglo de Oro y modernidad). Ello supone una selectividad temática rigurosa, que prohíbe la anécdota autobiográfica o el evento concreto de los poemas adolescentes, en favor de temas más simbólicos por universales: el amor, el sueño y, principalmente, el tema de la escritura.

Conclusiones

En la poesía de Javier Sologuren resalta una alta preocupación técnica, que desarrollará solo después de tomar consciencia sobre la limitación de las pretensiones artísticas y el estatismo formal de sus poemas adolescentes. Si bien la intención ulterior de construir poesía desde su experiencia no varía en lo sustancial, el autor comprenderá que transformar esa materia en estructuras poéticas supone la construcción de símbolos, más significativos porque no se restringen a pintar la emoción individualista y efímera. Sologuren opta con gran acierto por objetivar su materia subjetiva distanciándola progresivamente, con lo que se libera del lastre del sentimentalismo romántico y recrea una realidad interior auténtica. Porque a diferencia de lo que ocurre con otros poetas, este ejercicio no aniquila el factor humano. Por el contrario, la objetivación facilita la reflexión del poeta sobre sus pensamientos y emociones; y, en lo estilístico, le permite desplegar libremente todo el potencial plástico de su sensibilidad en la creación de mundos poéticos originales.

En esos cinco años de evolución, Sologuren ha aprovechado los logros de diversos poetas, en general dentro de la órbita del Simbolismo. Pero ello con consecuencias solo técnicas, puesto que su voz y su sensibilidad le son inherentes. Como se probó, después de los primeros poemas de corte egureniano, no se aferra a ningún referente: ahí su adopción utilitaria de algunos elementos surrealistas. Persiguiendo una poética personal, Sologuren toma léxico, metros, ideas, temas de corrientes y autores diversos (y hasta opuestos).

Sucede que, al madurar, Sologuren adquirió una perspectiva crítica de la poesía, a la que entendía vehículo de la experiencia de la especie humana, un ámbito donde la palabra trasciende las distancias temporales, geográficas y de credo estético. Es importante notar que su labor como crítico en periódicos inicia en 1943, durante la escritura de *El morador*. La crítica es otra faceta de la preocupación por el ejercicio de la escritura que le nació en esos años, y que precipitó su cambio. Que Sologuren reflexionó constantemente sobre la creación se observa en la insistencia por metaforizar la poesía en imágenes relacionadas con procesos: la metamorfosis de la oruga, la miel, la navegación, etc. La obra posterior de Sologuren será eminentemente metapoética, y algunas de estas imágenes tendrán mayor desarrollo.

Bibliografía

Breton, André (1976). *La llave de los campos*. Madrid: Libros Hiperión.

- Cirlot, Juan Eduardo (1954). *Introducción al surrealismo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Deustua, Raúl (2015). *Sueño de ciegos. Obra reunida*. Ed. Ana María Gazzolo. Lima: Lápix Editores.
- Duplessis, Yvonne (1972). *Surrealismo*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Eielson, Jorge E. et al (2016). *La poesía contemporánea del Perú*. Ed. Inmaculada Lergo. Ica: Biblioteca Abraham Valdelomar.
- Friedrich, Hugo (1974). *Estructura de la lírica moderna*. Barcelona: Seix Barral.
- Gazzolo, Ana María (1991). "Javier Sologuren. La poesía como ejercicio y como metáfora", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n°498, pp. 7-34.
- Gazzolo, Ana María (2014). *Raúl Deustua y la poética de lo oscuro*. Tesis de doctorado [inérita]. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Mallarmé, Stéphane (2020). *Divagaciones. Prosa diversa*. Ed. y trad. Ricardo Silva-Santisteban. Lima: Alastor Editores.
- Núñez, Estuardo (1932). *La poesía de Eguren*. Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad.
- Oquendo, Abelardo (1971). "Sologuren: la poesía y la vida". En Sologuren, Javier. *Vida continua*. Segunda edición. Lima: Instituto Nacional de Cultura, pp. VII-XXV.
- Paz, Octavio (1974). *La búsqueda del comienzo (escritos sobre el surrealismo)*. Madrid: Espiral.
- Paz, Octavio (1999). *Obras completas, I*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Silva-Santisteban, Ricardo (2016). *El universo poético de José María Eguren*. Lima: Editorial Cátedra Vallejo.
- Sologuren, Javier (1944). "El morador". Separata de *Historia*, n°8.
- Sologuren, Javier (2004). *Vida continua*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sologuren, Javier (2005a). *Obras completas VII*. Ed. Ricardo Silva-Santisteban. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sologuren, Javier (2005b). *Obras completas X*. Ed. Ricardo Silva-Santisteban. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Torre, Guillermo de (2001). *Historia de las literaturas de vanguardia*. Madrid: Visor.
- Utrera Torremocha, María Victoria (2011). *El simbolismo poético. Estética y teoría*. Madrid: Verbum.
- Valéry, Paul (1990). *Teoría poética y estética*. Madrid: Visor.
- Valéry, Paul (1995). *Estudios literarios*. Madrid: Visor.



Del proselitismo a la melancolía: las dos etapas de la poesía quechua-español de William Hurtado de Mendoza

From Proselytizing to Melancholy: the two stages of Quechua-Spanish poetry by William Hurtado de Mendoza

Javier Alonso Muñoz-Díaz¹

¹ University of Denver. Email: Javier.MunozDiaz@du.edu

Recepción: 10/03/2020; Aceptación: 15/06/2020

Resumen

Este artículo analiza la trayectoria poética bilingüe (en quechua y en español) de William Hurtado de Mendoza. Se propone una división en dos etapas diferenciadas por los temas tratados y por el tono del discurso: una primera etapa proselitista y milenarista, representada por el poemario *Yachanaykipaq taki/Canción para que aprendas* (1977), y una segunda etapa íntima y melancólica que empieza con el poemario *Sunquypa Harawin/Harawi del corazón* (1992). Con respecto a la primera etapa, este artículo discute los alcances y las limitaciones de la lectura de Julio Noriega Bernuy sobre la utopía/milenarismo andino. Asimismo, identifica la influencia de la poesía en quechua de José María Arguedas y de la poesía en español de César Vallejo. En lo que concierne a la segunda etapa, este artículo ubica las innovaciones formales y temáticas (como la recuperación de la forma indígena *harawi*) dentro del contexto del neoliberalismo y las políticas de identidad del cambio de siglo.

Palabras clave: poesía quechua, William Hurtado de Mendoza, traducción, Harawi, indígena.

Abstract

In this essay I analyze the bilingual poetic trajectory (in Quechua and Spanish) of William Hurtado de Mendoza. I propose a division into two stages differentiated by the topics covered and by the tone of the speech: a proselytizing and millennialist first stage, represented by the poetry collection *Yachanaykipaq taki/Canción para que aprendas* (1977), and a second intimate and melancholic stage, which begins with the poetry collection *Sunquypa Harawin/Harawi del corazón* (1992). Concerning the first stage, I discuss the scope and limitations of Julio Noriega Bernuy's reading on the Andean utopia/millennarianism. Also, I identified the influence of Quechua poetry by José María Arguedas and the impact of Spanish poetry by César Vallejo. In the second stage, formal and thematic innovations (such as the recovery of the indigenous *Harawi* form) are located within neoliberalism and identity politics at the turn of the century.

Keywords: Quechua poetry, William Hurtado de Mendoza, translation, Harawi, indigenous.

Forma de citar el artículo: Muñoz-Díaz, J. 2020. Del proselitismo a la melancolía: las dos etapas de la poesía quechua-español de William Hurtado de Mendoza. Revista Tierra Nuestra 14(1): 10-20(2020).

DOI: <http://dx.doi.org/10.21704/rtn.v14i1.1499>

Autor de correspondencia (*): Muñoz-Díaz, J. Email: Javier.MunozDiaz@du.edu

© Los autores. Publicado por la Universidad Nacional Agraria La Molina.

El artículo es de acceso abierto y está bajo la licencia CCBY

Del proselitismo a la melancolía: las dos etapas de la poesía quechua-español de William Hurtado de Mendoza

Introducción

William Hurtado de Mendoza es uno de los poetas peruanos de lengua quechua más reconocidos en la actualidad. Con una carrera a punto de cumplir cincuenta años (su primer poemario en quechua, *Yanapaq jailli*, se publicó en 1971), ha aparecido en importantes antologías y es considerado uno de los nombres más reconocibles de la renovación de la escritura en quechua a finales del siglo XX. Dentro de la generación de poetas a la que pertenece (y que incluye a Dida Aguirre García, Lily Flores Palomino, Washington Córdova Huamán, Isaac Huamán Manrique y Eduardo Ninamango Mallqui), su poesía se caracteriza por un tono militante y profético más definido, así como por la denuncia explícita de la violencia contra el indígena y el imperativo de despertar su consciencia social (Noriega Bernuy, 2011, pp. 132-133). No obstante, su producción poética a partir de 1992 (que este artículo denomina su “segunda etapa”) todavía no ha recibido suficiente atención crítica a pesar de las innovaciones y transformaciones que trae consigo y que lo ubican en el escenario contemporáneo de una literatura quechua transnacional (enfocada en reivindicaciones étnicas y en políticas de la identidad) (Zevallos-Aguilar, 2011, pp. 275-280).

Este artículo analiza la trayectoria poética de William Hurtado de Mendoza y establece dos etapas delimitadas por las transformaciones socioeconómicas y culturales que atravesó el Perú a fines del siglo XX. Además, se identifica de qué manera, en cada una de estas dos etapas, se asimila la influencia de la poesía en quechua de José María Arguedas y de la poesía en español de César Vallejo. De la primera etapa de Hurtado de Mendoza, este artículo analiza el poemario bilingüe *Yachanaykipaq taki/Canción para que aprendas* (1977), que comunica un discurso proselitista y revolucionario de acentos milenaristas. Esta poesía se encuentra en sintonía con el aumento de la migración interna hacia las ciudades y la popularidad de los discursos políticos de la izquierda revolucionaria. Asimismo, a partir de la lectura de Noriega Bernuy sobre la utopía/mesianismo andino, este artículo discute la reelaboración de motivos del poema “*Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman; haylli-taki/A Nuestro Padre Creador Túpac Amaru; himno canción*” y del cuento “La agonía

de Rasu-Ñiti” (ambos publicados originalmente en 1962) de Arguedas, y del poema III de *España, aparta este cáliz* (1939) de Vallejo. Por otra parte, de la segunda etapa de la poesía de Hurtado de Mendoza (más numerosa en cantidad de libros publicados), este artículo analiza el poemario *Sunquypa Harawin/Harawi del corazón* (1992). En esta segunda etapa hay un énfasis en la memoria personal y en la experiencia del paso del tiempo, por lo que la voz poética asume un tono íntimo y melancólico. Asimismo, se establece la forma poética *harawi* (de origen indígena, pero modificada por la colonización española) como la forma predominante y la marca de autor de toda su producción poética. Para comprender estas transformaciones, este artículo contextualiza la poesía de Hurtado de Mendoza dentro del neoliberalismo, el multiculturalismo y las políticas de la identidad que caracterizaron el último cambio de siglo.

Analizar desde un aparato crítico en español una obra poética fuertemente influenciada por la cultura oral quechua implica una serie de limitaciones epistemológicas y metodológicas. En realidad, la poesía bilingüe de Hurtado de Mendoza requeriría para su cabal comprensión de categorías críticas indígenas (Krögel, 2018, p. 212). Sin embargo, este artículo también trata de evitar los esencialismos sobre una supuesta identidad indígena original o fetichizar ciertos elementos de la cultura oral quechua. Por otro lado, estas páginas no están interesadas en la persona pública de autor de William Hurtado de Mendoza, como sí es el caso del artículo de Zevallos-Aguilar sobre los poetas peruanos Fredy Roncalla, Odi González y Ch’aska Eugenia Anka Ninawaman. Para los propósitos de este artículo, basta con señalar que William Hurtado de Mendoza es un autor mestizo originario del Cusco y con una experiencia migrante y académica en Lima. Tras publicar poesías en español en 1967, toda su producción posterior fue escrita originalmente en quechua y publicada con traducciones al español realizadas por él mismo. Asimismo, dada su formación académica, Hurtado de Mendoza también ha publicado ensayos de lingüística andina y de crítica literaria y cultural. En ese sentido, su persona pública de autor parece evocar la antigua figura del “Quechuista”, el experto de vocación humanista en lenguas y culturas indígenas que tuvo su apogeo a mediados del siglo XX (Durstun, 2019, pp. 14-15).

La poesía escrita en quechua durante la segunda mitad del siglo XX

En lo que concierne a la poesía escrita en quechua durante la segunda mitad del siglo XX, la mayoría de los estudios críticos contraponen las figuras y los proyectos artísticos de Killku Warak'a (seudónimo de Andrés Alencastre) y de José María Arguedas. Martín Lienhard (siguiendo a Edmundo Bendezú) ubica al primero como representante de la poesía *misti* contemporánea, mientras que el segundo es el iniciador de la poesía quechua moderna (1990, pp. 347-355). Por otra parte, Noriega Bernuy describe al primero como representante de un discurso “señorial-indigenista”, mientras que con el segundo empieza propiamente el discurso “migrante” (2011, pp. 85-87). Para los propósitos de este artículo, es necesario destacar un movimiento lingüístico entre *Taki parwa* (1952), primer poemario de Alencastre, y *Katatay* (1972), la recopilación póstuma de los poemas de Arguedas. La escritura en quechua se desplazó desde un formato monolingüe (sin traducción al español) en *Taki parwa* a un formato bilingüe (con traducción al español realizada por el mismo autor) en *Katatay*.

Ubicado en la etapa regionalista de la escritura en quechua, Andrés Alencastre publica su poesía lírica y su teatro costumbrista sin traducción al español porque el contexto regional del Cusco le otorgaba al autor “un asidero temático y un público, por lo menos en potencia”, exclusiva o mayoritariamente quechua-hablante (Durstón 2019, pp. 118)¹. En cambio, a partir de 1960, la masiva escolarización en español promovida por el estado llevó a reconsiderar los alcances de una

¹ Según Alan Durstón, la escritura quechua en el Perú durante el siglo XX ha presentado tres fases diferenciadas: 1) en las dos primeras décadas, una escritura incaísta con base en el teatro cuzqueño de piezas ambientadas en el *Tawantinsuyo*; 2) entre 1920 y 1960, una escritura regionalista que amplió los géneros literarios e incorporó temas costumbristas de sus respectivas regiones (Cusco, Ayacucho y Huanta, entre otras); y 3) a partir de 1960, una escritura de proyección nacional y naturaleza revolucionaria que es consecuencia de los movimientos campesinos, las masivas migraciones del campo a la ciudad y las políticas reivindicativas de la primera fase del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (1968-1975) (2019, pp. 13-14). Por otra parte, es necesario destacar que esta cronología de la escritura en quechua no considera el desarrollo del Indigenismo literario de principios del siglo XX. Este movimiento se insertó en un sistema literario diferente (productores y receptores no indígenas que se comunicaban con la lengua española) y tuvo objetivos (la incorporación de lo indígena en la nación peruana) que no coincidían necesariamente con los de la escritura en quechua.

escritura en quechua. Como explica Hurtado de Mendoza en el prólogo de *Yachanaykipaq taki*: “el texto castellano se incluye en razón a que un importante núcleo tiene en la práctica muy serias limitaciones para la lectura en quechua” (1977, p. 8). La construcción de un público lector bilingüe (en español y quechua) es una preocupación central de la época en que Hurtado de Mendoza publica sus primeros poemarios. Esta nueva etapa de la escritura en quechua no se articula a partir de una región específica (como fue el caso de Alencastre), sino a partir de las experiencias de desarraigo y marginación en el entorno urbano (en particular, Lima y otras ciudades de la costa). Noriega Bernuy denomina a esta nueva etapa como el “discurso de los migrantes” e identifica a José María Arguedas como su claro iniciador. La poesía bilingüe en quechua y español de Arguedas establece los temas, los motivos y el tono que asumirá la siguiente generación de poetas: una literatura de compensación y redención, la reescritura de mitos y rituales andinos, y la voz del migrante como sujeto poético moderno (ya sea en sus variantes trágico-nostálgico, mesiánico o utópico) (Noriega Bernuy, 2011, pp. 1320-134). Por otro lado, aunque la migración del campo a la ciudad se realiza en un contexto de precariedad, esta nueva etapa de la escritura en quechua aspira a la construcción de un lector ideal que surja de este mismo contexto migrante².

El primer poemario en quechua de Hurtado de Mendoza, *Yanapaq jailli*, está alineado con la postura lingüística de Alencastre. Los poemas en quechua no tienen traducción, aunque el prólogo y cuatro comentarios críticos (incluyendo una crítica mixta del mismo Alencastre) están en español. No obstante, seis años después, tras reconocer la incidencia de la escolarización en español en los quechua-hablantes, Hurtado de Mendoza desarrolla una escritura bilingüe que se acerca a la línea de Arguedas en *Yachanaykipaq*

² Arguedas hace explícita esta aspiración de un lector bilingüe en la nota introductoria a su poema “*Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman; haylli-taki*”. En este texto, el autor explica que está utilizando un quechua literario basado en el dialecto chanka (su lengua natal), pero con ciertas modificaciones de ortografía y de léxico de otros dialectos para hacerlo comprensible a todos los quechua-hablantes de los Andes del sur del Perú. Luego Arguedas caracteriza a este lector como el “pueblo” y ruega a otros escritores con mayor dominio del quechua a seguir escribiendo para este lector en construcción: “¡Demostremos que el quechua actual es un idioma en el que se puede escribir tan bella y conmovedoramente como en cualquiera de las otras lenguas perfeccionadas por siglos de tradición literaria!” (1972, p. 69).

taki. En el prólogo en español, el autor es cauteloso al indicar que las traducciones (realizadas por él mismo) son solo un texto auxiliar al servicio de una mejor comprensión del texto quechua (1977, p. 8). A pesar de esta cautela inicial, todos sus poemarios posteriores incluyen las traducciones del autor del quechua al español (y en el caso del reciente *Maskhaypa harawin/Harawi de la búsqueda* [2015], innovaciones de literatura diglósica). Este tipo de escritura, que también caracteriza a otros miembros de su generación, ha sido descrito por Noriega Bernuy en los siguientes términos: “Para la ejecución de sus poemas idearon y pusieron en práctica un mecanismo de escritura en el que la creación de un poema en una lengua propiciaba la traducción, también creativa, a la otra lengua. Podrían ser considerados poetas bilingües por traducción cuya poesía se configura en la traducción” (2016, p. 24).

El proselitismo revolucionario y el milenarismo de la “primera etapa”

En el caso de Hurtado de Mendoza, el progresivo bilingüismo quechua-español de su primera etapa poética está directamente vinculado con la orientación militante de su poesía: denunciar la explotación del indígena y despertar su conciencia social. El bilingüismo permite darle mayor difusión a su mensaje de emancipación e incluir a lectores indígenas y mestizos que están realizando su escolarización a través del español. En *Yanapaq jailli*, los paratextos en español (prólogo del autor y tres comentarios de críticos cusqueños, entre los cuales está Andrés Alencastre) cumplen el objetivo de presentar el proyecto artístico del libro. Para articular su proyecto de reivindicación, Hurtado de Mendoza utiliza un vocabulario inspirado en César Vallejo: “volver a conjugar el verbo del hombre, del hombre en dimensión granítica; del hombre en la profundidad desnuda de la tierra, del hombre en la esencia del hombre” (1971, p. 7). Sin embargo, el acceso a las realizaciones de este proyecto está restringido al quechua, sin intermediación del español. Así, la estructura del libro establece una jerarquía y una diglosia entre tipos de discurso: la prosa de reflexión, con discusiones meta-poéticas, está en español, mientras que la poesía lírica, expresión de sentimientos, está en quechua³. Por otro lado, en

Yachanaykipaq taki, las reivindicaciones étnicas del primer poemario pasan a ser explícitamente políticas y revolucionarias, con un tono militante y profético que se nutre de la poesía social en español de mediados del siglo XX (en particular, “Canto coral a Túpac Amaru, que es la libertad” [1958] de Alejandro Romualdo). En lugar de describir los sentimientos que evoca el paisaje andino, estos poemas interpelan al lector sobre la injusticia que vive el ser humano. Hay un tono de urgencia en el discurso que, a su vez, justifica el bilingüismo: para que el mensaje llegue con claridad y eficacia, el quechua se apoya en el español.

El poema “*Yachanaykipaq taki*/Canción para que aprendas”, del libro homónimo, es representativo de este aspecto. En este análisis me detendré en las dos primeras partes del poema, de seis y cinco estrofas respectivamente. La estructura es simétrica y acumulativa: todas las estrofas tienen tres versos de extensión variable, con constantes aliteraciones y paralelismos. El poema es claramente un manifiesto por la emancipación del ser humano: se plantea un problema y se ofrece una solución. La primera parte habla del “sí” (*ari*) de la “obediencia” (*kasukuy*) que se aprende en la primera edad, incluso antes de la experiencia del paso del tiempo o del aprendizaje del lenguaje, el dolor y la razón. Por lo tanto, esta primera parte está conjugada en pretérito y está vinculada a la herencia del pasado: “*Nan qanqa / yacharankiña / chay ari nispa kasukuyta // Ya tu aprendiste / ese sí / de la obediencia*” (1977, pp. 38-39). En cambio, la segunda parte es el “no” (*manan*) de la rebeldía y del rechazo (*sayariy*) hacia aquel pasado alienante. Está conjugado en presente y se conecta con las posibilidades del futuro. Además, se articula como un canto (*taki*) que permite el autoconocimiento y la autonomía: “*Kunanmanta paqarinmanmi / Qanman kutiriyta / Kay takiypi yachachiyki // De hoy y hasta mañana / a volver*

imaginarios lingüísticos del quechua. En los testimonios críticos que aparecen al final del poemario, Alencastre crítica que la mayoría de los poemas de *Yanapaq jailli* son textos “aculturados” que carecen de la intensidad vital del quechua: “el contenido [...] está pensado en castellano i trasunta la concepción de la poesía abstracta que en el quechua resulta incomprensible” (1971, pp. 37-38). El testimonio crítico termina con un gesto nativista: le recomienda al joven poema que visite un ayllu para conocer la auténtica estética y filosofía del quechua. En el “Prólogo”, Hurtado de Mendoza califica las opiniones de Alencastre de erradas y conservadoras, y defiende las innovaciones de su escritura en quechua, que se aleja de la preceptiva cusqueña y se funda en una filosofía del lenguaje que busca la innovación (1971, p. 8).

³ Aunque este artículo propone que William Hurtado de Mendoza se inspiró en Andrés Alencastre para publicar *Yanapaq jailli* sin traducción al español, deben señalarse importantes discrepancias entre estos dos poetas sobre los

a ti / te enseñó este canto” (1977, pp. 40-41). En otra estrofa, el “no” de la rebeldía permite la violencia liberadora: “*hanaq pacha yawarchayta // a ensangrentar el firmamento*” (1977, pp. 40-41). Hay resonancias bíblicas en este “no” emancipador, que remiten a la rebelión de Lucifer en contra de Dios en la tradición judeocristiana. Por otro lado, este “no” también puede conectarse con la esperanza por un Mesías que liberará al pueblo oprimido y posibilitará un cambio radical hacia la justicia y la felicidad.

Debido a estos rasgos, Noriega Bernuy caracteriza a la poesía de Hurtado de Mendoza como “una curiosa síntesis de mesianismo y dogmatismo” y la vincula con el “milenarismo andino”, con la salvedad de que en Hurtado de Mendoza no hay referencias explícitas a formas de religiosidad andina que pretendan reemplazar las formas impuestas durante la colonización española (2011, p. 132). A continuación, Noriega Bernuy critica las limitaciones de este manifiesto: la voz poética asume una posición vertical y paternalista hacia el indígena. Por otra parte, continúa este crítico, el conocimiento que trae la voz poética, con autoridad de maestro y profeta, se origina fuera del mundo andino (es decir, de sus ritos y mitos ancestrales). En otras palabras, es una voz poética asimilada a teorías “occidentales” que, a diferencia del sujeto migrante utópico, no busca “reconciliarse con el mundo andino y sus dioses”, ni “andinizar la capital (Lima)”, ni “universalizar la utopía andina” (2011, p. 134). En este punto el crítico cae en una perspectiva esencialista sobre la cultura indígena: la clara distinción entre un adentro (elementos esenciales y característicos) y un afuera (elementos foráneos y desestabilizadores). En lugar de delimitar una diferencia tajante entre lo que es oriundo y lo que es ajeno a la identidad indígena, es más productivo identificar las dinámicas de poder (originadas en la colonización española de la región andina) y analizar las estrategias de resistencia y negociación de los subalternos (de las que forman parte la utopía/mesianismo andino y las políticas de la identidad quechua).

La “utopía andina” (también llamada “milenarismo andino”, aunque los términos no sean estrictamente sinónimos) es, en parte, una construcción de las élites intelectuales progresistas de mediados del siglo XX que buscaban un proyecto de modernización alternativo a las dinámicas de la colonización. Empieza en la década de 1950 con el descubrimiento, en áreas rurales de Cusco y Ayacucho, de múltiples versiones del mito de “Inkarri” o “Inka Rey”: el

cuerpo mutilado del último Inca, asesinado por los invasores españoles, se está recomponiendo y anuncia su inminente reaparición para invertir el orden actual, caracterizado por la injusticia y la infelicidad del indígena. El impacto de la “utopía andina” se consolida en 1986 con la publicación de *Buscando un Inca* de Alberto Flores Galindo, un libro que busca identificar, a partir de Inkarri, una tradición insurgente oriunda de los Andes. En otras palabras, se trata de construir un socialismo de base indígena (siguiendo las ideas de José Carlos Mariátegui) y una modernidad que no implique la desindigenización del Perú. Como explica Zevallos-Aguilar, la “utopía andina” ejerció una influencia decisiva en la poesía en quechua de entonces (la etapa nacional/revolucionaria, según la división de Durston [2019, p. 14]) y en el discurso crítico que se generó en torno suyo (Zevallos-Aguilar, 2011, pp. 276-277).

En su estudio sobre la poesía de Hurtado de Mendoza, Noriega Bernuy establece una diferencia entre “milenarismo” y “utopía andina” que no es rigurosa ni consecuente con la bibliografía crítica sobre estos términos en el área andina⁴. De hecho, este crítico invierte los términos. Por otra parte, se encuentran referencias a Inkarri y a motivos del mesianismo andino (que Noriega Bernuy llama “utopía andina”) en otros poemas de *Yachanaykipaq taki*, como por ejemplo “*Musqoy/Sueño*”. Este poema es la celebración de un “*wayqe*” (hermano), cuya vida, ideales y

⁴ En *Buscando un Inca*, Flores Galindo suele utilizar indistintamente los términos utopía y mesianismo para referirse a las construcciones simbólicas sobre el regreso del Inca. Sin embargo, este mismo autor ofrece una definición precisa de ambos conceptos. Por un lado, el término “utopía” se origina en un libro homónimo de Tomás Moro (1516) que “no trata de una tierra feliz, sino de una ciudad que está fuera de la historia y que resulta de una construcción intelectual; país de ninguna parte, que según algunos era una suerte de modelo ideal útil para entender, por contraste, a su sociedad, y según otros un instrumento de crítica social que permitiera señalar los errores y deficiencias de su tiempo” (Flores Galindo, 2005, p.27). Por otro lado, el término “mesianismo” (y el afín “milenarismo”) se origina con Joaquín de Fiori (1145-1202) y se articula a partir de “la concepción cristiana de la historia según la cual ésta debe llegar un día a su fin: el juicio final, la resurrección de los cuerpos, la condenación de unos y la salvación de otros, para culminar en el encuentro de la humanidad con Dios” (Flores Galindo, 2005, 28). Siguiendo a Flores Galindo, en el caso peruano, la utopía tuvo expresión en los sectores letrados (la segunda edición de los Comentarios reales del Inca Garcilaso, el proyecto proto-nacionalista de Túpac Amaru II), mientras que el mesianismo propiamente dicho (al que Flores Galindo también denomina “utopías prácticas”) es un fenómeno popular (las masas campesinas que apoyaron a Juan Santos Atahualpa y Túpac Amaru II).

compromiso sirven de modelo para la voz poética colectiva. Este poema tiene una estructura similar a “*Yachanaykipaq taki*” (estrofas de tres versos de extensión variable), pero las imágenes de la naturaleza son más elaboradas. Es importante detenerse en el análisis de las tres últimas estrofas, que presentan imágenes de una comunidad que se está reconstituyendo y fortaleciendo:

Ima ñanraq / chay mayu purisqayki, / ima wañuyraq wañuyki // Llapa runan / sunqonpi / yawarniykita tarpuririn, // Sisashañan / Muskoyki / wiñashaykun. (1977, p. 64)

Qué camino / qué senda la de ese río / qué muerte esa tu muerte. // Todos / hemos sembrado / en nuestro corazón tu sangre, // Ya están flotando / tus sueños, / estamos creciendo. (1977, p. 65)

Este fragmento remite a dos importantes textos de José María Arguedas, ambos publicados originalmente en 1962, y que se consideran hitos de la utopía/mesianismo andino en la literatura peruana: el poema bilingüe “*Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman; haylli-taki*” y el cuento en español “La agonía de Rasu-Ñiti”. El poema incluye las siguientes imágenes en una de sus secciones en prosa:

¡Kausasiannikun! Chay rumi, sacha, unu, mayu kuyusqanmantan; mayu muyurisqanmantan, wayra tususqanmantan, astawan hatunta, astawan yawar kallpata kapisayku. ¡Hatarisianikun, qan rayku, apu sutyki, apu wañuyki rayku! (1972, p.16)

¡Estamos vivos; todavía somos! Del movimiento de los ríos y de las piedras, de la danza de árboles y montañas, de su movimiento, bebemos sangre poderosa, cada vez más fuerte. ¡Nos levantamos, por tu causa, recordando tu nombre y tu muerte! (1972, p.17)

La prosodia urgente y torrentosa de Arguedas (marcada por la repetición de *mantan/de* y *rayku/por*) es reemplazada por un ritmo más medido en Hurtado de Mendoza, que construye cada estrofa en torno a una imagen en el verso central: *mayu/río, sunqo/corazón* y *muskoy/sueño*.

Por otra parte, el verbo que aparece en el último verso de “*Musqoy*” (*wiñashaykun/estamos creciendo*) remite a un pasaje central de “La agonía de Rasu-Ñiti”: mientras el *dansak* Rasu-Ñiti ejecuta un último baile como parte de su ritual funerario, el espíritu del Wamani se manifiesta en su cabeza. Cuando la hija del

dansak le pregunta a su madre si el Wamani conoce del abuso cometido por los gamonales, el *dansak* responde: “¡Sí oye! También lo que las patas de ese caballo han matado. La porquería que ha salpicado sobre ti. Oye también el crecimiento de nuestro dios que va a tragar los ojos de ese caballo” (Arguedas, 1983, p. 205). El pasaje es muy breve, pero de gran riqueza: el resurgimiento de esta divinidad resolverá la injusticia y la infelicidad del indígena en términos similares a los de la utopía/milenarismo andino. Arguedas no publicó una versión en quechua de este cuento, pero el verbo simple “*wiñay*” (crecer) aparece dos veces en “*Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman; haylli-taki*”: “*wiñay Amaru*” y “*wiñaypaq kanchariq paqcha*” (1972, pp. 18, 22), que son traducidas al español como “eterno Amaru” y “cascada de agua eterna que salta y alumbra”, respectivamente. (1972, pp. 21, 25) Estas frases son atributos de Túpac Amaru y, en ese sentido, lo ubican al mismo nivel que la divinidad de “La agonía de Rasu-Ñiti” y la voz poética colectiva de “*Musqoy*”: entidades míticas cuyo crecimiento implica la recuperación de un potencial latente e imperecedero.

Finalmente, además de la influencia ya señalada de Arguedas, “*Musqoy*” también tiene resonancias importantes del poema III de *España, aparta de mi este cáliz* de César Vallejo, dedicado a Pedro Rojas, miliciano republicano muerto durante la Guerra Civil Española (1936-1939). El verso “*wayquellay*” del poema de Hurtado de Mendoza también puede traducirse como “mi compañero, no más”, expresión que forma parte de dos anáforas centrales en el poema de Vallejo: “¡Viban los compañeros!” y “¡Abisa a todos compañeros pronto!” (2014, pp. 464-465). El último poemario de Vallejo parece constituirse en un referente ineludible para comprender el proselitismo de esta primera etapa poética de Hurtado de Mendoza: Vallejo presenta el combate entre republicanos y nacionalistas españoles como un enfrentamiento de dimensiones cósmicas (el bien contra el mal; la vida contra la muerte) e incluye constantes referencias bíblicas y crísticas. La imaginería de Hurtado de Mendoza es menos sofisticada que la de Vallejo, pero conserva el mismo tono épico y agónico. En resumen, y a partir del análisis de la influencia ejercida por Arguedas y Vallejo, se puede afirmar que su primera etapa poética combina un discurso claramente proselitista con acentos milenaristas, tal y como lo ejemplifica el poemario *Yachanaykipaq taki*.

La poesía escrita en quechua durante el cambio de siglo

En el prólogo a *Sunquypa Harawin/Harawi del corazón*, Urdanivia Bertarelli indica que en la poesía de Hurtado de Mendoza hay una tensión entre el deseo de ser puramente quechua y no poder deshacerse del mestizaje (1992, p. 18). En este punto de este artículo, es necesario preguntarnos qué significa ser “mestizo” a fines del siglo XX y principios del XXI. Como explica Zevallos-Aguilar, dado que el Perú contemporáneo es una sociedad que no está oficialmente racializada, los escritores que asumen una identidad quechua (ya sea indígena o mestiza) no apelan a unos rasgos fenotípicos específicos, sino al empleo del quechua como su lengua materna o la lengua de sus antepasados. En otras palabras, el reconocimiento de su identidad étnica para por una dimensión lingüística antes que racial (2011, p. 282). Aunque este artículo no está enfocado en la persona pública de autor de William Hurtado de Mendoza, sí me interesa destacar que las características de su segunda etapa poética (la forma *harawi*, la temática sentimental y el tono melancólico) se alinean con esta tendencia general de los poetas en quechua de principios del siglo XXI: la reivindicación y la problematización de una identidad étnica.

A partir de 1990, la poesía nacional revolucionaria (que caracterizaba la tercera etapa de la escritura en quechua, según la división de Durston, y que Noriega Bernuy denomina el “discurso de los migrantes”) pierde relevancia en la escena literaria nacional. Las ideologías políticas de izquierda caen en desprestigio durante el Conflicto Armado Interno en Perú (1980-2000) y, dentro de un contexto internacional, tras la caída del Muro de Berlín (1989) y el colapso de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (1991). En ese sentido, la “utopía andina” analizada por Flores Galindo también fue relegada. Mientras tanto, las políticas neoliberales del Consenso de Washington empezaron a ser aplicadas de manera sostenida en toda la región. En el Perú, empezando con el gobierno autoritario de Alberto Fujimori, el neoliberalismo aplicó medidas económicas de austeridad y privatizaciones que, en el plano sociocultural, implicaban la aspiración de despolitizar y desindigenizar el país. Como representante intelectual de esta corriente, Zevallos-Aguilar menciona el libro *La utopía arcaica* (1996) de Mario Vargas Llosa, quien, a pesar de ser un duro opositor político de Fujimori, sostenía el mismo discurso neoliberal de superación de los discursos de cambio

revolucionario (2011, pp. 277-279).

En efecto, la producción literaria en el Perú durante el cambio de siglo se caracteriza por el repliegue de los temas político-sociales y, en el caso de la poesía en quechua, por un distanciamiento crítico de las nociones de utopía/milenarismo andino. Asimismo, los escritores en quechua contemporáneos también son críticos de la ideología neoliberal y de su proyecto de desindigenización. No obstante, como también hace notar Zevallos-Aguilar, este nuevo lugar de enunciación, que declara su independencia de ambos discursos intelectuales, es consecuencia de las mismas políticas neoliberales (2011, pp. 280). En un contexto sociocultural que ha perdido la fe en los discursos de cambio radical, cobra fuerza el discurso multiculturalista de tolerancia y reconocimiento, que a su vez da paso a las políticas de identidad enfocadas en la etnicidad, el género y la sexualidad. Por otra parte, el desarrollo de las tecnologías de transporte y comunicación ha permitido la migración de quechua-hablantes fuera del ámbito nacional, ampliando las redes de intercambio cultural y configurando lo que María Elena García llama la “literatura quechua transnacional” (citado en Zevallos-Aguilar, 2011, p. 280). En este nuevo contexto histórico y sociocultural debe situarse la segunda etapa poética de Hurtado de Mendoza, aunque su formación y su experiencia vital no coincidan exactamente con el cosmopolitismo de autores quechua más jóvenes como Fredy Roncalla, Odi Gonzales o Ch’aska Anka Ninawaman.

La melancolía y las políticas de la identidad de la “segunda etapa”

Uno de los rasgos más destacables de la segunda etapa poética de William Hurtado de Mendoza es que se asume la forma *harawi* (de origen indígena y transformada durante la colonización europea) como el emblema de su poesía. A partir de *Sunquypa Harawin*, sus poemarios bilingües incluirán esta forma poética en el título: *Paqarinpaq harawi/Poesía para mañana* (2004) *Nanpaq harawin/Poesía para el camino* (2005), *Harawi de los celajes* (2010), *Maskhaypa harawin/Harawi de la búsqueda* (2015) y *Kutiriyapa Harawin/Harawi del Retorno* (2018). Debe destacarse que la repetición de *harawi* manifiesta la consolidación de ciertos rasgos anteriores en un nuevo horizonte de escritura. Los temas políticos de acentos mesiánicos de *Yachanaykipaq taki* dan paso, durante el cambio de siglo, a una poesía enfocada en la memoria

individual y comunitaria, la evocación del paisaje andino y la experiencia del paso del tiempo. Así, el tono proselitista de la primera etapa se convierte en un tono íntimo y melancólico. Los poemas ya no son una demanda urgente para cambiar la situación de injusticia social, sino la exposición sentida y detenida de los recuerdos de una voz poética que busca la redención personal.

Asimismo, la asunción del término *harawi* implica la sistematización de ciertos rasgos formales de la primera etapa poética. Como se explicó en el apartado anterior, los poemas “*Yachanaykipaq taki*” y “*Musqoy*” están organizados en tercetos con versos de extensión variables, constantes repeticiones y aliteraciones, y una imagen central estructurando el sentido de cada estrofa. Esta estructura se afina y se convierte en el único vehículo expresivo (y en marca del autor) en *Sunquypa Harawin*. Por otra parte, la elección del término *harawi* entronca directamente con las tradiciones del *harawi* indígena y del yaraví mestizo, que son reelaboradas en el marco de las políticas de identidad del cambio de siglo. Urdanivia Bertarelli traza con claridad los antecedentes de los *harawikuna* de Hurtado de Mendoza: la poesía indígena en quechua preservada en manuscritos coloniales tempranos (Guamán Poma de Aliaga), el teatro cuzqueño en quechua del siglo XVIII (*Ollantay*), la poesía indígena en quechua del boliviano Wallparrimachi a fines del periodo colonial, y los yaravíes en español del mestizo Mariano Melgar, héroe de las guerras de independencia de principios del siglo XIX (1992, pp. 16-17). Dentro de esta cronología, Hurtado de Mendoza se inserta como el autor que reindigeniza el yaraví mestizo de Melgar. Ambos autores comparten una misma identidad mestiza, pero el contexto histórico opera de manera diferente en cada autor: mientras que, con Melgar, el *harawi* indígena consolida su transformación en una forma mestiza que emplea el español y las formas estróficas europeas, Hurtado de Mendoza (lector aprovechado del poeta soldado) escribe yaravíes en quechua para reestablecer las resonancias y la sensibilidad de la cultura indígena originaria (Urdanivia Bertarelli, 1992, pp. 17-18).

Sunquypa Harawin está conformado por trece poemas sentimentales de similar extensión y estructura. Urdanivia Bertarelli también señala una ampliación temática con respecto al yaraví mestizo de Mariano Melgar, que suele reducirse al lamento por amores adversos o no correspondidos. En ese sentido, el restablecimiento de la forma poética indígena también implica recuperar la

apertura temática del *harawi* que, siguiendo a Jesús Lara, en su origen designaba a “todo tipo de verso y canción, y que en última instancia aludía al acto de crear versos” (Urdanivia Bertarelli, 1992, p. 21). En ese sentido, los poemas de *Sunquypa Harawin* no se limitan a la exposición doliente de un amor frustrado, sino que exploran el dolor humano en una dimensión más amplia (“*Nanay/Dolor*”) y retratan la vida en pareja desde una perspectiva más compleja, incluyendo la alegría y la templanza (“*Kutiriy/Volver*” y “*Quechuamanmi puririsaq/Me haré a la mar*”). El tono general del libro es melancólico, lo que es reforzado por las constantes referencias al paso del tiempo. Por otro lado, los poemas incluyen una recurrente reflexión meta-poética sobre la relación entre canto y escritura, y los límites del lenguaje para expresar los sentimientos (“*Qaynal/Ayer*” e “*Imatataq Yachankiri/ Qué sabes tú*”).

El primer *harawi* del conjunto, “*Nanay*”, funciona como pórtico que establece el tono y articula los temas más importantes de todo el conjunto. A partir de la imagen de la vida humana como un camino, la voz poética reflexiona sobre imperio ineludible el dolor, que se expresa en la naturaleza circundante y que supera cualquier esfuerzo de evasión. Como señala Urdanivia Bertarelli, el modelo de este poema parece ser “Los heraldos negros” de César Vallejo, poema pórtico del libro homónimo que también elabora sobre la condición existencial del dolor. Como se indicó en el apartado anterior, la poesía póstuma y militante de Vallejo es una referencia esencial en la primera etapa poética de Hurtado de Mendoza. En esta segunda etapa, por otra parte, hay un mayor interés por el primer libro de Vallejo y sus poemas sobre relaciones sentimentales marcadas por la desconfianza y el sufrimiento. Urdanivia Bertarelli también detecta en este *harawi* referencias a la poesía popular en quechua del siglo XX (“*Pukuy Pukuy*”, recopilado por Jorge Basadre) y a la poesía indígena de principios de la colonización (“*Juchuyuy auki*”, recogido por Guamán Poma de Ayala). Este ejercicio de doble filiación quechua (recuperar las voces populares contemporáneas y los testimonios prehispánicos) es una tendencia clara de la escritura y la crítica neoindigenista que empieza con *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971) de José María Arguedas, novela que reelabora el *Manuscrito de Huarochiri* (circa 1608) y la cultura popular de los migrantes quechua-hablantes en Chimbote. Sin embargo, a diferencia de la última novela de Arguedas, la dimensión milenarista que había sido tan importante para caracterizar la utopía/

mesianismo andina está ausente. “*Nanay*” describe el sufrimiento como inherente al ser humano y como un destino irrenunciable. La última parte del *harawi* incluye estos versos:

Ñuqa kikiyman / kutiriqtiytaq, / nanayllata // kaqmanta / wiñashaqta / tariykuni. // Sunquytan tapuykuni / maymanmi riyman, / maymantaq ayqiyman. // Hukmantataq / sunquyqa / nanayman kutichiwan. (1992, p. 34)

Y cuando / vuelvo en mí / solo encuentro // dolor, dolor / creciendo / infatigable. // Entonces pregunto, / dónde ir, / a dónde huir. // y otra vez / el corazón me señala / la senda del dolor. (1992, p. 35)

Los dos primeros tercetos son una clara reelaboración de los versos “vuelve los ojos locos, y todo lo vivido/se empoza, como charco de culpa, en la mirada” de “Los heraldos negros” (Vallejo, 2014a, p. 99). Por otro lado, es significativo que Hurtado de Mendoza utilice el verboide “*wiñashaqta*” (creciendo) para describir el poderío amenazante de este dolor. El mismo verbo que en “*Musqoy*” servía para destacar los acentos milenaristas de una voz colectiva y militante, quince años después es utilizado en “*Nanay*” para describir el sufrimiento inconmensurable que caracteriza la vida humana. En otras palabras, mientras que “*Musqoy*” celebra la vida comprometida de un compañero excepcional, “*Nanay*” ejecuta una operación de desengaño y desconfianza ante estos ideales. Para clarificar esta idea, debe revisarse otra imagen que se repite en la última parte de ambos poemas: “*sunqo*” (corazón). El verso central del penúltimo tercero de “*Musqoy*” dice “*sunqonpi*” (literalmente, “en su corazón”) que es traducido al español como “en nuestro corazón” (1977, pp. 64-65). Por otro lado, el verso central del último terceto de “*Nanay*” dice “*sunquyqa*” (literalmente, “en cuanto a mi corazón”) que es traducido como “el corazón” (1992, pp. 34-35). El paso en quechua de la tercera persona a la primera, y en español del plural al singular, revelan la pérdida de una dimensión colectiva y el repliegue hacia una intimidad asilada y melancólica.

Los temas de la vida en pareja y la reflexión meta-poética aparecen en los *harawikuna* “*Imatataq Yachankiri/Qué sabes tú*” y “*Paqarintaqmi/Y mañana tendrá*”, que merecen ser leídos como un díptico. A diferencia de “*Nanay*”, estos *harawikuna* no tienen un tono reflexivo, sino que se articulan como una réplica

a un interlocutor, identificado como un amante de sexo femenino. El tono es de agrio reproche y de frustración: la vida en pareja estuvo signada por esperanzas que no pudieron realizarse, el esfuerzo infructuoso de sostener la relación y la falta de hijos a quienes transmitirles la herencia. El cuadro que ofrece este díptico es de lo más negativo y se contrapone, por ciertas similitudes en su estructura, con las dos primeras partes del poema manifiesto “*Yachanaykipaq taki*” de la primera etapa poética de Hurtado de Mendoza. Como se explicó en una sección anterior, este poema manifiesto se divide en dos partes: un problema (el “sí” de la obediencia) y una solución (el “no” de la rebeldía). Por su parte, los *harawikuna* “*Imatataq Yachankiri*” y “*Paqarintaqmi*”, se articulan a partir del díptico incapacidad/capacidad de expresar el dolor en el canto. El *harawi* utiliza verbos en presente, pero se ubica temporalmente en el pasado: una enumeración de los constantes e infructuosos esfuerzos de la voz poética por sostener una relación marcada el infortunio. La estructura binaria organiza estos esfuerzos paliativos *in crescendo*: ante las penas, la voz poética ofrece flores; ante la fatiga, ofrece palomas; ante el cansancio, ofrece aromas y cristales; ante la amargura y la soledad, ofrece arpegios; y ante el dolor y el silencio, ofrece *harawis* y guitarras. Las imágenes pasan por los campos semánticos de la flora, la fauna, los minerales y lo humano (el arte), en una secuencia que se repite en otros *harawikuna* y que articula una reflexión meta-poética. Lo singular de “*Imatataq Yachankiri*” es que todas estas imágenes implican la negativa de encarar directamente el origen del dolor. Constituyen un “sí” a los convencionalismos sociales y un “no” a aceptar la verdad que deteriora la relación.

Imatataq qanri / kay q'iwinqniy / nanaymanta yachankiri // kay qhapariypi / t'acaqniy / nanaymanta // waqayniy / upasllasqay / hawanmantaq // harawillay / qanpaq kapuwan / guitarraytaq tutaykipaq. (1992, pp.118,120)

Qué sabes tú / de este dolor / que me dobla, // de este dolor / que en gritos / me divide // si después / de callar / mis quejas // tengo harawies / para ti / para tus noches, guitarras. (1992, pp.119,121)

En cambio, “*Paqarintaqmi*” plantea un canto que sí es capaz de transmitir las frustraciones de la vida en pareja. La clave está en que este poema se funda en el autoconocimiento y en la

aceptación de la dolorosa verdad. La primera parte de este *harawi* incluye estos versos:

Paqarin / takinay harawin / ñawiykiq // llakisqawan/ minisqa kanqa, / wiksaykipi// wawakayninta / wañuy / marq'arisqanmanta . (1992, p.124)

Y mañana tendrá / el yaraví / que yo canté // la tristeza / de tus ojos / cuando acunó // la muerte / su niñez / entre tu vientre. (1992, p.125)

A diferencia del *harawi* anterior, estos versos se proyectan al futuro y discuten las posibilidades que ofrece el porvenir. La voz poética afirma que su íntimo dolor se expresará finalmente en el canto. Por ello, las imágenes de “*Paqarintaqmi*” hacen referencia a un hecho traumático en específico: la pérdida de un hijo, probablemente como consecuencia de un aborto. Esta es la verdad dolorosa que la primera parte del díptico se negaba a enfrentar y trataba de eludir con paliativos. “*Paqarintaqmi*” constituye un canto emancipador en una dimensión individual, de aceptación y superación de una experiencia traumática. Por otro lado, es significativo que este *harawi* sugiera que, con la muerte del hijo, también desaparezca el sucesor que heredaría la guitarra de la voz poética. El canto doloroso de “*Paqarintaqmi*” tiene así una dimensión autodestructiva y paradójica: el dolor por la pérdida del hijo es tan grande que destruye el mismo instrumento y la posibilidad de seguir cantando. El *harawi* (y todo el poemario en su conjunto) parece proponer una ética de la resignación.

Conclusiones

La trayectoria poética de William Hurtado de Mendoza puede dividirse en dos etapas: la primera abarca desde 1971 hasta 1992, y la segunda desde 1992 hasta el presente. El poemario representativo de la primera etapa es *Yachanaykipaq taki/Canción para que aprendas* (1977), que presenta una poesía proselitista y revolucionario de acentos milenaristas. Por otra parte, la segunda etapa empieza con *Sunquypa harawin/Harawi del corazón* (1992), que explora la intimidad y el paso del tiempo con un tono melancólico. Por lo tanto, hay un viraje desde temas sociopolíticos hacia la subjetividad de la voz poética.

Durante su primera etapa poética, en un contexto de masiva migración interna, crecimiento urbano y escolarización en español, Hurtado de Mendoza

pasa de una poesía exclusivamente en quechua (siguiendo el ejemplo de Andrés Alencastre) a una poesía bilingüe en quechua y español (según el modelo de José María Arguedas) que aspira a despertar la conciencia social en el lector. Julio Noriega Bernuy caracteriza esta primera etapa de Hurtado de Mendoza como la poesía de un “migrante milenarista”, con un tono paternalista hacia el indígena y un distanciamiento de sus prácticas rituales y míticas (lo que Noriega Bernuy demonima el “migrante utópico”). Sin embargo, este crítico cae en esencialismos sobre la cultura andina quechua al establecer con claridad lo que está dentro y lo que está fuera de este universo cultural. En cambio, este artículo se enfoca en las estrategias de resistencia y negociación de la identidad quechua mestiza. Así, mientras que el poema “*Yachanaykipaq taki*” tiene la estructura de un manifiesto político revolucionario y carece de referencias a formas de religiosidad andina, el poema “*Musqoy*” incorpora motivos de la utopía/mesianismo andino dentro de su discurso proselitista. Para identificar estos motivos, el artículo establece conexiones intertextuales con la literatura de José María Arguedas y la poesía de César Vallejo.

En la segunda etapa de la poesía de Hurtado de Mendoza, los motivos de la utopía/milenarismo andino pierden gravitación dado el nuevo contexto socioeconómico: la consolidación de las políticas neoliberales y una mayor migración internacional. De esta manera, el poeta cuzqueño se acerca al multiculturalismo y a las políticas de identidad que caracterizan a las generaciones poéticas más jóvenes, según explica Ulises Zevallos-Aguilar. Como evidencia de esta transformación, en su segunda etapa poética, Hurtado de Mendoza sistematiza una forma poética de inspiración indígena (el *harawi*) para articular una identidad mestiza flexible y explorar la experiencia del dolor y del paso del tiempo con un tono melancólico. Finalmente, la perspectiva sobre el “dolor” cambia significativamente en la segunda etapa poética de Hurtado de Mendoza. En la primera etapa, como lo expresan los poemas “*Yachanaykipaq taki*” y “*Musqoy*”, el dolor tiene una dimensión social y colectiva, exige una respuesta militante poética y se plantea un horizonte de justicia que es posible alcanzar. En cambio, en el *harawi* “*Nanay*” y el díptico formado por “*Imatataq Yachankiri*” y “*Paqarintaqmi*”, correspondientes a la segunda etapa, el dolor tiene una dimensión íntima y familiar. Como respuesta, la voz poética articula un horizonte de perplejidad y resignación.

Referencias bibliográficas

- Arguedas, José María. (1972a). *Temblar y otros poemas. Katatay huc jayllicunapas*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Arguedas, José María. (1983). La agonía de Rasu-Ñiti. En *Obras completas* (vol. I, pp. 203-210). Lima: Editorial Horizonte
- Durston, Alan. (2019). *Escritura en quechua y sociedad en transformación: 1920-1960*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos.
- Flores Galindo, Alberto. (2005) *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Obras completas III (I). Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Hurtado de Mendoza Santander, William. (1971). *Yanapaq jailli*. Lima: Ediciones Martínez.
- Hurtado de Mendoza Santander, William. (1977). *Yachanaykipaq taki/Canción para que aprendas*. En *Yachanaykipaq taki/Canción para que aprendas*. Lima: Perugraph Editores.
- Hurtado de Mendoza Santander, William. (1992). *Sunquypa harawin/Harawi del corazón*. Lima: Universidad Nacional Agraria La Molina.
- Krögel, Alison. (2018). Quechua/Kichwa Poetry. En Stephen M. Hart (Ed.), *The Cambridge Companion to Latin American Poetry* (pp. 210-226). New York, NY: Cambridge University Press.
- Lienhard, Martín. (1990). *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas.
- Noriega Bernuy, Julio. (2011). *Escritura quechua en Perú*. Lima: Pakarina Ediciones.
- Noriega Bernuy, Julio (Ed.). (2016). *Poesía quechua en el Perú. Antología* (2.ª ed.). Lima: Ministerio de Cultura, Dirección Desconcentrada del Cultura de Cusco.
- Urdanivia Bertarelli, Eduardo. (1992). La literatura quechua cuestiones por esclarecer” En William Hurtado de Mendoza Santander, *Sunquypa harawin/Harawi del corazón* (pp. 11-28). Lima: Universidad Nacional Agraria La Molina.
- Vallejo, César. (2014). *Obra poética*. Lima: Grupo Editorial Peisa.
- Zevallos-Aguilar, Ulises Juan. (2011). Recent Peruvian Quechua Poetry: Beyond Andean and Neoliberal Utopias. En Kim Beuchesne y Akessandra Santos (Eds.), *The Utopian Impulse in Latin America*, (pp. 275-294). New York, NY: Palgrave Macmillan.



La representación de la divinidad en la poesía de Francisco Carrillo Espejo

The representation of the divinity in the poetry of Francisco Carrillo Espejo

Pilar Derteano Galdos¹

¹ Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú. Email: pilar.derteano@puccp.pe; pilarderteanogaldos@gmail.com

Recepción: 10/03/2020; Aceptación: 15/06/2020

Resumen

El artículo desarrolla la representación de la divinidad en la poesía de Francisco Carrillo a partir del análisis de sus poemarios *Provincia*, *Cuzco*, *Pequeños poemas comprometidos* y *Cristo se ha llevado toda la humildad del mundo*. En estos, la figura de Dios aparece frecuentemente y evoluciona en su papel desde ser el centro articulador de la vida social en *Provincia* y *Cuzco*, hacia una divinidad caracterizada por su asociación con la belleza, el consuelo, los ideales y valores agustinianos. Este es el caso de *Cristo se ha llevado toda la humildad del mundo*, en el que se desarrolla la humildad como un ideal imposible para el hombre y, en particular, para el poeta. El desarrollo de este ideal es compatible con la teología de la humildad ontológica del hombre de San Agustín, “*Ipsa est perfectio nostra, humilitas*” (Nuestra perfección es la humildad). En esta, como en el poemario, la humildad es la virtud de Cristo, y Carrillo desarrolla la imposibilidad del hombre/poeta para llegar a la humildad verdadera. Este contraste entre la perfección divina y las carencias humanas se ve reflejado en la pertinencia de la escritura. Asimismo, el artículo analiza esta representación de la divinidad en su contexto poético, al diferenciarse del Dios de César Vallejo o el liberacionismo teológico de Antonio Cisneros, entre otros.

Palabras clave: Francisco Carrillo, poesía peruana, divinidad, dios, *humilitas*, humildad, Agustín de Hipona.

Abstract

The article develops the representation of the divinity in the poetry of Francisco Carrillo from the analysis of his poetry books *Provincia*, *Cuzco*, *Small Committed Poems* and *Christ has taken all the humility of the world*. In these, the figure of God appears frequently and evolves in its role from being the articulating center of social life in *Province* and *Cuzco*, towards a divinity characterized by its association with beauty, comfort, Augustinian ideals and values. This is the case of *Christ has taken away all the humility of the world*, in which humility develops as an impossible ideal for man and, in particular, for the poet. The development of this ideal is compatible with the theology of the ontological humility of the man of Saint Augustine, “*Ipsa est perfectio nostra, humilitas*” (Our perfection is humility). In this, as in the poetry book, humility is the virtue of Christ, and Carrillo

Forma de citar el artículo: Derteano, P. 2020. La representación de la divinidad en la poesía de Francisco Carrillo Espejo. *Revista Tierra Nuestra* 14(1): 21-24(2020).

DOI: <http://dx.doi.org/10.21704/rtn.v14i1.1498>

Autor de correspondencia (*): Derteano, P. Email: pilar.derteano@puccp.pe; pilarderteanogaldos@gmail.com

© Los autores. Publicado por la Universidad Nacional Agraria La Molina.

El artículo es de acceso abierto y está bajo la licencia CCBY

develops the impossibility of the man / poet to reach true humility. This contrast between divine perfection and human deficiencies is reflected in the relevance of the writing. Likewise, the article analyzes this representation of the divinity in its poetic context, as it differs from the God of César Vallejo or the theological liberationism of Antonio Cisneros, among others.

Keywords: Francisco Carrillo, Peruvian poetry, divinity, god, humilitas, humility, Agustín de Hipona.

Introducción

Al estudiar la obra de Francisco Carrillo (Lima, 1925 – Huancayo, 1999), lo más notable es lo poco mencionado que es este autor por su poesía en contraposición a la gran cantidad de artículos que reseñan, analizan y admiran su obra como académico. Carrillo escribió siete poemarios, que fueron publicados en revistas literarias y folletines de la época y como libros que recopilan varios de estos. Sus obras poéticas listadas de forma cronológica son: *Provincia* (1959), *En busca del tema poético* (1960), *Cristo se ha llevado toda la humildad del mundo* (1961), *Cuzco* (1962), *Brevedad del amor* (1963), *Yaravies* (1964) y *Pequeños poemas comprometidos* (1967).

Se estudiará sus poemas tal y como fueron editados en su edición recopilatoria *En busca del tema poético*, que incluye todos sus poemarios entre 1959 y 1964, además de “Pequeños poemas comprometidos”, editado por La Rama Florida (edición de Javier Sologuren) en 1967, que incluye poemas de *Brevedad del amor*.

De sus obras, una de las temáticas más frecuentes y continuas es la divinidad. Carrillo alude a Dios desde distintas perspectivas en sus poemarios, todas ellas muy particulares dentro de la tradición poética peruana. Por ello, para efectos del presente artículo, se subdividirá tres fases distinguibles en dicha temática en su orden cronológico. En primer lugar, se abordará el Dios telúrico y tradicional; en segundo lugar, la transición hacia un intelectualismo y alejamiento; y en tercer lugar, la divinidad intelectual y académica que involucra la ontología y la teología de la “humildad ontológica del hombre” de San Agustín a partir de *Cristo se ha llevado toda la humildad del mundo*. Finalmente, se contrastará la aproximación a la divinidad planteada por Carrillo con otros poetas y poemarios que abordan la divinidad de formas diversas y que configuran la tradición poética peruana.

1. El Dios de su tierra

La divinidad asociada a los ritos y costumbres es presencia constante en los primeros poemarios de Carrillo. Es eje organizador social de la vida provinciana como él la entiende, pero también es el ideal contra el que contrasta las hipocresías diarias con las que convive. Dios está presente pero ensimismado, lejano, no se comunica. Es parte del paisaje y de la calma del pueblo.

I

“Libro abierto, volcado, derruido;
la alcoba arrinconada en el espacio;
la calle silenciosa, almidonada
por la luna alegórica y mediana.
Sencillo, el corazón se me desploma
por la ventana cuando un perro ladra;
Dios, ensimismado, se retrae
en la difusa soledad del panorama.” (Provincia, 1959)

Asimismo, Dios, las campanadas, la catedral, el cielo, la tierra y el pueblo como paisaje son un mismo ente que bendice las costumbres y movimientos del pueblo en un mundo quieto y lejano que llega a su esplendor cada mañana. “Las seis. La catedral bendice / el himno matinal del campanario...” (III, Provincia, 1959).

Por otro lado, ese Dios omnipresente está callado frente a las hipocresías y pecados de sus fieles, destacan las referencias a las sabidas actividades carnales de los religiosos en los poemas II y IV. En el poema II, en la quietud del espacio retratado de pronto “... el orgasmo se humilla ante el sagrario, / y el cura, humilde, atormentado, / oculta la ilusión de su pecado” (II, Provincia, 1959) Mientras, en el poema IV se configura las figuras conocidas de la zona desde una perspectiva más íntima, desde el secreto a voces: “Los locos dan la tónica de las tibias mañanas: / un capitán mendigo, la sobrina de Prado, / y, con su Cristo insensato, la beata eminente / quien a curas marchitos perdonó sus pecados./ ... / procesión/ ... Un cura vasto ... gime/ una oración al Cristo avergonzado” (IV, Provincia, 1959).

Este mundo matinal y religioso se combina con otros motivos como el cementerio colonial, la iglesia como edificación dominante y las costumbres del pueblo. Tiene una visión telúrica, muy asociada al lugar, la tierra, el misticismo, la omnipresencia del Dios cristiano en los ritos y costumbres. El yo poético observa desde la sencillez, sin intervenir en el curso de la vida social, aunque deja traslucir la censura hacia los actos del “cura” con palabras como pecado, vergüenza y marchitos.

En *Cuzco* (1962) se proyecta nuevamente esta imagen antropológica, incluso diríamos folclórica, pero siempre embellecida en el misticismo de la tierra y el espacio milenario.

2. Intelectualización y alejamiento

En los siguientes poemarios, Dios se convertirá en un aspecto del que el yo poético se ha alejado al tiempo que se alejó de la provincia. En estos textos, al mundo religioso y místico se le suma la presencia familiar y la carga religiosa de los padres. Sobre el padre nos dice en la composición IV de *En busca del tema poético*: "...Aún queda mi madre / y alguna misa que no rezo/ por mi falta de fe" (1960, p. 31)

El poeta, desde una posición introspectiva, refiere a su condición social en la capital, su condición laboral, familiar, una carencia de aquello que lo haga especial o diferente. Sobre la misma intención de escribir se expresa con desdén: "Ahora que me siento vulgar y melancólico...". Se sabe un "incoloreo burgués" cuando compara su tristeza con la de Vallejo en una Lima de lluvia: "mis angustias se ahogan/ en mi burdo trabajo" (1960, p. 29).

Su proceso se caracteriza por una intelectualización, un proceso hacia lo personal y cognoscitivo. El yo poético se sabe poeta y se sabe perdido en el anonimato lúgubre: "breve combinación de inapetencias/ de mi incierta convicción de poesía" (1960, p.29). Se siente asociado con otros poetas y, a la vez, se diferencia de ellos en su desengaño, en su saberse no especial y no destinado a unirse a los grandes poetas de la historia. Esta humildad como poeta es uno de los rasgos más importantes de la obra poética de Carrillo y se intensificará en una siguiente etapa.

En este sentido, la humildad es una inquietud que atraviesa la obra de Carrillo. ¿Cómo puede, un poeta, proceder con humildad? A lo largo de sus obras, Carrillo expresa que el mismo hecho de escribir, ser un autor, un intelectual, profesor, creador o poeta implica cierta soberbia que permite estar seguro de lo que hace y validar su posición en el mundo. Carrillo expresa esto de múltiples maneras: cuestionando la validez de lo que escribe, la calidad de lo que escribe, considerando que todo cuanto escribe ya fue escrito antes o, también, ironizando sobre la figura del poeta en "Poeta amigo", "Poemas sobre su autoría" y "tema poético" (1960).

En "Y a mi edad" cuestiona la poesía como forma de vida: "Por qué inventamos? /tenemos todos /deseos de vivir /y una abundancia de optimismo muerto. /Quiero, pues, templar mi vida, /labrarme un porvenir, /alegrarme de inventar mi poesía" (1960, p.35).

Tras explorar sus opciones para inspirar su poesía, concluye nuevamente en la divinidad como un observador lejano que posee las respuestas. "...el cielo surte dolorosa belleza / y Dios -frío amor- nos desenvuelve /el secreto de muertas armonías" (1960, p.35). Esta

comparación consigo es la que lo hace afirmar por primera vez: "Y la humildad se anida blandamente/ o es, quien sabe, el temor de haber pecado." (Carrillo,1960, p.25).

3. La humildad agustiniana

La comparación con Dios lleva a reflexionar sobre la naturaleza del hombre y del poeta. Carrillo valora altamente la humildad y encuentra una duda: ¿hay un punto intermedio entre la renuncia total a la labor intelectual y la soberbia de la sabiduría? Así, esta duda se valida con las observaciones de Agustín de Hipona sobre el tema en cuestión. En primer lugar, como intelectuales creemos ser los únicos que entendemos a cabalidad aquello que predicamos. Como, por ejemplo, la interpretación "definitiva" o la "intención" que el autor postula sobre sus obras. En segundo lugar, para continuar con la labor, ignoramos o intentamos ignorar nuestras carencias y limitaciones humanas. Para crear, el autor debe creer en aquello que puede producir y ofrecer con calidad. En tercer lugar, la soberbia nos aleja de la sabiduría a la que inicialmente deseamos llegar. Dar por sentado y asumir aleja al autor del perfeccionamiento de la obra. En cuarto lugar, Cristo es el Dios-hombre y, por ello, puede ser humilde como hombre, pero perfecto en su humildad como Dios. Esta contradicción expuesta en "Cristo se ha llevado..." resalta esta gran carencia humana, el problema sin salida que genera nuestra ontología. A esta se suma otra contradicción, pues el autor es verdaderamente humilde al aceptar que nunca podría ser tan humilde como el Dios-hombre y aceptar sus limitadas naturaleza y agencia.

Agustín plantea explicaciones para la realidad ontológica del hombre y luego, en otros escritos, refuerza estas ideas a nivel práctico para prevenir el desvío por el pecado en el hombre cultivado que desea llegar o transmitir la palabra sagrada. Opone la soberbia a la capacidad de percibir las falencias, la hace responsable de una incapacidad para transmitir el conocimiento y el camino seguro a la ignorancia. Agustín escribe sobre Cristo como el único maestro, el verbo de Dios hecho hombre, que nos ama y nos humilla (Verdú, 2012, p. 393).

¿Qué postura más coincidente, entonces, podríamos encontrar en Carrillo? A lo largo de sus poemarios expone numerosas veces el cuestionamiento a la soberbia del poeta, del creador, del maestro. Cita al poema del amigo. El amigo podría ser cualquier poeta, pero también es él mismo cuando se ve a sí mismo desengañado. Pero a la vez, argumenta contra la capacidad del ser humano de llegar a una verdadera humildad. Con tal humildad, la de Cristo, no se podría

escribir ni crear, no habría un paso de fe en sí mismo. No habría esperanzas.

4. Conclusiones: Francisco Carrillo en la tradición poética peruana

El Dios de *Los heraldos negros* es, probablemente, el más recordado de entre las alusiones a la divinidad en la poesía peruana. En el poemario de César Vallejo, la divinidad está relacionada al amor, el amor incondicional y sus expresiones en provincia, mientras que la figura de Cristo es la contraparte que se asocia al cuerpo y la sangre, la parte física de la divinidad. Esta anatomía cristológica resulta en un binomio entre el alma y el cuerpo (Turner, 2017, pag.172- 175).

Vallejo se refiere también a un Dios lejano que deja el destino de los hombres al azar. Para Gómez (2004), Vallejo presenta un Dios imperfecto y no tradicional: el Dios enfermo de “Espergesia”; el Dios limitado en “Dios”; y el Dios malevolente en “Los heraldos negros”.

Otro autor que podríamos comparar con Carrillo en este aspecto es Antonio Cisneros. La obra de Cisneros vincula lo religioso a lo social. Para Villanueva, en *Crónica del Niño Jesús de Chilca*, el mensaje o la presencia divina impone una creencia en el bien y el bien común de manera análoga a la Teología de la Liberación de Gutiérrez, que influiría en un “tercer Cisneros” (Villanueva, 2015, p.263).

Para Salazar (2015), tanto César Vallejo, como Jorge Eduardo Eielson y Blanca Varela manifiestan distintas formas de pensar a Dios desde la posmodernidad y como parte de la pregunta por el fenómeno religioso y la necesidad de creer. En contraste, Carrillo mantiene la sacralidad asociada al pueblo y lo telúrico y, si bien cuestiona sus creencias, esto va formándose en los siguientes poemarios, para luego regresar con que Cristo se ha llevado toda la humildad del mundo.

En este aspecto, Carrillo manifiesta una evolución con respecto a la intelectualización del poeta, pero regresa al catolicismo y las bases de su doctrina (fe, esperanza, caridad, humildad), pues se sabe capturado por ellas como punto de referencia para la reflexión. Asimismo, refleja también a Agustín de Hipona al identificar la idea de lo divino como la mayor belleza y perfección, así como la polarización entre la realidad ontológica del hombre y la de Dios.

Esta polarización entre Dios y el hombre solo se ve en Vallejo cuando señala que “si Dios fuera hombre”. En contraste, Carrillo no cuestiona a Dios en su poesía, cuestiona a los hombres, cuestiona la realidad en la que están atrapados y cuestiona, de forma muy explícita, a quienes pecan en su papel de sacerdotes. No

hay posibilidad de rebelión: “Más la mano de Dios/ en las mañanas, / con su dulce vigor/ nos acobarda.” (Carrillo, 1965, p.55)

En síntesis, la propuesta de Carrillo es una de toma de la tradición (con reservas) de aquello que le deslumbra y lo que le preocupa. Es constante en la autocrítica y la sátira del poeta, empezando por sí mismo.

Bibliografía

- Agustín de Hipona. (2005). Confesiones. En *Obras completas*. Madrid: BAC.
- Agustín de Hipona. (2005). Tratados sobre el Evangelio de San Juan. En *Obras Completas*. Madrid: BAC.
- Carrillo, F. (1965). *En busca del tema poético: 1959 -1964*. Lima: La Rama Florida y Ediciones de la Biblioteca Universitaria.
- Carrillo, F. (1967). *Pequeños poemas comprometidos*. Lima: La Rama Florida.
- Gomez, M. (2004). La presentación de Dios en tres poemas tempranos de César Vallejo.
- Hussar, J. (2015). El binomio Dios/nadie en la poética de César Vallejo. *Revista Internacional d'Humanitats*(35 (Set-dez 2015)), 33-42.
- Meis, A. (1995). Teología patristica y pastoral segun El comentario al Cantar de los Cantares, de Origenes y De Doctrina Christiana, de Agustín. *Teología y Vida*, XXXVI, 31-50. Obtenido de <https://repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/15427/000435559.pdf?sequence=1>
- Salazar, I. (2015). *La poesía frente a la muerte de Dios: César Vallejo, Jorge Eduardo Eielson y Blanca Varela*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Turner, E. (1997). La anatomía cristológica en la poesía de César Vallejo. *Texto Crítico*, 169-177.
- Verdú Berganza, I. (2012). La humildad y el acceso a la verdad en el pensamiento de Agustín de Hipona. *Cauriencia*, VII, 385-395. Obtenido de http://dehesa.unex.es/bitstream/handle/10662/2574/1886-4945_7_385.pdf?sequence=1
- Villanueva, P. (2015). la propuesta utópica de una modernidad propia en *Crónica del Niño Jesús de Chilca* (1981) de Antonio Cisneros. *Escritura y Pensamiento*(36), 255 -265.



La poética transcultural de José María Arguedas: Una didáctica social a través de la literatura

The transcultural poetics of José María Arguedas: A social didactics through literature

Edward Faustino Loayza Maturrano¹

¹ Universidad Nacional Agraria La Molina, Lima, Perú. <https://orcid.org/0000-0002-1359-8414>. Email: edwloma@lamolina.edu.pe

Recepción: 3/03/2020; Aceptación: 15/06/2020

Resumen

La poética andina o etnopoética es un campo de la llamada literatura alternativa caracterizada por su originalidad y propuesta retórica. Este trabajo se centra en la poesía de José María Arguedas tomando como objetivo principal reconocer y caracterizar un nuevo molde poético de naturaleza transcultural propuesto en la retórica arguediana. Empleando el estudio de casos se analizará el repertorio poético arguediano desde una perspectiva interdisciplinaria: sociolingüística, semiótica, comunicativo-intercultural, literaria y educativa. Los principales resultados del estudio se concentran en una propuesta de definición de la poesía de Arguedas como una de tipo transcultural; asimismo se caracteriza el procedimiento didáctico-retórico empleado para lograr la transculturación. Se concluye que la poética de José María Arguedas configura en un aparato simbólico bicultural, una retórica didáctica como estrategia comunicativa intercultural.

Palabras clave: Poética transcultural, retórica didáctica, modelo semiótico-retórico, poesía arguediana.

Abstract

Andean or ethnopoetic poetics is a field of so-called alternative literature characterized by its originality and rhetorical proposal. This work focuses on the poetry of José María Arguedas, with the main objective of recognizing and characterizing a new poetic mold of a cross-cultural nature proposed in the arguedian rhetoric. Using the case study, the arguedian poetic repertoire will be analyzed from an interdisciplinary perspective: sociolinguistic, semiotic, communicative-intercultural, literary and educational. The main results of the study focus on a proposal to define the poetry of Arguedas as one of type cross-cultural; the didactic-rhetorical procedure used to achieve transculturation is also characterized. It is concluded that the poetry of José María Arguedas configures in a bicultural symbolic apparatus, a didactic rhetoric as an intercultural communicative strategy.

Keywords: Transcultural poetics, didactic rhetoric, semiotic-rhetorical model, arguedian poetry.

Forma de citar el artículo: Loayza, E. (2020). La poética transcultural de José María Arguedas: Una didáctica social a través de la literatura. *Revista Tierra Nuestra* 14(1): 25-31 (2020).

DOI: <http://dx.doi.org/10.21704/rtn.v14i1.1500>

Autor de correspondencia (*): Loayza, E. Email: edwloma@lamolina.edu.pe

© Los autores. Publicado por la Universidad Nacional Agraria La Molina.

El artículo es de acceso abierto y está bajo la licencia CCBY

Introducción

La poética peruana andina se remonta desde el incanato a través de los harawis: un género poético originario considerado “profano” (Husson, 2002). Si bien se considera que la cultura incaica fue ágrafa, ello no anula la posibilidad de creación literaria, ya que existió una literatura oral difundida a través de los haravicus (Pedrosa, 2010). La literatura entendida así es llamada “oratura” pues los harawis fueron creaciones orales recitadas por los haravicus al Inca (Ferrer, 2007). Una etnopoética que configura una trama simbólica producto de las relaciones socioculturales surgidas dentro de la comunidad andina (Espino, 2019). Se constituye, por tanto, en una propuesta poética que atraviesa varios momentos: uno inicial, en que se asume nativista, sin ninguna influencia hispánica; otro de carácter mestizo y fronterizo (del quechua al español) cuyo tránsito del universo andino al hispano se inicia en la colonia y continúa hasta hoy.

Los aportes realizados desde mundo andino en la contemporaneidad a través de la poesía peruana están representados por Andrés Alencastre (killku Waraka), Cesar Guardia Mayorga (Kusi Paucar), José María Arguedas Altamirano quienes en sus poéticas convierten al individuo colectivo, esencia del mundo andino y de la lengua quechua, en un sujeto individual poético propio de la lógica cultural de lo hispánico (Espino, 2019). Asimismo el empleo del *haylli* como composición originaria que canta de forma solemne la nostalgia, el dolor, el resquemor, la admiración cobra relevancia en los versos de estos poetas, y de un modo especial en el vate apurimeño.

La poesía como expresión de las emociones, las percepciones y los significados del entorno a través del poeta también se convierte en tamiz de los rasgos de la sociedad y la cultura. Sin medios de expresión la cultura quedaría restringida al momento y a lo perezoso de esta condición. Es así que emplea distintos recursos de expresión, de difusión y de trascendencia: la lengua, el arte (música, danza, literatura, etc.), los *mass media*, la historia. Y por ser la poesía el género literario más intimista se convierte en el medio más apropiado para transmitir el sentimiento de un pueblo a través de la lengua. Los poetas mencionados son los agentes de este singular cometido; no obstante ello, una disquisición aparte merece el maestro José María Arguedas porque a diferencia de los demás rebasa ese fin intimista al tender el acercamiento de la cultura andina a ese mundo distante llamado mundo hispano. Entonces la poética arguediana va más allá de un proyecto poético intimista se alinea a una propuesta pro indigenista, en defensa de lo andino.

En tal sentido, la poesía de Arguedas devela un

aparato conceptual complejo y heteróclito, el cual solo es posible develarlo a través de un análisis interdisciplinario coherente, desde distintas perspectivas teóricas como la antropología, la sociolingüística, la semiótica y la retórica. Así es inexorable y pertinente la propuesta de un modelo híbrido de análisis crítico del discurso. Para este fin se asume un modelo esquemático que grafique las relaciones de las teorías de forma interdisciplinaria y permita, en definitiva, el desentrañamiento de los fines, intereses, características y relaciones del discurso poético en su vinculación con la realidad, los interpretantes (autor, lector) y la lengua.

El modelo iceberg es el que se ajusta mejor a esta empresa por su naturaleza tripartita y por el manejo de zonas de análisis bien delimitadas. En primer lugar, la metáfora del iceberg permite entender de forma visual que así como aquella pequeña punta de roca visible esconde debajo de sí toda una montaña; el discurso solo descubre una porción de su significado, la mayor parte está oculto, no lo vemos, debido a que no tenemos los instrumentos conceptuales y procedimentales necesarios para develarlo. Muchas veces el poder de la palabra supera la firme pretensión del hablante y el discurso trasciende de tal forma, que se autonomiza de su creador. Segundo, dentro del esquema se plantea un primer análisis que parte de un marco contextual antroposemiótico: el contexto situacional que es lo palmario y evidente; y el contexto cultural cuyo desciframiento requiere mayor agudeza intelectual, mejor orden lógico en la correlación de perspectivas; pues este contexto se encuentra en aguas profundas donde nadie ha llegado o donde muy pocos pueden llegar. Este esquema también representa por correspondencia biunívoca al gran océano (Katan, 2009).

Otro aspecto de análisis se da al adoptar la teoría de los estereotipos planteado por Labov en la confluencia de dos realidades lingüísticas la del quechua y del castellano, que también son conflicto y relación entre dos mundos: el andino y el hispano. Esto permitirá observar indicadores culturales en las estigmatizaciones de las formas lingüísticas en el poema (la estereotipación). De este modo, los estereotipos surgen del entorno social, pues son representaciones de la cultura y de la historia (Labov, 1983). El análisis se amplía mediante la noción de signo de Pierce; su planteamiento asume al signo poseedor de una estructura tricotómica: un objeto (referente externo), un representamen (referencia cognitiva del objeto) y un interpretante (representación externa). Asimismo, su propuesta plantea tres condiciones: la primeridad, la segundidad y la terceridad, en la que determina que el signo surge en la mente por lo que la primeridad es

el representamen respecto del objeto y respecto del interpretante; la segundidad es el objeto que es la materialidad, la existencia, causa del representamen; y la terceridad siempre será el interpretante que supone la funcionalidad social del signo y los valores individuales y socioculturales que adquiere en su relación iterativa con el medio (Pierce, 1974).

El análisis se completa atendiendo el planteamiento aristotélico acerca de las operaciones mentales de la retórica. En la superficie del iceberg está la *elocutio* que supone la expresión, lo tangible de los poemas y su organización en versos y estrofas, así como el conjunto de significados denotativos y directos que presenta; la *dispositio* se encuentra en aguas superficiales porque implica los temas, subtemas y la organización de ideas (red semántica) desarrollados en cada poema; y en las aguas más profundas la *inventio* constituida por los elementos referenciales contextuales del poema; el *intellectio* que refiere al marco ideológico del autor que se presenta en el poema, esto es, el tipo de sociedad, tipo de cultura, tipo de ser humano (Albaladejo, 1989).

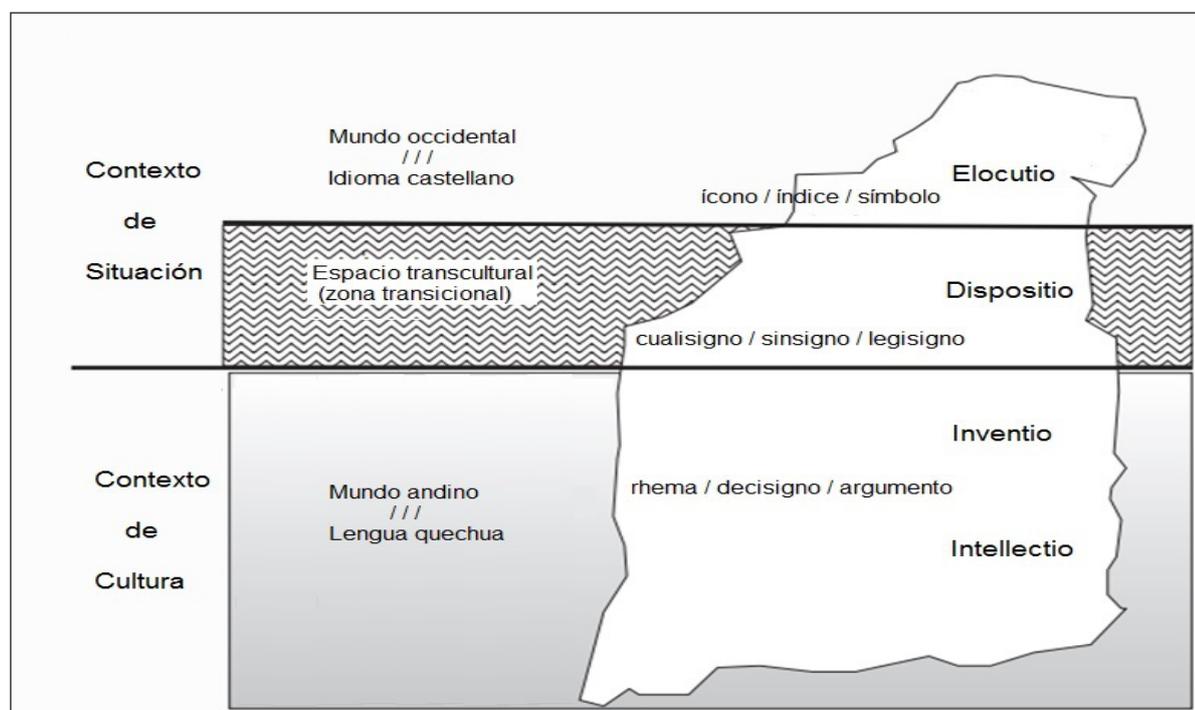
El modelo propuesto permite combinar los distintos abordajes teóricos en el análisis de los poemas con el fin de explicar de forma abarcadora y de descifrar los significados ocultos que de otro modo no se podrían develar. A continuación se presenta el modelo iceberg de análisis combinado.

Método

Diseño. El estudio está basado metodológicamente en la investigación cualitativa, ya que se analiza e interpreta el discurso poético en el lirismo arguediano a través de un diseño del tipo estudio de casos ex post facto aplicado a la producción poética de José María Arguedas, el cual se sustenta en un modelo semiótico-retórico propuesto.

Participantes. Se aplicó el análisis a la obra poética de Arguedas considerando sus poemas contenidos en su único poemario denominado *Katatay* (1972). En vista que la investigación consiste en el estudio de casos, cada poema se constituye en una unidad de observación y una unidad de análisis al mismo tiempo. Las unidades de observación por lo general son objetos o sujetos a los que se somete a examen, pero a partir de variables identificadas y determinadas previamente. Estas últimas, las variables, son justamente las unidades de análisis. En esta investigación los poemas son los objetos de observación y también son variables de análisis.

Instrumentos. Se elaboró un instrumento para el análisis del repertorio de poemas denominado modelo iceberg de análisis semiótico-retórico, el cual es una adaptación del modelo iceberg de la cultura propuesto por David Katan en su obra *Translating Cultures. An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators* (1999) y retomada por él mismo en el artículo científico "Translation as Intercultural Communication"



Nota. Adaptación de "Translation as Intercultural Communication", en *The Routledge Companion to Translation Studies* por David Katan, 2009.

Figura 1. Modelo iceberg de análisis semiótico-retórico de la poesía de Arguedas

publicado en *The Routledge Companion to Translation Studies* (2009). Asimismo, se consideró como criterio de organización del modelo, en primer momento, la distinción entre contextos planteada por Bronisław Malinowski: el contexto de situación en la superficie y aguas superficiales del iceberg; el contexto de cultura en las aguas profundas del mismo. En segundo orden, desde una perspectiva sociolingüística se incluye la teoría de los estereotipos planteada por William Labov, así como el análisis semiótico triádico de Charles Peirce y el sistema procesal retórico de Aristóteles.

Procedimiento. La manera de aplicación del instrumento fue individual (uno a uno), poema por poema. El análisis de la información se realizó relacionando el planteamiento de Bronisław Malinowski sobre la dicotomía de contextos, la teoría de estereotipos en sociolingüística, la propuesta semiótica de Charles Sanders Peirce y el modelo retórico de Aristóteles. Se estableció correlaciones entre los modelos para encontrar similitudes y diferencias.

Resultados

El poemario Katatay de publicación póstuma presenta siete poemas editado gracias al interés de difusión de Sibyla Arredondo, los cuales fueron sometidos al análisis del modelo semiótico-retórico propuesto obteniéndose los siguientes resultados cualitativos:

El poema inicial titulado: “A nuestro padre creador *Tupac Amaru*” muestra apelar al ser

supremo por ayuda, conmiseración frente a la opresión y el abuso. Al aplicar el modelo semiótico-retórico se encontró una gran riqueza interpretativa a través del abordaje desde distintas aristas conceptuales. El contexto cultural se superpone al contexto de situación debido al factor destructivo de la cultura hispana sobre la cultura andina y su pretensión explotadora y aniquilante. La fuerza de la cultura occidental es tal que lleva a toda la sociedad andina clamar al Dios creador su intercesión poderosa. El poema se convierte a su vez en un texto argumentativo porque defiende la postura de que a la cultura andina le pertenece el mundo con sus montañas, sus cielos, toda la existencia que lo circunda clama por su liberación del demonio de los demonios que es la cultura occidental hispana. Se vale para ello de distintos recursos retóricos y expresivos cumpliendo varias intenciones comunicativas: ruego, queja, exigencia, convencimiento. Oda de fuerza telúrica que canta al Amaru al Dios convertido en venas de la tierra (ríos), a un Dios dormido en los valles, y a la vez, un ruego al *hanan pacha* para que redima a su pueblo que cambie el destino de este cruel mundo terrenal *kay pacha*. Asimismo, remite un hecho inevitable la pérdida de la identidad, la aculturación, el esnobismo y el mestizaje que va minando la cultura autóctona creyendonos lo que no somos. Ese sentirse otro, ese desprecio por lo propio es una alienación denigrante que atenta contra la unidad del ñoqanchik. El castellano, lengua del opresor invade las conciencias del hombre andino e incide cambiando la lengua del oprimido.

Cuadro 1. Grilla de análisis del poema

	Tipos de contextos (Malinowski)	Teoría de los estereotipos (Labov)	Teoría pierciana de los signos (Peirce)	Operaciones mentales retóricas (Aristóteles)
Superficie y punta del iceberg	<u>Contexto de situación:</u> Ruego o exhortación al ser supremo (Dios Amaru)	<u>Mundo hispano:</u> Estigmatiza la cultura andina y desprestigia a la lengua quechua <u>Lengua castellana:</u> Lengua franca	<u>Icono, índice y símbolo:</u> Dios montaña Hombre pueblo Índice de sufrimiento	<u>Elocutio:</u> interferencia lingüística (préstamos lingüístico)
Aguas superficiales poco profundas		<u>Espacio transcultural:</u> Estilema ecléctico (persuasivo, imperativo, imploratorio)	<u>Cualisigno, sinsigno, legisigno:</u> Temática divina Se emplea comparaciones (símil) Metáforas, metonimias, animismo, hipérbole	<u>Dispositio:</u> Movimiento en tiempo y espacio yo poético dialogante monólogo
Aguas profundas, poco conocidas o no exploradas	<u>Contexto de cultura:</u> La pretensión avasalladora y destructiva cultura dominante (de lo hispano a lo andino)	<u>Mundo andino:</u> Oprimido, subyugado <u>Lengua quechua:</u> Lengua diglósica	<u>Rhema, dicisigno, argumento:</u> Mestizaje léxico Ser colectivo (uno y todo) Dios escuchará Pueblo unido Superioridad de los dioses andinos El poder de lo hispano	<u>Inventio:</u> <i>Seres telúricos y divinos, referencias externas</i> <u>Intellectio:</u> <i>Mundos en crisis, (Choque de dos mundos), cultura dominante (español) cultura dominada (andino)</i>

“Que Guayasamín” es el segundo poema que surge como respuesta al llamado de un hermano que persigue las mismas utopías pero desde otra orilla, desde la orilla del expresionismo pictórico, pues a través de la pintura Guayasamín mostraba el dolor, las crisis, los mártires como evidencia de las inequidades sociales. En este poema más corto Arguedas plasma su admiración al pintor, su amistad, su apego por el propósito cultural e ideológico. Entiende también que lenguaje es mucho más que palabras y la lengua, también son los símbolos que creamos como reflejo y crítica de la realidad. Igualmente, se transfigura el yo poético con el fin de darle condición divina y esencia andina al pintor, incluso quechuizándolo reemplazando la “G” por la “W” en la inicial de su nombre convirtiéndose este hecho en un paratexto de metamorfosis, de la transmutación hacia la cultura quechua y aludiendo, al mismo tiempo, a *Wiracocha* con el interés de darle así la condición de hijo del Dios Sol, del Dios de dioses. Todo esto corresponde al *intellectio* (así como la terceridad del signo pierciano), la estructura del mundo que observa e interviene con un llamado al cambio. Semióticamente, encontramos figuras literarias como personificación, hipérbole y símil que le dan fuerza al asunto. El llamado a la defensa de los oprimidos es la intencionalidad del presente y del pasado, del aquí y del allá. Todo esto expresado en la primeridad de Pierce. La imagen icónica de la paloma se convierte en paradoja por ser de aliento suave pero a la vez un ser que violenta, un Guayasamín que con la suavidad del pincel castiga a los opresores, un Guayasamín que es sangre que protesta que devela lo oculto. Esto refleja la segundidad de la tricotomía de Pierce.

El poema “Oda al Jet” es una alegoría a la ciencia y a la tecnología en donde se endiosa al hombre. Arguedas aquí demuestra su admiración por la cultura occidental, le inserta mediante elementos de la naturaleza (río, nieve, montaña, fuego) un valor divino y por extensión una conversión de la artificialidad de la máquina en un ser naturalizado, de propiedades cosmogónicas. Esta grandilocuencia sobre el dominio de los cielos permite entender que Arguedas defiende los logros de la humanidad representado por el conocimiento científico, pues desde una perspectiva andina entra en asombro usando distintos recursos retóricos y semióticos como la sinestesia, la metonimia, el símbolo, las comparaciones icónicas. Aquí no hay queja, ni dolor; no hay lucha, ni esperanza. El jet es la evidencia del dominio de los cielos, del *hanan pacha*. Aquí el poeta se siente hombre hispano, se siente un Dios occidental. Todo ello es correlato de ese mestizaje cultural que lo caracteriza, lo siente, lo respira, y del cual no puede desligarse. Todo este *intellectio* conduce al bardo a mostrar un orgullo occidentaloides desde un corazón andino.

En “Temblar / Katatay” el emisor poético entabla un diálogo con su pueblo que tiembla por dolor, por opresión. El poema aborda el movimiento de distintas maneras, un temblar que significa proceso, acción, movimiento. El tránsito del temblor doloroso al temblor temeroso, un no temblar, no sufrir. El poeta exhorta y convence al pueblo andino que debe desprenderse de las distintas sombras que lo agobian y moverse hacia la luz, un temblar sí, un temblar unimismado, una sombra sí, pero que sea producto de la luz. Un *katatay* de un hombre-pueblo nuevo capaz

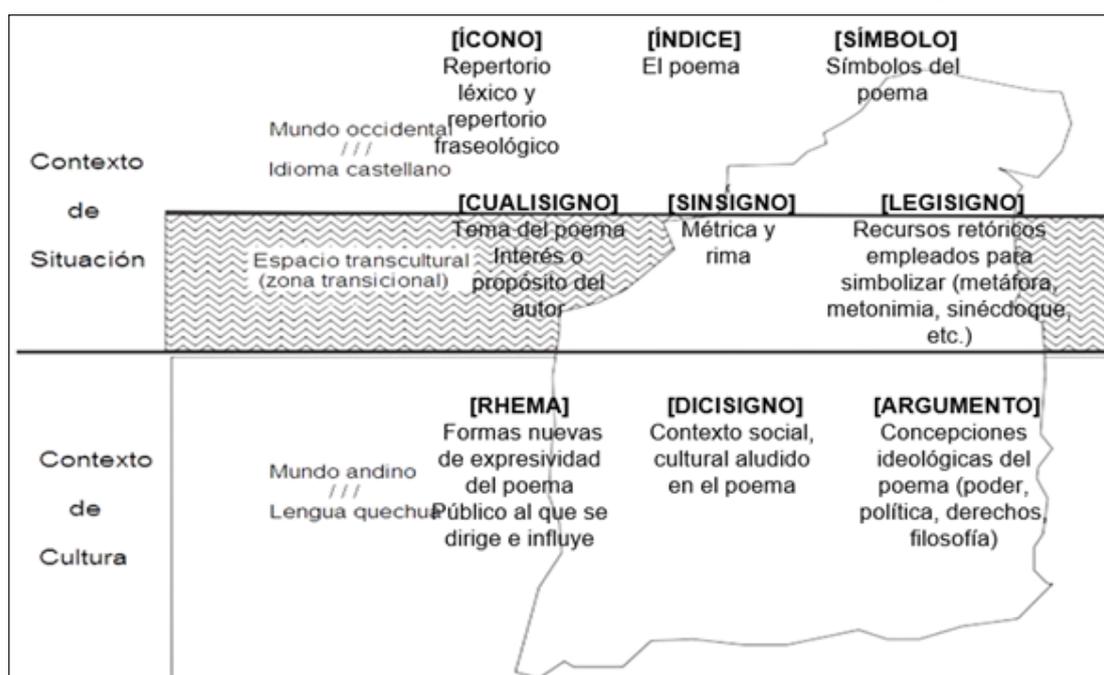


Figura 2. Operacionalización semiótica del Modelo iceberg

de cargarse un mundo, capaz de crear, de ser un pueblo admirado y admirable producto de su esfuerzo colectivo. Este poema es un llamado al otro, pero a un otro colectivo, a una otredad social. Todo esto es el *intellectio* retórico y la terceridad semiótica denominada argumento. Sigue presente la personificación, el animismo y la humanización a través de diversos recursos poéticos como la sinestesia, las alegorías donde el afán vitalizante de los objetos y de las percepciones prevalece. Igualmente, como en los anteriores poemas se evoca ese doble propósito: mostrativo de lo andino (de sus percepciones y sentires) y el fin persuasivo-moralizante dirigido a un doble enunciario colectivo: el pueblo andino y el pueblo hispano.

destinatarios. El contexto de cultura muestra la conflictividad de dos mundos y un interlocutor que tamiza entre esos dos fuegos en que los significados se desplazan entre sí, luchando por su predominio, pero con una manifiesta desventaja de lo quechua. Arguedas es, por tanto, un intérprete, un transmisor y un defensor al mismo tiempo. Un *intellectio* que define la pretensión didáctico-retórica del poeta.

“A Cuba” y “Ofrenda al pueblo de Vietnam” son dos poemas que cantan a los pueblos lejanos que han forjado sus propios destinos con fuerza desigual pero vencieron ante la empresa colonizadora norteamericana. De acuerdo a Arguedas son pueblos de sangre andina, luchadora, solidaria, que iluminan a los otros

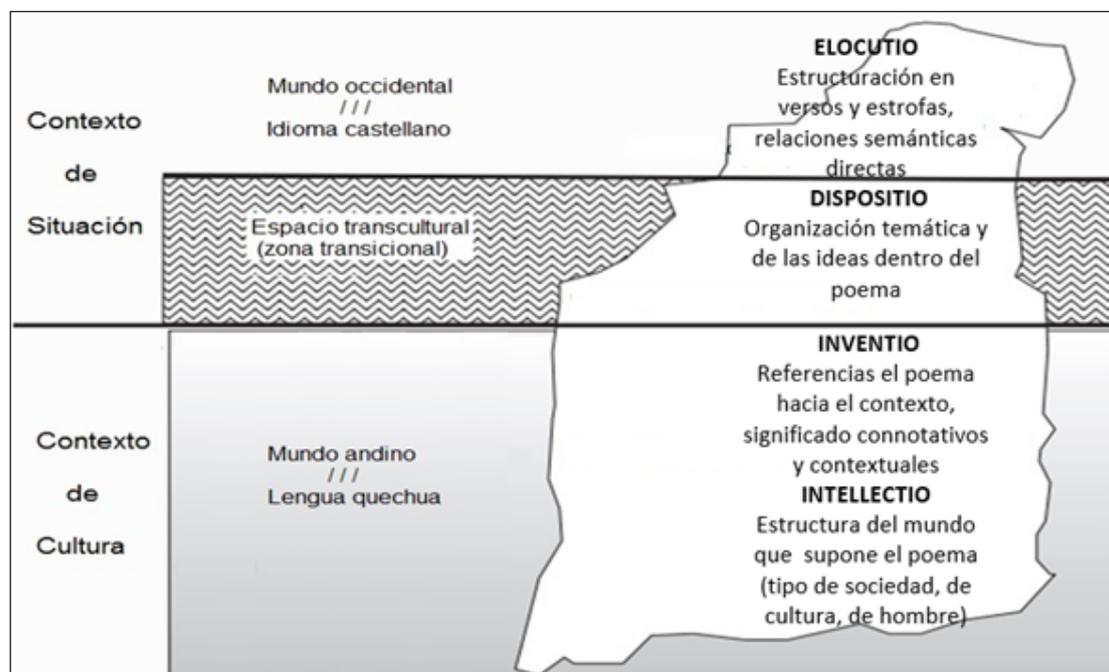


Figura 3. Operacionalización retórica del Modelo iceberg

“Llamado a los doctores” se redimensiona como una apelación y una defensa de lo andino, personificado en el indio. Frente al menosprecio de la cultura andina, frente al desconocimiento de sus saberes, de sus artefactos culturales, de sus riquezas, de su magia; Arguedas embiste retóricamente como el toro hispano con cultura, con pedagogía, con ilustración. Esta didáctica social queda demostrado en este poema el cual trasunta lo vital y lo trascendente de la cultura ancestral. Asimismo, manifiesta una crítica mediante la metáfora del rostro, pues desfigurar el verdadero rostro de un pueblo es condenarlo al atraso, al olvido. Justamente, en este poema se consolida el carácter didáctico del hablante poético, así como lo transcultural del discurso retórico, pues poetizar desde dos sistema lingüísticos implica dos dimensiones, dos

pueblos. En estos poemas Arguedas denota su vena libertaria que inicia con “A nuestro padre creador *Tupac Amaru*” donde también revaloriza la inmolación de Tupac Amaru como actitud divina y divinizante al mismo tiempo. Cuba y Vietnam se convierten en muestra del triunfo frente al opresor para el mundo. Este *intellectio* da cuenta de dos contextos culturales que vencen al mundo de lo occidental, sustentados en su propia identidad, su integración colectiva y su fuerza.

Discusión

La poética de Arguedas como se ha observado hasta aquí, plantea una propuesta didáctica de tipo social, una didáctica a nivel público, que va dirigida a una sociedad en su conjunto, a la sociedad occidental hispánica. En Katatay se

observa un firme propósito aleccionador; pues se convierte en un facilitador de los cultuemas del mundo andino como el ñuqanchik el ser colectivo quechua por medio de su ser individual ñuqa. Un hombre, un solo ser buscando transferir el telurismo del universo andino a los peruanos desdeñosos de la impronta cultural de lo ancestral en pleno siglo XX.

La obra poética arguediana es muestra de ese carácter pedagógico que él siempre mostró a sus estudiantes en cuatro paredes; jamás el espacio áulico limitó su accionar pedagógico; el vínculo y valoración del entorno cercano fue una de sus actividades pedagógicas más reconocidas y celebradas por sus discentes (Arguedas, 1986). La poesía a Arguedas le permitió iniciar un proyecto social más ambicioso de trasvase cultural, es decir, la poesía como vaso comunicante de la espiritualidad andina hacia ese otro universo de la cultura dominante.

La didáctica como hecho social es transicional. El planteamiento poético del escritor andahuaylino en Katatay refleja una transculturación como proyecto didáctico intercultural. Todo ello permite entender que la literatura se puede convertir en derrotero del conflicto social, pues favorece el diálogo cultural en escenarios bilingües o multiculturales como el Perú. La discursividad poética como empresa intercultural es una función insospechada a ser replicada en tiempos como los actuales en los que las brechas de desigualdad se amplían, el *docere* literario surge como posibilidad.

Referencias

- Albaladejo, T. (1989). *Retórica*. Madrid, Síntesis.
- Arguedas, J. M. (1972). *Katatay y otros poemas. Huc Jayllicunapas*. Lima. Instituto Nacional de Cultura del Perú.
- _____ (1986). *Nosotros los maestros*. Lima: Horizonte.
- Coseriu, E. (1992). *Competencia Lingüística. Elementos de la teoría del hablar*. (Elaborado y editado por Heinrich Weber). Madrid. Editorial Gredos.
- Espino Relucé, G. (2019). La poesía quechua: raptó de la escritura y corpus contemporáneo (siglos XX y XXI). *Investigaciones Sociales*, 22(41), 289-300. <https://doi.org/10.15381/is.v22i41.16793>
- Ferrer, J. J. P. (2007). Las culturas subalternas y el concepto de oratura. *Revista de folklore*, (316), 111-119. <https://funjdiaz.net/folklore/indice2.php?an=2007>
- Husson, Jean-Philippe. (2002). Literatura quechua. *Boletín del Instituto Riva-Agüero* No. 29. Pontificia Universidad Católica del Perú. <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/113900>
- Katan, D. (2009). "Translation as Intercultural Communication". En Munday, J. (ed.), *The Routledge Companion to Translation Studies*. Routledge, London–New York, pp. 74-92. https://www.unikore.it/phocadownload/userupload/a94996f62b/KATAN-Translator%20as%20intercultural%20mediator_1_year.pdf
- Labov, W. (1983). *Modelos sociolingüísticos*. Madrid, Ediciones Cátedra. <http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/Labov%20modelos%20sociolingüísticos.pdf>
- Loayza, E. (2015). "El fenómeno de la exclusión en la retórica del 'Poema E Q' del poeta Efraín Miranda". *Tierra Nuestra*. Vol. 10. Lima: Departamento de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Agraria La Molina. <http://revistas.lamolina.edu.pe/index.php/tnu/article/view/58>
- Malinowski, B. (1984). "El problema del significado en las lenguas primitivas", en C. K. Ogden y I. A. Richards *El significado del significado*. (reimpresión) Buenos Aires: Edit Paidós. (pp. 310-352)
- Pedrosa, J. M. (2010). ¿Literatura oral?, ¿Tradicional?, ¿Popular?, ¿Mitología popular? Actas del Simposio sobre Literatura Popular de la Fundación Joaquín Díaz (pp. 31-38).
- Pierce, C. S. (1974) *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires, Nueva visión. http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/PEIRCE_La%20Ciencia%20de%20La%20Semi%C3%B3tica%20cap%20seleccionados.pdf



Arguedas: Entre la tradición y la modernidad

Arguedas: Between tradition and modernity

José Carlos Vilcapoma¹

¹ Universidad Nacional Agraria La Molin, Lima, Perú. Email: jocavi@lamolina.edu.pe

Recepción: 7/03/2020; Aceptación: 15/06/2020

Resumen

La construcción de una imagen nacional afortunada en su profundo simbolismo rara vez se concentra en una gesta individual representativa, es decir, atribuible a la voluntad de actuación de un agente aislable cuya coyuntura se inserta visiblemente en la cotidianidad de un pueblo, el cual por efecto de su reconocimiento llega a elevar su imagen a la categoría social de ícono general, y es esta asunción de paulatina aura en alas de la fama el rasgo antropológico más destacable de la historia de José María Arguedas Altamirano, cuya epopeya es la nuestra, pues su epifanía ideológica es la del nuevo Perú que avizó y por el que dio la vida.

Palabras clave: José María Arguedas, reconocimiento del Otro, compromiso social, mito y persona, interculturalidad, mundo quechua.

Abstract

The construction of a fortunate national image in its deep symbolism rarely concentrates on a representative individual deed, that is, attributable to the will of an insulating agent whose joint is visibly inserted into the daily life of a people, which by effect from his recognition he elevates his image to the social category of general icon, and it is this assumption of gradual aura on wings of fame the most remarkable anthropological feature in the history of José María Arguedas Altamirano, whose epic is ours, as his Ideological epiphany is that of the new Peru that he envisioned and for which he gave his life.

Keyword: José María Arguedas, recognition of the Other, social commitment, myth and person, interculturality, quechua world.

Cuando la idealización del personaje supera la realidad significa que estamos frente a la construcción de un ícono, de un personaje en el que más de las veces se encuentran los ideales de quien los elabora. En estos casos –como dirían los estructuralistas– poco cuenta la verdad, lo

que más importa es el discurso que se construye en torno al personaje.

Solo así podemos explicar las diversas expresiones en torno a José María Arguedas, tan valederas como los informes antropológicos. Vemos y asistimos a certámenes, dentro y fuera

Forma de citar el artículo: Vilcapoma, J. 2020. Arguedas: Entre la tradición y la modernidad. Revista Tierra Nuestra 14(1):32-39 (2020).

DOI: <http://dx.doi.org/10.21704/rtn.v14i1.1501>

Autor de correspondencia (*): Vilcapoma, J. Email: jocavi@lamolina.edu.pe

© Los autores. Publicado por la Universidad Nacional Agraria La Molina.

El artículo es de acceso abierto y está bajo la licencia CCBY

del país, celebraciones, representaciones teatrales en locales cerrados y abiertos, programas televisivos con entusiastas presentadores, menciones a la casa de San Juan de Lucanas, en Ayacucho, como en la que habría vivido ininterrumpidamente, cuando en su niñez, en tal zona, lo hizo en la hacienda Viseca, y otro tanto en Puquio, sin olvidar otros tantos lugares como Ica, Yauyos y Huancayo.

También hay quienes señalan un encuentro entre él y su madre, cuando “joven antes de los dieciséis” tocándole guitarra, sabiéndose que él la había perdido muy niño, viviendo el resto de su infancia al lado de la servidumbre, del que decía era el lugar más feliz de su infancia. Otros “recuerdan” que había pasado por Colca, el distrito de la provincia de Víctor Fajardo, en Ayacucho, pidiendo sólo *Api*, la mazamorra de harina de trigo, cual *Huaticuri*, dios caminante raído, pobre, piojoso, empero virtuoso, del que en 1966 tradujera al español, aquel viejo relato de Francisco de Ávila, que le valió el nombre de los zorros a su novela póstuma.

Ahora todos son amigos o quieren ser amigos del maestro, del *Wawqe* Arguedas: han surgido discípulos y hasta herederos suyos. Pueblos íntegros, como el de Huancayo, salieron a sus calles cuando fue el centenario de su nacimiento. Hoy, algunos años después, se sigue construyendo las imágenes de Arguedas. De seguro, en muchos lados se le ha leído poco, en otros mucho; sin embargo, lo hacemos nuestro y le damos el matiz que queremos. Algunas veces lo vemos como indio, en lucha contra el gamonalismo; otras como el literato que hace antropología y al que se le pide cuentas del porqué no mantiene el compromiso social, tal como se lo pidieron en la famosa Mesa Redonda de *Todas las sangres*. Fácilmente se le tipifica como indigenista, pensando que la dicotomía de los indigenistas era presa de él, olvidando la apreciación del hermano Aristides que no se explicaba el por qué José María lo decía, con tanta insistencia. En algún momento aparecieron “datos” en el valle del Mantaro que demostraban la existencia de una descendiente (nunca probada). En él estuvo con Sergio Quijada Jara. Este, del que me precio haber sido, entonces, joven amigo y a quien le edité *Trilogía de adolescente* (de quien guardo confesión grabada sobre que, tal aseveración de una hija era una mentira) afirmaba, además, que se le considera como el defensor de lo tradicional en contraposición con lo moderno, cuando, quién sabe, es el autor que más defiende el carácter moderno del campesinado, ayer los indios del Perú Profundo.

Varias nocio}surge una actitud del “Te veo

de tal forma para verme de la otra”. Puede esta relación invertirse: “Me veo a mí mismo de una forma para verte de otra”, “Me veo ‘andino’, ‘recíproco’, ‘solidario’, para verte la inversa.” Así construyo un personaje en la interacción de mis aspiraciones, de mis valores, de mis ideales.

Este es un principio fundamental que debe ser entendido por los antropólogos que hacen biografías, sea sobre personajes populares o sobre los mismos antropólogos, como una forma de ver, a través de ellos, la cultura. Como diría John Cohen, el hombre de hoy se ubica y se piensa en un tiempo lineal y su construcción parte de la noción del tiempo y la suma de sus circunstancias. En la construcción de la imagen cuentan mucho otros elementos que la historia real, como dijo Marcel Mauss en su ensayo sobre la categoría del espíritu humano, la noción de la persona y la noción del Yo, marca una línea entre la persona como hecho moral, como ser psicológico y como componente de fuerza religiosa; una forma de decirnos que hay complejos componentes de la persona.

“... la ‘persona’ es más que el resultado de una organización, es algo más que el nombre o del derecho de un personaje o de una máscara ritual, es fundamentalmente un hecho de derecho.”¹

A estos considerandos habría que sumarle el de cuerpo. La persona se asocia al cuerpo, hay una indesligable correspondencia. El cuerpo expresa los símbolos de la cultura; así vemos a alguien como “blanco”, de “porte indio”, de “baja estatura”, “siempre delgado”, formas en que los hombres expresan sus valores sociedad por sociedad.²

Ahora, persona y mito se corresponden; la primera es representada, ritualizada y reflejada en el mito como versión ideal, verídica de un pasado y un presente funcional; los héroes son los personajes con funciones transformantes a la vez; el mito explica el origen de la vida, cosmos y hombres.

El mito es la verdad del Otro

En consecuencia, la biografía es una construcción ideal del pasado. Las autobiografías corren la misma suerte, probablemente con mayores riesgos. Más cuando se trata de uno mismo, en el que la natural curva del olvido juega un papel importantísimo para esconder lo que consideramos “lo malo” y recordar “lo bueno”; existe una tendencia de naturaleza común en los

¹ MAUSS, Marcel. 1971. *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos. p. 323.

² *Ibid.* “Concepto de las técnicas corporales”, p. 343.

hombres de recordar y contar sólo lo positivo para hacerse una autoimagen. El “conócete a ti mismo” linda con el misterio filosófico, y si pensáramos en las autobiografías o biografías que implican reconstruir mental y subjetivamente la noción y cualidades de una persona nos vamos convenciendo que es más complejo de lo pensado. Tiene varios ejes: “unos para dominar y corregir las propias inclinaciones; otros para medir sus posibilidades dentro o frente al grupo social: étnico, religioso, cultural o económico al que estaban vinculados o sometidos, otros finalmente para complacerse en sus propias excelencias, en puro acto de narcicismo”³

Nosotros como antropólogos tomamos conciencia de ello. La biografía es un método que está cerca de la casuística. Su valor como fuente para la construcción de la imagen de la persona referida está precisamente en que se comprende que al lado del dato verdadero está el verídico, el idealizado del que cuenta y, seguramente, del que escribe; en consecuencia, debiera acudirse a ella, no como ante el dato frío, sino transformante, funcional y explicativo, preguntándose siempre el porqué de aquellos datos, el porqué de algunos recuerdos y de algunos pasajes. Si bien la antropología, metodológicamente, sugiere mantener la distancia para encontrar la objetividad, también nos señala que ésta tiene una carga subjetiva analizable y, quizá, esa sea otra interesante entrada.

Arguedas, la otra mirada: Una modernidad sensible

La importancia de Arguedas, desde esta perspectiva, radica en que hace de la antropología el arte del hombre a la par de su construcción literaria. Tempranamente se aparta de los presupuestos conceptuales y métodos rígidos para construir aristas, recién hoy contempladas como aciertos, a partir de la sensibilidad de los hombres de los Andes, para entender la complejidad de las culturas. Describe y analiza los diversos rostros del Perú, no como un conservador, sino como hombre moderno, como hombre de mirada y actitud intercultural, poniéndose en la situación del Otro, clave insustituible de la interculturalidad.

Veámoslo: para este cometido acudamos al legado íntimo de sus cartas, algo que muchos le han temido pensando que es una herejía construir sus aportes a partir del misterio de la intimidad.

En carta a José Ortiz Reyes, el padre del antropólogo Alejandro Ortiz Rescaniere, compañero de celda en el Sexto, a quien le

escribe desde Sicuani, Cusco, en 1939, cuando tenía veintiocho años, le manifiesta su profunda convicción sobre los cantos y música de los Andes, que no sólo lo describe, sino lo siente; tiene un sentido de pertenencia y admiración. A decir, de Radcliffe Brown –para la religión– sólo pueden explicar este fenómeno complejo los que sienten desde el misterio de las profundidades personales, dice:

“Me volví muy sensible. No podía oír un wayno en la calle sin emocionarme hasta el extremo; seguía a los pandilleros –aquí salen a cantar en las calles en las fiestas– conteniendo materialmente las lágrimas”.

Un año antes, en 1938, había vivido una experiencia desagradable a los ojos de los demás, empero él lo había convertido en una de gran y hasta sublime enseñanza; había estado preso por un lapso de ocho meses en el temible Sexto, por haber participado en la manifestación sanmarquina contra la visita de un fascista general italiano. De estas circunstancias diría, cuando culminó su novela que narra este mundo de rejas, a inicios de 1961:

“Por fin, después de tantos años, tuve la dicha de charlar con mis amigos los indios y mestizos y regocijar mi alma viéndolos, con sus trajes tan hermosos, plenos de originalidad (...) He descrito el aspecto más difícil del Perú, el más debatido. El relato se llama *El Sexto*. Yo estuve en esa prisión un año (...) Negros, indios, mestizos, cholos, mulatos: hombres puros como santos y degenerados; fanáticos, tolerantes; todo el Perú que acaso en ninguna parte estuvo nunca más representado que en esa prisión, se presentan en este relato, hasta donde mis fuerzas han podido darles vida; la vida real de la que fui testigo. Amo a mi país, lo admiro, tengo una fe ilimitada en él, y tuve la milagrosa oportunidad de que en mi niñez mi madrastra me arrojara a vivir a la cocina con los peones y sirvientas indias. Ellos fundaron inextinguiblemente la ternura con que veo el mundo. Así creo que he alcanzado a describir hechos que ofenden la dignidad humana, sin que la descripción ofenda.”

Lejos de guardar rencor y odio por este hecho, señala que aquella prisión templó su alma. De ella diría comparativamente, en otra misiva: “Cuando estaba estudiando el cuarto año, uno de los buenos dictadores que hemos tenido me mandó al Sexto, prisión que fue tan buena como mi madrastra, exactamente tan generosa como ella”, sabiendo que paradójicamente era ella la que la había sumido entre los indios y la servidumbre.

³ Sánchez MUNAIN, Blanca. 1983. *Sigmund Freud*. Madrid: Ediciones Urbión.

En estas notas se trasluce una visión y actitud llena de fe por el porvenir, por el futuro, de añoranza por el país, que lo había maltratado, lejos del pesimismo que se hacía común en gentes que desde la literatura rezaban en líneas románticas cantos de añoranza pasadista, en la línea que todo tiempo pasado era mejor (actitud que no cambió, ni cuando, años más tarde, tomaba conciencia de sus dolencias físicas). Así recuerda en una carta dirigida a su amigo, el etnólogo John Murra, el 28 de octubre de 1961:

“He padecido en estos dos últimos meses una aguda crisis de mi dolencia nerviosa que viene de antiguo. Tuve una niñez y una adolescencia bárbaras, oscilando entre la ternura infinita de gente que sufría (los sirvientes quechuas de mi madrastra) que me protegieron, la ternura de mi padre muy o algo controlada por su antiguo concepto de la autoridad paterna y la brutalidad de un hermanastro y una madrastra, especialmente de mi hermanastro que era un verdadero monstruo de egoísmo y maldad. Dominaba al pueblo y lo castigaba por placer.”

Sin embargo, en otra carta, después de mes y medio de aquella de 1961, a los cincuenta años de edad, le reitera su fe y visión positiva sobre los hombres a Murra, diciéndole:

“La afeción nerviosa de que padezco me tenía agobiado. Pero mi fe en el ser humano, mi deslumbramiento por lo que hay de bueno y bello en este mundo me ayudan.”

Sólo así se entiende la sensibilidad de Arguedas, quien en enero de 1962, en Chile, encuentra que como hombre, como ser humano, es centro de interés a los demás, asunto que creía que, por los años, por su fragilidad y malestar, había perdido. Sólo así se entiende la natural emoción que le causa el haber sido centro de atención de parte de una joven:

“(…) Esas invitaciones confirman la principal esperanza que usted me devolvió: que puedo interesar todavía. Una de las jóvenes me dijo que “era yo tierno y patético”. Es decir que en Chile uno puede ser amado por el espíritu; aquí eso es muy raro. Y esa joven sólo me oyó cantar en quechua. Canto con el patetismo y la ternura de los quechuas.”

La fe en el quechua, en sus cantos, en sus recuerdos, lejos de martirizarlo, los había convertido en un arma de síncrexis al lado de lo nuevo, por lo que tenía gran admiración. No era de aquellos que sólo reparaba en el pasado como arma de contraposición de los modernos, más al contrario, siempre pensaba en los aportes de la modernidad⁴. Sus obras también lo señalan.

⁴ “Oda al Jet” es la mejor expresión de esta visión.

Su tesis de etnólogo es de una metodología moderna, cuando compara las comunidades de Perú y España, asunto que para entonces era revolucionario, ver en qué medida los patrones culturales de los Andes, tenían su referente en Bermillo o Sayago, a la otra orilla del charco.

Esa visión se puede rescatar cuando, a un año de su suicidio, recibe el premio Inca Garcilaso de la Vega, y tras señalar que un gran pueblo como el andino, se había convertido en un pueblo oprimido por el desprecio social, en una nación acorralada, sin embargo, convertía de aquello una fuerza descomunal, y sentencia:

“Pero los muros aislantes y opresores no apagan la luz de la razón humana y mucho menos si ella ha tenido siglos de ejercicio; ni apagan por tanto, las fuentes del amor de donde brota el arte. Dentro del muro aislante y opresor, el pueblo quechua, bastante arcaizado y defendiéndose con el disimulo, seguía concibiendo ideas, creando cantos y mitos. Y bien sabemos que los muros aislantes de las naciones no son nunca completamente aislantes.

A mí me echaron por encima de ese muro, un tiempo, cuando era niño; me lanzaron en esa morada donde la ternura es más intensa que el odio y donde, por eso mismo, el odio no es perturbador sino fuego que impulsa”.

¡Qué pensamiento más moderno que el que no queda en el lamento, sino en el puente de las dos fuentes!, sentencia:

“(…) intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana, de los opresores. El vínculo podía universalizarse, extenderse; se mostraba un ejemplo concreto, actuante. El cerco podía y debía ser destruido; el caudal de las dos naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir que se aculture. Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua.”

Según sus escritos, era de un pensamiento moderno. “Puquio, una cultura en proceso de cambio”, gran estudio, (del que estamos en deuda, pues la antropología no ha levantado otro estudio similar en la misma comunidad), o sus escritos sobre el Picaflor de los Andes, y su entrada en los grandes coliseos, señala que era tan importante el

que vayan ganado espacios.

En 1966, en la ciudad de La Plata, durante el XXXVII Congreso de Americanistas, hubo una mesa redonda de la denominada Antropología de Urgencia, cuya finalidad es hacer un “salvataje” de las comunidades indígenas, frente a la penetración de la Cultura Occidental. Arguedas argumentó:

“Los pueblos quechuas y aymaras han ingresado a un período de cambios intensos y rápidos... Tales cambios toman direcciones todavía confusas. Las generaciones jóvenes, relativamente más libres que las generaciones pasadas, en contacto más activo con las ciudades, con medios de subsistencia más diversificados aunque no muchos mejores... han adoptado una conducta dinámica, agresiva y simulada de pasividad.”

Por ello sostuvo que la antropología era importante, para dar cuenta de estos procesos y de otro que permanecía en la comunidad de aquellos pueblos: “Pueblos con varias decenas de siglos de ejercicio de la inteligencia y habilidad física ilimitada del ser humano... un pueblo creador.

Tradición y modernidad, presentes

Y cuando en aquella reunión se le achacó de indigenista y que pese a ello pertenecía a la cultura occidental tipificada como “fea” y “cruel”, se defendió señalando:

“No pertenezco por entero a esa cultura, pues soy bilingüe quechua”.

La integración estaba presente en sus postulados. En efecto, el Perú era pensado como un todo integrado. La realidad quechua tan fuerte con la “Oda al Jet”. La admiración de París, del que dijo: “En pocos lugares del mundo, casi en ninguno me sentí más orgulloso de ser hombre feliz de estar vivo en esta ciudad”. Dijo que necesitábamos de grandes sueños, como país antiguo, para realizar nuestros grandes sueños, igual que París, donde la cultura occidental se mostraba con tanta perfección”. Pero a la vez, la migración para él era un fenómeno que no anulaba la tradición. Decía: “Claro, que el serrano trabaja en Lima sin olvidar su pueblo. Reúne dinero para escuelas, templos, relojes públicos y aún carreteras”. Carretera, símbolo no de desarraigo en Arguedas, sino de progreso, de desarrollo de los indios, que los hacía libres de la servidumbre. Es clásico el ejemplo que pone de los indios de Puquio, cuando hacen la carretera, más tarde hacia Nazca.

Era preferido su ejemplo: “Si lo decidimos, podemos abrir un camino por debajo de las montañas hasta el mar”, lo dijo en quechua, un alcalde a un subprefecto de Puquio.

Tradición y modernidad en correspondencia, probablemente asimétrica, pero al fin y al cabo en proceso integrador. De allí lo grande de Arguedas y lo vital hasta ahora.

Finalmente, y acaso lo más importante. Los que lo conocieron hablan de su personalidad, casi siempre presto al afecto, aunque a decir de Alejandro Ortiz, era hombre de pocos amigos, pero los que se privilegiaban eran entrañables.

Hoy no es una herejía, desideologizada, recordar las palabras de Mario Vargas Llosa en *La utopía arcaica*, cuando dijo:

“Su atormentada personalidad y su limpieza moral me sedujeron, de modo que empecé a leerlo con una curiosidad y un afecto que se han mantenido intactos hasta ahora”.

Por ello el premio Nóbel, reconoce que es su único autor favorito y a quien ha leído antes que al Inca Garcilaso o al mismo César Vallejo. Afecto y sensibilidad que explica en sus cartas cuando habla de su identidad con la música y los artistas populares. Buscaba ganar espacios. Era parte de ese misticismo indígena. Por todo ello, es grato recordar que en nuestro actual premio Nóbel en “Elogio de la lectura y la ficción”, al aceptar el premio universal, dijera:

“Un compatriota mío, José María Arguedas, llamó al Perú el país de todas las sangres. Eso somos y eso llevamos dentro de todos los peruanos: una suma de tradiciones razas, creencias y culturas procedentes de cuatro puntos cardinales”.

Para sentenciar luego sentenciar:

“El Perú no tiene una identidad, porque las tiene todas”.

Imagen y realidad expresada en la obra y vida del maestro universitario, de nuestro profesor de la Universidad Nacional Agraria La Molina, como de otras universidades. Testigo de los últimos latidos en su viaje a la eternidad, perennizando su legado y su vigencia que sigue convocando, hoy nos convoca con más fuerza que ayer, como los mitos del eterno retorno.

Es imprescindible recordar el sincretismo en sí mismo, en su forma de vida y de pensamiento, cuando decía:

“Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua”

Anexo:

A propósito de la intención de la Declaración del año 2011 como Año de José María Arguedas, un grupo de académicos, en especial de la

Universidad Nacional Agraria La Molina, circuló una carta de adhesión, presentado ante el Presidente de la República, entonces Alan García Pérez, quien abiertamente se opuso bajo el pretexto que no se estilaba poner nombre propio a los años. A lo que los más enterados del tema le hicieron saber que tal apreciación era un error habida cuenta que muchos años precedentes habían tenido denominación propia. Vallejo, Basadre, Garcilaso, entre otros.

Como para sumar esta fiebre de los centenarios, las redes, entonces el Twitter, circulaba con adhesiones para que el año 2011, bajo la denominación Año del Centenario de José María Arguedas. E incluso en Congreso de la República entró en debate y división, pues un grupo de 41 congresistas prefería el nombre de El centenario de los submarinos en el Perú, lo que decía que para muchos políticos, Arguedas era o desconocido o insurgente.

Este movimiento impulsado desde noviembre de 2010, generó un debate fuera de los ámbitos académicos, más era la reacción y reclamos de identidad sensible que la fundamentación de sus aportes.

De otro lado el movimiento cultural vinculado con los temas indígenas como servindi, se pronunció buscando adherentes, en clara adhesión de que Arguedas era un indigenista. Así en Andahuaylas, el 1 de diciembre se convocó una marcha de autoridades, organizaciones de base para declarar el 2011 “Año del Centenario del nacimiento de José María Arguedas”. Claro, se argumentaba el nacimiento de José María en Andahuaylas el 18 de enero de 1911. Estas protestas estaban acompañadas de festivales como el festival “Todas las artes” en esta ciudad, con una exhibición de diversas expresiones artísticas, animado por Luis Rivas, un profesor universitario de la localidad. Vallejo, Basadre, Garcilaso, entre otros.

He aquí la carta de adhesión impulsada por los molineros, que circuló como documento oficial:

“La Molina, marzo de 2010.

Excelentísimo Señor Presidente de la República del Perú:

Los abajo firmantes, ciudadanos peruanos, fieles al Estado de Derecho y al mandato constitucional de reconocimiento del Estado pluricultural y multiétnico, bajo el principio inclusivo de participación, equidad, justicia y desarrollo con identidad, en una cultura de Paz, nos dirigimos a Usted para solicitar que el año 2011 sea denominado “Año del Centenario del Nacimiento de José María Arguedas”, por las

razones que a continuación exponemos:

1. José María Arguedas nació en Andahuaylas el 18 de enero de 1911, hijo de un abogado cusqueño, Víctor Manuel Arguedas Arellano y una hacendada andahuaylina, doña Victoria Altamirano Navarro. Cuando murió la madre, José María sólo tenía tres años de edad. En adelante se crió entre la servidumbre indígena quechuahablante, quienes le enseñaron el amor a la tierra y a los hombres del Ande.

La multiculturalidad fue su emblema; lo asumió y cultivó toda su vida. Hizo su educación primaria en los pueblos donde su padre ejerció la abogacía, San Juan de Lucanas, Puquio y, con un lapso intermedio de cuatro años, Abancay. Cursó la escuela secundaria en la ciudad costera de Ica y luego, en la ciudad de Huancayo, donde inició su quehacer literario. A los veinte años, en 1931, ingresó a la facultad de Letras de la Universidad de San Marcos, en Lima, y obtuvo el grado de bachiller, el 20 de diciembre de 1957 y de doctor en Etnología y Arqueología el 5 de julio de 1963, con valiosas investigaciones sobre “El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo (...)”, y “El origen colonial de dos comunidades de Castilla de España con referencia a las comunidades indígenas del Perú”, respectivamente. Más tarde, continuó escribiendo para revistas universitarias, labor que combinaba con su desempeño como auxiliar en la Administración de Correos, entre 1932 y 1937.

En 1937 fue detenido durante un año por participar en una protesta estudiantil contra individuos de la misión policial de la Italia fascista, y de su experiencia entre barrotes escribiría *El Sexto*. En 1939 se casó con Celia Bustamante, promotora de las artes populares y de la vida cultural quien, junto con su hermana Alicia, servía de anfitriona de la Peña Cultural Pancho Fierro. Arguedas se mudó con Celia Bustamante a Sicuani, en la sierra cusqueña, para trabajar como profesor de la escuela secundaria donde, con sus alumnos, llevó a cabo un trabajo de recopilación del folklore. Ejerció el magisterio en el colegio Nacional de Sicuani entre 1939 y 1941 de donde fue destacado al Ministerio de Educación Pública, de octubre de 1941 a noviembre de 1942 para colaborar en la reforma de los planes de la educación secundaria; concurrió al 1º Congreso Indigenista Interamericano, efectuado en Pátzcuaro, México. Al regresar a Lima, continuó enseñando en escuelas secundarias; en el Colegio Nacional Alfonso Ugarte y en el Colegio Nacional Nuestra Señora de Guadalupe durante el período 1943-1948, siempre interesado en los problemas de la cultura andina, indígena y multiculturalidad. En 1947, fue conservador nacional del folklore, desde cuyo cargo llevó a cabo importantes ini-

ciativas orientadas a estudiar la cultura popular en todo el país; entre ellas, colaboró en la coordinación de las tareas folklóricas encargadas a los maestros, en lo que hoy es la Escuela Nacional de Folklore que lleva su nombre. Fue jefe del Instituto de Estudios Etnológicos del Museo de la Cultura Peruana, Director de la Casa de la Cultura y del Museo Nacional de Historia. Su siempre atenta labor docente la aplicó en el dictado de sus cursos de Etnología y Quechua en el Instituto Pedagógico Nacional de Varones, entre 1950 y 1953; en la cátedra de su especialidad en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos entre 1958-68 y en la Universidad Nacional Agraria, La Molina, desde 1962 hasta su sensible muerte. En 1958, con el apoyo de la UNESCO, viajó a España para hacer el trabajo de campo de su tesis sanmarquina donde, durante seis meses, estudió a las comunidades de la provincia de Zamora.

En 1968 recibió el Premio Garcilaso de la Vega y aquel mismo año viajó a Cuba como jurado de la Casa de las Américas, mientras escribía *El Zorro de arriba y el zorro de abajo*.

Larga sería la lista de sus obras, entre las que destaca la de carácter literario: *La literatura internacional, Diamantes y pedernales, Los ríos profundos, La agonía de Rasu Ñiti, Todas las sangres, Amor profundo y todos los cuentos, Cuentos olvidados, Canciones y cuentos del pueblo quechua y Poesía quechua*, entre otras muchas. En el campo antropológico, tiene trabajos etnográficos y etnológicos que esperan su publicación en un compendio (a cargo de Sibyla Arredondo).

El viernes 28 de noviembre de 1969, en su pequeña oficina de La Molina, se disparó en la cabeza: murió cuatro días después, el martes 2 de diciembre. Su testamento literario e ideológico está en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, su último libro, en el que se da cuenta, metafóricamente, de las causas de tal fatal decisión.

2. La 59ª Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó denominar el Segundo Decenio 2005-2015 bajo la consideración de que en el mundo existen más de “300 millones de habitantes pertenecientes a más de 5000 pueblos, culturalmente diferenciados”, de los cuales más de 40 millones corresponden al continente americano; siendo los pueblos originarios más representativos los mayas y los aztecas en Mesoamérica; quechuas y aimaras en el área andina. El Perú es uno de los países que concentra población indígena considerable. Los mapas etnolingüísticos del Perú registran más de 50 grupos étnicos y 14 familias etnolingüísticas. La pluralidad cultural es una realidad y no una opción.

Situación consagrada constitucionalmente (Artículo 2º, inciso 19º), que obliga desarrollar la identidad nacional en el respeto y en el derecho a la diferencia. Situación que actualiza los preceptos teóricos de José María Arguedas, respecto al Perú de todas las sangres.

3. Sus trabajos, tanto en antropología como en literatura, consideran al Perú como una fuente infinita para la creación. Sostuvo, como en su discurso en cuanto recibió el Premio Nacional de Cultura Inca Garcilaso de la Vega, que no había país más diverso que el Perú, “*más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color; de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores*”, por lo que imitar desde aquí a alguien resultaba escandaloso, reafirmando la necesidad de la identidad nacional. Enarbolaba las imágenes del encuentro de “*Pachacámac y Pachacútec, Huamán Poma, Cieza y el Inca Garcilaso, Túpac Amaru y Vallejo, Mariátegui y Eguren, la fiesta de Qoyllur Riti y la del Señor de los Milagros; los yungas de la costa y de la sierra; la agricultura a 4000 metros; patos que hablan en lagos de altura donde todos los insectos de Europa se ahogarían; picaflores que llegan hasta el Sol para beberle su fuego y llamear sobre las flores del mundo*”.

4. Denominar el año 2011 como año del Centenario de José María Arguedas es generar conciencia sobre la necesidad del encuentro de la diversidad, vista de costado por mucho tiempo e ignorada en las esferas del Perú oficial. De acuerdo al último censo de población, hay cerca de ocho millones de peruanos cuyas matrices culturales y lingüísticas se mantienen como marginales, esperando el reconocimiento de sus derechos y de sus expresiones culturales. Si bien hay esfuerzos desde el Estado, como el consagrado derecho a la inclusión, a través de la interculturalidad: “(…) que asume como riqueza la diversidad cultural, étnica y lingüística del país y encuentra en el reconocimiento y respeto a las diferencias, así como en el mutuo conocimiento y actitud de aprendizaje del otro, para la convivencia armónica y el intercambio entre las diversas culturas del mundo”, merece dar un salto político, con un mensaje de unidad, a través de la figura de Arguedas, que es el autor contemporáneo que ha buscado la unidad y la postergación de los desencuentros.

5. La vida misma y la producción intelectual de José María Arguedas representa un hito muy importante para la continuidad de un proceso que nos llevará a aceptar y reconocer que en nuestro país no solo existe una cultura, sino que en él coexisten y se expresan también otras, para lograr la identidad en el derecho a la diferencia y estar juntos como peruanos, con los mismos derechos

y responsabilidades; para hacer grande este país, que ya acepta sin dificultad la multiculturalidad y desterrar los desencuentros y la violencia en el Perú.

Excelentísimo Señor Presidente Constitucional:

Pocas veces existe ocasión, como hoy, para que el Estado reconozca a un peruano universal, a propósito de sus cien años de nacimiento, cuyo legado tiene vigencia académica y política, para consolidar una cultura inclusiva y de paz, acorde a los mandatos supranacionales y constitucionales, y que le devuelva a la ciudadanía los valores de equidad y justicia.

Atentamente

(Siguen firmas)”

**TIERRA
NUESTR**A

Revista del Departamento de Ciencias Humanas

Comunicación

**TIERRA
NUESTR**A

Revista del Departamento de Ciencias Humanas



Las relaciones públicas y su relación con la comunicación interna y el clima organizacional

Public relations and its relationship with internal communication and organizational climate

Cecilia Isabel Castillo Gil¹

¹ Universidad Nacional Agraria La Molina, Lima, Perú. Email: ccastillo@lamolina.edu.pe

Recepción: 28/03/2020; Aceptación: 15/06/2020

Resumen

La finalidad de las Relaciones Públicas es la integración de la organización con sus públicos, y la comunicación se convierte en el medio instrumental para dicho fin. La presente investigación consistió en analizar la relación entre la Comunicación Interna y el Clima Organizacional en los públicos internos de la Biblioteca de una Universidad del sector público, ubicada en el distrito de La Molina. Esta investigación se trabajó bajo un enfoque cuantitativo no probabilístico, de corte transversal, en el que se emplearon métodos descriptivos. Se empleó una muestra de cuarenta y cinco (45) trabajadores pertenecientes a las distintas unidades que comprende la mencionada entidad. Finalmente, se logró evidenciar que se relaciona significativamente la comunicación interna con el clima organizacional.

Palabras clave: Comunicación Interna, Clima Organizacional, Relaciones Públicas, Público, Universidad.

Abstract

The purpose of Public Relations is the integration of the organization with its audiences. Therefore, communication becomes the instrumental means for this purpose. The research consisted of analyzing the relationship between Internal Communication and Organizational Climate in the internal publics of the Library of a University of the public sector, La Molina - 2018. This research was carried out under a non-probabilistic, cross-sectional quantitative approach, in which descriptive methods were used. A sample of forty-five (45) workers belonging to the Units of a Public University was used. The research revealed that internal communication is significantly related to the climate.

Keywords: Internal communication, Organizational Climate, Public Relations, Public, University.

Forma de citar el artículo: Castillo, C. 2020. Las relaciones públicas y su relación con la comunicación interna y el clima organizacional. Revista Tierra Nuestra 14(1):41-48 (2020).

DOI: <http://dx.doi.org/10.21704/rtn.v14i1.1502>

Autor de correspondencia (*): Castillo, C. Email: ccastillo@lamolina.edu.pe

© Los autores. Publicado por la Universidad Nacional Agraria La Molina.

El artículo es de acceso abierto y está bajo la licencia CCBY

Introducción

Las Relaciones Públicas comprenden acciones de comunicación que buscan, de manera, coordinada y sostenible, fortalecer los vínculos con los diferentes públicos. Castillo (2010)¹ nos dice que: Las Relaciones Públicas son una disciplina que cuenta con una presencia esencial en el seno de las organizaciones porque coadyuva a la gestión estratégica de la comunicación de cualquier organización. (p.11)

De otro lado, se considera que gracias a la comunicación los miembros de una organización establecen relaciones, que permiten procesos de intercambio, que se asignen funciones y se establezcan compromisos, facilitando la motivación y el sentido de pertenencia a la misma; por lo que una deficiente comunicación interna, aunado a los bajos niveles de clima organizacional se constituye en una preocupación, y en este caso particular, en las instituciones del sector público.

Por tanto, la comunicación sirve de mecanismo para que los individuos se adapten a la organización y también ayuda a ésta a integrarse en su entorno.

La comunicación interna sirve para que los públicos se adapten a la organización, pero también, responde, en opinión de Solórzano y Pérez Senac, a cuatro necesidades que son la comprensión, la cohesión, el intercambio y la controversia. (1999:65)². Finalmente, lo que se busca es lograr que la organización alcance los fines para los cuales fue creada.

Es importante que dentro de la organización exista y se difundan las políticas y principios a los miembros que la conforman, sin embargo, como en muchas entidades públicas, en la universidad en estudio, aún no se cuenta con un alto nivel de comunicación entre éstos, que fluya y permita una adecuada interrelación.

De otro lado, el clima organizacional es el medio donde se desarrolla el ambiente humano y físico, donde también se desenvuelve el trabajo diario. Asimismo, la calidad del clima influye claramente en la satisfacción de los trabajadores y por eso afecta la productividad de toda la entidad.

Para Molocho (2010, p. 28-29)³ el clima Organizacional es resultado de los efectos

percibidos del sistema formal, del estilo informal de los administradores y de otros factores ambientales importantes sobre las actividades, creencias, valores y motivación de las personas que trabajan en una organización en particular.

La comunicación interna y el clima organizacional son factores que inciden en el desarrollo de la organización y, es relevante indicar que si estos no se desarrollan convenientemente no se podrá lograr un balance entre los trabajadores y la organización, como es lo que está ocurriendo actualmente en los públicos internos de la biblioteca de una universidad del sector público en el distrito de La Molina.

Por tal motivo, con la presente investigación se buscó establecer la relación entre las variables comunicación interna y clima organizacional de los públicos internos en la biblioteca de una universidad pública en La Molina, durante el 2018, entendiendo que las Relaciones Públicas implican, fundamentalmente, comunicación y “procuran la integración de las organizaciones con sus públicos, logrando que las empresas, a través de acciones relacionales y comunicacionales, alcancen los objetivos para las que fueron creadas” (Solórzano y Pérez, 2000:78)⁴.

Se hace necesaria una adecuada comunicación interna que permita que los mensajes lleguen a los grupos deseados, que permita crear un clima saludable en las organizaciones públicas, que contribuya, asimismo, a un mejor desarrollo institucional que atienda las demandas de los usuarios, en este caso en una biblioteca pública, que brinde un servicio óptimo que coadyuve al desarrollo local, provincial y nacional de nuestro país.

Gracias a la comunicación los miembros de una organización establecen relaciones, que permiten procesos de intercambio, que se asignen funciones y se establezcan compromisos, facilitando la motivación y el sentido de pertenencia a la misma; por lo que una deficiente comunicación interna, aunado a los bajos niveles de clima organizacional se constituye en una preocupación, y en este caso particular, en las instituciones del sector público.

Es importante que dentro de la organización exista y se difundan las políticas y principios a los miembros que la conforman, sin embargo, como en muchas entidades públicas, en la universidad en estudio y, particularmente en la biblioteca, aún no se cuenta con un alto nivel de comunicación entre éstos, que fluya y permita una adecuada interrelación.

¹ Castillo, A. (2010): Relaciones públicas. Teoría e historia, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona.

² Solórzano y Pérez Senac (2000) Relaciones Públicas Superiores: Una nueva pedagogía. Editorial: Universidad de San Martín de Porres. Lugar de publicación: Lima Año de edición: 2000.

³ Molocho, N. (2010). Tesis Influencia del clima organizacional en la gestión institucional de la sede administrativa de la UGEL N° 01-Lima Sur. Tesis de maestría inédita. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima-Perú.

⁴ Solórzano y Pérez Senac (2000) Relaciones Públicas Superiores: Una nueva pedagogía. Editorial: Universidad de San Martín de Porres. Lugar de publicación: Lima Año de edición: 2000.

La comunicación interna es un medio que permite que se alcancen muchos de los objetivos y valores de la organización, a través de la bidireccionalidad o retroalimentación entre los públicos, la motivación y la participación de los mismos, que debe conducir a la identificación, la integración y el logro de las actividades propuestas.

Es relevante indicar que si estos no se desarrollan convenientemente no se podrá lograr un balance entre los públicos internos y la organización y, pueden darse conflictos, como lo que está ocurriendo actualmente en la biblioteca de una universidad del sector público en La Molina, que es materia de esta investigación. Cabe recordar, que el rol de las Relaciones Públicas es la prevención de conflictos entre la organización y sus públicos, permitiendo la co-participación de todos los departamentos.

Un grupo humano, que comparte objetivos pero que no puede comunicarse de forma adecuada se vuelve improductivo e ineficiente, de la misma forma si a un grupo de colaboradores se les prohíbe comunicarse, durante el tiempo que dure la prohibición la empresa quedaría paralizada, esto comprueba que la comunicación es una condición para que una organización sea productiva y sobre todo exista como tal. De esta forma, queda demostrado que en cualquier proceso donde interactúen dos o más individuos la comunicación juega un rol fundamental.

La comunicación interna mal direccionada puede ocasionar efectos negativos, que desencadenen un mal clima organizacional, en el que prime la insatisfacción y la lejanía entre los integrantes que conforman la organización.

Si en toda institución se da información de manera clara y oportuna, además se tiene en cuenta las opiniones y sugerencias de sus trabajadores, tendremos un clima organizacional óptimo, donde todos aporten al cumplimiento de los objetivos de la universidad.

La comunicación interna sirve para que los públicos se adapten a la organización, pero también, responde, en opinión de Solórzano y Pérez, a cuatro necesidades que son la comprensión, la cohesión, el intercambio y la controversia. (p. 65). Finalmente, lo que se busca es lograr que la organización alcance los fines para los cuales fue creada.

Objetivo General

Determinar qué relación existe entre la comunicación interna y el clima organizacional en los públicos internos de la biblioteca de una universidad del sector público La Molina, 2018.

Objetivos específicos

- Determinar qué relación existe entre el proceso de la comunicación y la estructura organizacional en los públicos internos de la biblioteca de una universidad del sector público, La Molina, 2018.
- Determinar qué relación existe entre el proceso de la comunicación y el trabajo en equipo en los públicos internos de la biblioteca de una universidad del sector público, La Molina, 2018.
- Determinar qué relación existe entre el proceso de la comunicación y la satisfacción laboral en los públicos internos de la biblioteca de una universidad del sector público, La Molina, 2018.
- Determinar qué relación existe entre el proceso de la comunicación y la regulación de conflictos en los públicos internos de la biblioteca de una universidad del sector público, La Molina, 2018.

Justificación de la investigación

La presente investigación se justificó en la medida que permitió conocer la existencia de la relación entre la comunicación interna y el clima organizacional dentro de una organización, ambas variables significativas en el desarrollo de las organizaciones, y se encuentran dentro del campo de trabajo de las relaciones públicas.

Importancia de la investigación

Es importante desarrollar esta investigación porque constituirá un antecedente académico para desarrollar futuras investigaciones que ayuden a la toma de decisiones en beneficio de los trabajadores, el público usuario y la propia institución. La investigación permitirá ampliar la teoría y horizontes en relación a la comunicación interna de la gestión pública y el clima organizacional.

Fue pertinente esta investigación ya que el trabajo nos permitió conocer la relación significativa de la comunicación interna con el clima organizacional y permitió proponer construir las estrategias de Comunicación Interna con el fin de gestionar de mejor forma toda la información de carácter interno que se genere, entre los diversos públicos.

Relaciones públicas

Trujillo (1981)⁵ conceptualiza a las Relaciones

⁵ Trujillo, L. (2017) "Influencia de la comunicación interna en el clima organizacional de los empleados de las instituciones públicas descentralizadas del sector energía y minas; 2017". Tesis de maestría. Universidad Garcilaso de

Públicas como “aquellas que ayudan a una organización y a sus públicos a ajustarse mutuamente” (p.27). Esto refleja un sentido de negociación y no de imposición o verticalidad, es decir, la capacidad de expresión de los públicos y la oportunidad que esta les ofrece para realizarlo.

Asimismo, Del Solar citado por Fuentes (1994)⁶, manifiesta que las relaciones públicas constituyen a la vez, arte y ciencia, así como conducta ética, dado que, su preocupación es generar, mantener y robustecer una imagen que sea favorable a la opinión pública, se fundamenta en argumentos y razones válidas, apegadas a la realidad

Asimismo, Castillo (2010)⁷ plantea que “las Relaciones Públicas son una disciplina que cuenta con una presencia esencial en el seno de las organizaciones porque coadyuva a la gestión estratégica de la comunicación de cualquier organización (p.11)” con mensajes que permitan un accionar acorde a objetivos comunes.

Comunicación interna

La comunicación para Solórzano y Pérez (2000:93) es la interacción social considerada como una serie continua y recíproca de contactos a través de mensajes, originados en una fuente y respondidos por un destinatario. Por el concepto de interacción, se hace necesaria una repuesta. Sin la doble vía no se establece la comunicación.

En todo proceso de comunicación existen trabas y barreras que influyen negativamente en la correcta comprensión del mensaje. A estas trabas y barreras Martín, citado por Balarezo (2014)⁸ las denomina ruido, aquello que entorpece a la comunicación, tales como la falta de atención del receptor, empleo de códigos distintos, prejuicios o antejuicios al interpretar el mensaje, entre otros.

Al respecto, Elías y Mascaray resaltan el papel fundamental de la comunicación para la permanencia de las organizaciones, sean estas públicas o privadas, en lo que concierne a que permite la flexibilización y adaptación de las empresas para adecuarse al cambiante contexto y a las exigencias del entorno. (2003: 47)⁹

La Vega. Lima Perú.

⁶ Fuentes, J. (1994): Comunicación en programa de crisis, Gestión 2000, Barcelona.

⁷ Castillo, A. (2000): “Las relaciones públicas ante la sociedad de comunicación”, en Revista Aportes de la Comunicación y la Cultura, n° 8, junio 2000, Santa Cruz (Bolivia): 19-28.

⁸ Balarezo, B. (2014) “La comunicación organizacional interna y su incidencia en el desarrollo organizacional de la empresa San Miguel Drive.” Universidad Técnica de Ambato. Facultad de ciencias administrativas. Ecuador. Obtenida el 20 de junio de 2018, 12:00h, de <http://repositorio.uta.edu.ec/bitstream/123456789/6696/1/132%20o.e..pdf>

⁹ Elías J. y Mascaray J. (2003) Más allá de la Comunicación Interna. La intracomunicación, Gestión 2000, Barcelona.

La comunicación interna sirve para promover la convivencia humana con procesos comunicacionales éticos (basados en la verdad de los hechos), legales (forma como fueron hechos, pegado a la norma); y, coherentes con la realidad del acontecimiento o hecho, y tiene como objetivos legitimar, mantener y optimizar el vínculo o relación.

Clima organizacional

El clima organizacional es un elemento indispensable para el conocimiento y el entendimiento de los públicos que conforman la organización y, contribuye a su desarrollo cordial y armónico. Por su parte Jaramillo (2012)¹⁰ resalta los beneficios del trabajo en equipo, que permite el desarrollo de habilidades y competencias específicas para el cumplimiento de una determinada tarea, y que, bajo estrategias, procedimientos y metodologías, contribuye al desarrollo de un buen clima organizacional como al establecimiento de buenas relaciones interpersonales.

Diseño metodológico

El tipo de investigación fue aplicada, con enfoque cuantitativo (Cerda, 2011)¹¹. El diseño de investigación utilizado fue no experimental, transversal y correlacional. Según Hernández, Fernández y Baptista (2014)¹², en este diseño se trata de establecer la existencia de relaciones significativas entre las variables comunicación interna y clima organizacional en los públicos internos de la biblioteca de una universidad del sector público.

Técnicas de recolección de datos

Se utilizó el cuestionario denominado Comunicación Interna de Cecilia Isabel Castillo Gil (2018) que constó de 3 dimensiones y 15 indicadores. El otro instrumento denominado Clima Organizacional de autoría de Gilmar Jhon Arce Baltazar Y Yony Marcelino Malvas Rojas (2014), consta de 4 dimensiones, 9 indicadores y 20 ítems. Ambos tuvieron una hoja de instrucciones a seguir para poder responder los cuestionarios. Ambos fueron previamente validados, y contaron con los niveles de confiabilidad necesarios.

¹⁰ Jaramillo, R. M. (2012). Trabajo en Equipo. Recuperado el 15 de mayo de 2018, de Salud: <http://dgrh.salud.gob.mx/Formatos/MANUAL-DE-TRABAJO-EN-EQUIPO-2012.pdf>

¹¹ Cerda, H. (2011). Los elementos de la investigación: Cómo reconocerlos, diseñarlos y construirlos. Bogotá: El Búho.

¹² Hernández Sampieri, C. Fernández. Collado y P. Baptista Lucio. (2014) McGraw-Hill. México. 6ª Edición

Resultados

Tabla 1. Dimensión: Procesos de la comunicación

Procesos de la comunicación	N	CN	AV	CS	S
Emisor	5	3	10	9	18
Receptor	3	4	11	18	9
Mensaje	5	2	12	18	8
Canal	5	4	13	11	12
Efecto	4	4	14	13	10
Retroalimentación	4	4	13	13	11
Barreras	7	13	13	7	5

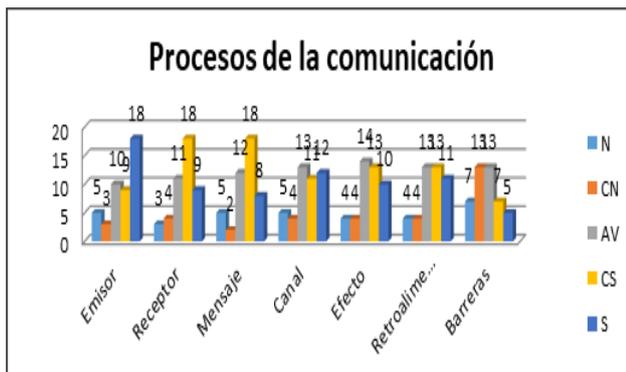


Figura 1.

Interpretación: De acuerdo al cuadro, se puede apreciar que la mayoría de los públicos internos encuestados en la dimensión Procesos de la comunicación de la biblioteca, consideran que siempre el emisor es confiable, que casi siempre reciben comunicaciones de los jefes o directivos, asimismo casi siempre el mensaje es transmitido y recepcionado, aunque solo a veces se dan los canales para una buena comunicación, a veces este efecto influye en la comunicación, siendo que siempre y casi siempre la retroalimentación es importante y que casi nunca y/o a veces hay barreras que para transmitir sus inquietudes.

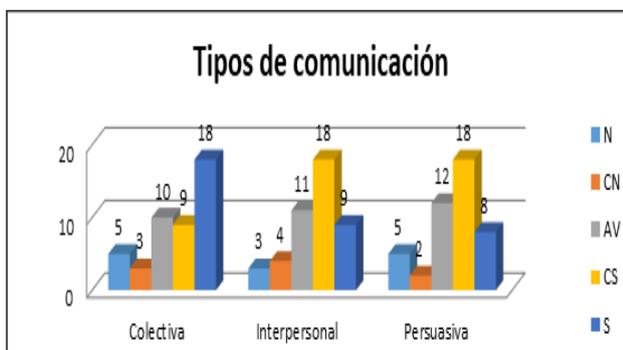


Figura 2.

Tabla 2. Dimensión: Tipos de comunicación

Tipos de comunicación	N	CN	AV	CS	S
Colectiva	5	3	10	9	18
Interpersonal	3	4	11	18	9
Persuasiva	5	2	12	18	8

Interpretación: De acuerdo al cuadro, se puede apreciar que la mayoría de los públicos internos encuestados en la dimensión Tipos de comunicación, consideran que casi siempre y siempre los tipos de comunicación colectiva interpersonal y persuasiva se dan dentro de la biblioteca. En forma general se observa una tendencia favorable de los públicos internos en la dimensión Tipos de comunicación de la biblioteca de una universidad del sector público.

Tabla 3. Dimensión: Necesidades de comunicación

Necesidades de comunicación	N	CN	AV	CS	S
Comprensión	5	3	12	9	16
Cohesión	5	3	13	8	16
Intercambio	9	6	15	9	6
Controversia	8	5	16	6	10

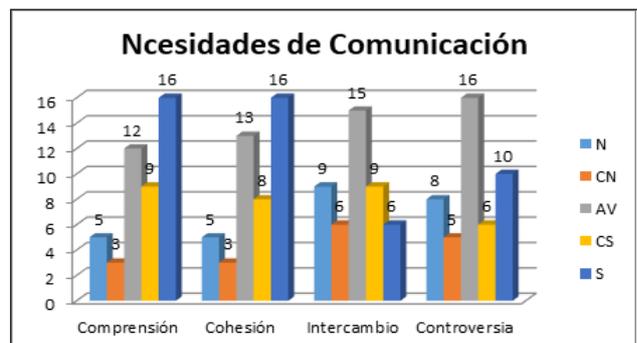


Figura 3.

Interpretación: De acuerdo al cuadro, se puede apreciar que la mayoría de los públicos internos encuestados en la dimensión necesidades de comunicación, consideran que a veces y siempre se da la comprensión, cohesión, intercambio y controversia de la biblioteca, muy necesarias para una buena comunicación interna.

Tabla 4. Dimensión: Trabajo en equipo

Trabajo en equipo	N	CN	AV	CS	S
Participación en equipos de trabajo	11	3	17	9	5
Motivación Laboral	11	5	19	4	6
Roles asignados	12	4	18	8	3

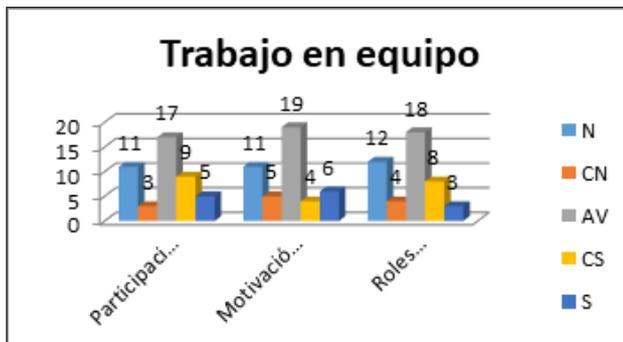


Figura 4.

Interpretación: De acuerdo al cuadro, se puede apreciar que la mayoría de los públicos internos encuestados en la dimensión trabajo en equipo, consideran que a veces hay participación en equipos de trabajo, motivación laboral y que los roles asignados a veces se cumplen con responsabilidad en la biblioteca.

Conclusión preliminar: En forma general se observa una tendencia favorable de los públicos internos en la dimensión trabajo en equipo de la biblioteca de una universidad del sector público.

Tabla 5. Dimensión: Satisfacción laboral

	N	CN	AV	CS	S
Condiciones favorables	9	2	13	6	15
Sistema de recompensa o reconocimiento	14	7	15	3	6

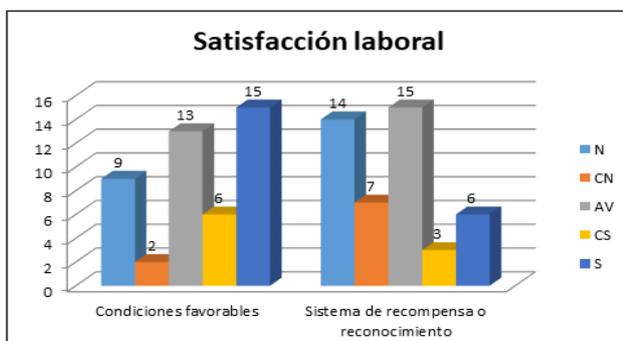


Figura 5.

Interpretación: De acuerdo al cuadro, se puede apreciar que la mayoría de los públicos internos encuestados en la dimensión satisfacción laboral, consideran que siempre se dan condiciones favorables y existe un sistema de recompensa por un trabajo bien realizado y que aporta a la biblioteca.

Conclusión preliminar: En forma general se observa una tendencia muy favorable de los públicos internos en la dimensión satisfacción laboral en el clima organizacional de la biblioteca de una universidad del sector público.

Tabla 6. Dimensión: Regulación de conflictos

	N	CN	AV	CS	S
Toma de decisiones	12	2	18	7	6
Resolución de problemas	11	2	19	7	6

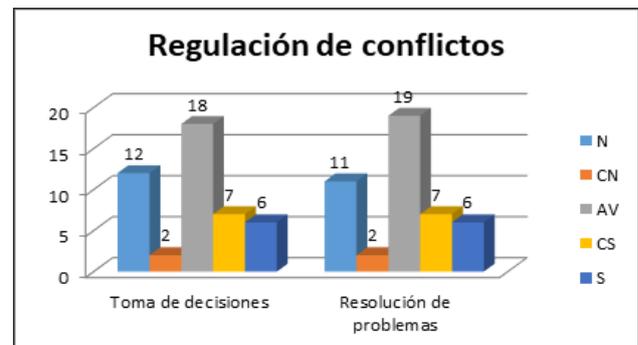


Figura 6.

Interpretación: De acuerdo al cuadro, se puede apreciar que la mayoría de los públicos internos encuestados en la dimensión regulación de conflictos, consideran que a veces se toman decisiones correctas y que se resuelven los problemas oportunamente en la biblioteca.

Finalmente, acerca del **Objetivo General**, al identificar qué relación existe entre la comunicación interna y el clima organizacional en los públicos internos de la biblioteca de una universidad del sector público tenemos el siguiente Cuadro y Gráfico:

Tabla 7. Grado de relación entre X E Y

X Comunicación Interna	Y: Clima Organizacional
Coficiente De Correlación - R	
0.906434	
Coficiente de Determinación - R²	
0.8216	

Para el conjunto de datos establecidos como las dos variables trabajadas, se observa un alto nivel de relación con un coeficiente de correlación de 0.906434, calificada como muy alta, lo que lleva a establecer un alto valor del coeficiente de determinación con un 82.16% de variabilidad de los datos de estas dos variables. A continuación, veremos la figura 7 de estas dos variables:

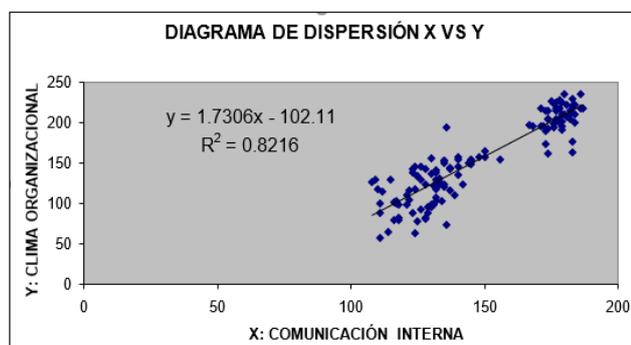


Figura 7.

Fuente: Elaborado en base a la tabla 7

El consolidado de estas dos variables trabajadas, muestra claramente la tendencia lineal en la relación, por lo que podemos comprobar la **Hipótesis General**: existe relación significativa entre la comunicación interna y el clima organizacional en los públicos internos de la biblioteca de una universidad del sector público, La Molina, 2018.

DISCUSIÓN

Luego de presentar los resultados obtenidos por medio de la aplicación de los instrumentos, y con el propósito de contrastar el presente estudio con otras investigaciones, se realiza la siguiente discusión de resultados.

Según lo propuesto, determinar la relación que existe entre el proceso de la comunicación y la estructura organizacional en los públicos internos de la biblioteca de una universidad del sector público, La Molina, 2018, se pudo observar que el nivel de relación es bastante buena, con un alto coeficiente de correlación (0.861609); cabe mencionar que, los públicos internos encuestados en la dimensión Procesos de la comunicación de la biblioteca, consideran que siempre el emisor es confiable y que casi siempre reciben comunicaciones de los jefes o directivos; asimismo, que casi siempre el mensaje es transmitido y recepcionado, aunque solo a veces se dan los canales para una buena comunicación y que casi nunca y/o a veces hay barreras para transmitir sus inquietudes.

También tenemos que para determinar qué relación existe entre el proceso de la comunicación

y el trabajo en equipo en los públicos internos de la biblioteca de una universidad del sector público, La Molina, 2018, este obtuvo el coeficiente de correlación hasta 0.906812 considerada bastante alta, y por consiguiente un coeficiente de determinación de 0.8223; es decir, con más del 82% de variabilidad de los datos que se explica por la asociación entre estas dos dimensiones; asimismo, se pudo apreciar que la mayoría de los públicos internos encuestados, consideran que a veces participan de manera activa y dinámica en los equipos de trabajo de la biblioteca.

Conforme a Jaramillo (2012), el trabajo en equipo requiere de estrategias, procedimientos y metodologías y permite el desarrollo de habilidades y competencias específicas para el cumplimiento de una determinada tarea, todo lo cual contribuye al desarrollo de un buen clima organizacional con el consiguiente establecimiento de buenas relaciones interpersonales.

Finalmente, los resultados obtenidos para el Objetivo General, que es el determinar qué relación existe entre la comunicación interna y el clima organizacional en los públicos internos de la biblioteca de una universidad del sector público La Molina, 2018, obtuvimos los siguientes resultados un alto nivel de relación con un coeficiente de correlación de 0.906434, calificada como muy alta; lo que lleva a establecer un alto valor del coeficiente de determinación con un 82.16% de variabilidad de los datos de estas dos variables.

CONCLUSIONES

El análisis e interpretación de los resultados, condujo a las siguientes conclusiones:

Existe relación significativa entre la comunicación interna y el clima organizacional en los públicos internos de la biblioteca de una universidad del sector público, La Molina, 2018.

Existe relación significativa entre el proceso de la comunicación y el trabajo en equipo en los públicos internos de la biblioteca de una universidad del sector público, La Molina, 2018.

Existe relación significativa entre el proceso de la comunicación y la estructura organizacional en los públicos internos de la biblioteca de una universidad del sector público, La Molina, 2018.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Castillo, A. (2010): Relaciones públicas. Teoría e historia, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona.
- Castillo, A. (2000): "Las relaciones públicas ante la sociedad de comunicación", en Revista Aportes de la Comunicación y la Cultura, n° 8, junio 2000, Santa Cruz (Bo-

livia): 19-28.

- Cerda, H. (2011). Los elementos de la investigación: Cómo reconocerlos, diseñarlos y construirlos. Bogotá: El Búho.
- Elías J. y Mascaray J. (2003) Más allá de la Comunicación Interna. La intracomunicación, Gestión 2000, Barcelona.
- Fuentes, J. (1994): Comunicación en programa de crisis, Gestión 2000, Barcelona.
- García, D. (2014). Satisfacción laboral: una aproximación teórica Buenos Aires: Gránica.
- Hernández Sampieri, C. Fernández. Collado y P. Baptista Lucio. (2014) McGraw-Hill. México. 6ª Edición
- Jaramillo, R. M. (2012). Trabajo en Equipo. Recuperado el 15 de mayo de 2018, de Salud: <http://dgrh.salud.gob.mx/Formatos/MANUAL-DE-TRABAJO-EN-EQUIPO-2012.pdf>
- Moloch, N. (2010). Tesis Influencia del clima organizacional en la gestión institucional de la sede administrativa de la UGEL N° 01-Lima Sur. Tesis de maestría inédita. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima-Perú.
- Solórzano y Pérez Senac (2000) Relaciones Públicas Superiores: Una nueva pedagogía. Editorial: Universidad de San Martín de Porres. Lugar de publicación: Lima. Año de edición: 2000.
- Trujillo, L. (2017) “Influencia de la comunicación interna en el clima organizacional de los empleados de las instituciones públicas descentralizadas del sector energía y minas; 2017”. Tesis de maestría. Universidad Garcilaso de La Vega. Lima Perú.

**TIERRA
NUESTR**A

Revista del Departamento de Ciencias Humanas

Lingüística

**TIERRA
NUESTR**A

Revista del Departamento de Ciencias Humanas



Los sistemas de conceptualización y la semántica cognitiva
La polisemia y la metáfora conceptual¹

The systems of conceptualization and cognitive semantics
The Polysemy and the conceptual metaphor

Emérita Escobar Zapata^{1,2}

¹ Universidad Nacional Agraria La Molina, Lima, Perú. Email: escobar@lamolina.edu.pe

² Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Email: eescobarz@unmsm.edu.pe

Recepción: 10/03/2020; Aceptación: 15/06/2020

Resumen

El propósito central de la presente investigación es estudiar el fenómeno de la polisemia y la metáfora conceptual, partiendo de la hipótesis planteada por Evans² (2014) 2015, quien sostiene que los «significados» que están asociados con las palabras¹ son de naturaleza proteica, es decir, flexibles, abiertos y altamente dependientes del contexto en el que están incrustados. Asimismo, se pretende demostrar que el significado de las unidades lingüísticas es altamente motivado, corporeizado, y que el lenguaje humano refleja estructuras conceptuales basadas en el carácter experiencial, sociocultural.

Abstract

The central purpose of this research is to study the phenomenon of polysemy and the conceptual metaphor, starting from the hypothesis raised by Evans (2014) 2015, who argues that the «meanings» that are associated with words are protein in nature, that is, flexible, open and highly dependent on the context in which they are embedded. Likewise, it is intended to demonstrate that the meaning of linguistic units is highly motivated, embodied, and that human language reflects conceptual structures based on the experiential, sociocultural character.

¹ Proteico, es decir, con significado indeterminado, variable, cambiante. Introducción

Forma de citar el artículo: Escobar, E. 2020. Los sistemas de conceptualización y la semántica cognitiva. La polisemia y la metáfora conceptual. Revista Tierra Nuestra 14(1): 5067(2020).

DOI: <http://dx.doi.org/10.21704/rtn.v14i1.1543>

Autor de correspondencia (*): Escobar, E. Email: escobar@lamolina.edu.pe; eescobarz@unmsm.edu.pe

© Los autores. Publicado por la Universidad Nacional Agraria La Molina.

El artículo es de acceso abierto y está bajo la licencia CCBY

«La investigación sobre semántica cognitiva es la investigación sobre contenido conceptual y su organización en el lenguaje».

(cf. Talmy 2000: 4).

0. Introducción

La semántica cognitiva³ surge como un nuevo paradigma inspirado en la teoría de la categorización, más conocida como *Teoría de los prototipos*, desarrollada por Eleanor Rosch, en el área de la psicología cognitiva. En virtud de este modelo, se descubre un mecanismo cognitivo que opera de manera semejante, en todas las lenguas naturales.

Esta nueva visión de analizar el área de la significación se presenta como una reacción a los aspectos de inadecuación de la semántica formal e incluso de la semántica generativa. Centra su atención en la relación existente entre nuestra experiencia corpórea, la cognición y el lenguaje humano. En este sentido, el lenguaje no se refiere a la palabra real, sino más bien a su representación en el sistema conceptual humano, que puede traducirse en esquemas, conceptos y transcripciones que reflejan indirectamente el mundo. El carácter experiencial y la percepción juegan un rol importante. (cf. Fauconnier, 1994, 1997; Fauconnier y Turner, 1998, 2002; Turner, 1991, 1996).

En el presente estudio se reflexiona sobre el fenómeno de la polisemia conceptual a partir de datos del castellano y quechua; en este último caso, se muestra el carácter polisémico de los adjetivos: «misqui» /miski/; «tullu» /tuɮu/ y «huchuy» /uɕuj/, registrados en la documentación del quechua colonial, correspondiente al Anónimo (1586) de Antonio Ricardo.⁴ En segundo lugar, centramos la atención en las expresiones metafóricas, provenientes del dominio de la sanidad, relacionadas con la COVID-19, así como las registradas en los discursos, comentarios e información de los actores y analistas del plano de la política y economía, al referirse y comentar la nueva forma de convivencia en casi todo el planeta.

Las siguientes preguntas guiarán la presente investigación:

- ¿Cómo se instaura el significado de las palabras?
- ¿Por qué la polisemia conceptual, a la luz de la producción de los enunciados y frases que comparten un mismo concepto léxico, se concibe como un mecanismo cognitivo?
- ¿Cuál es la motivación predominante en la construcción de las metáforas conceptuales proyectadas en los dominios de la sanidad, en el escenario de la COVID-19, y en los protocolos relacionados con esta enfermedad?

«Thought is embodied, that is, the structures used to put together our conceptual system grow out of bodily experience and make sense in terms of it».

Jordan Zlater (1998) 1999

1. Marco teórico

1.1. Introducción a la semántica cognitiva

La instauración de la semántica cognitiva,⁵ como un nuevo paradigma alentador e innovador en la explicación de los fenómenos de conceptualización y construcción del significado de la unidades léxicas, tiene como partida de nacimiento los primeros años de la década de los ochenta con la aparición de *Metaphor we live by* de George Lakoff;⁶ *stricto sensu*, es el año 1987, cuando salen a la luz dos grandes obras: (1) *Women fire and dangerous things* y (2) *Foundation on cognitive grammar*; provenientes de quienes se consideran los pioneros de la semántica cognitiva: George Lakoff y Ronald Langacker, respectivamente.

Con más fuerza, es a partir de la década de los noventa y en adelante que tanto la comunidad científica de lingüistas americanos como los europeos suscritos a esta nueva visión participan activamente con la finalidad de compartir, discutir y fortalecer las teorías y sus parámetros propios de un nuevo paradigma o filosofía.

Si desde la perspectiva de la lingüística cognitiva⁷ el lenguaje humano es una capacidad integrada en la cognición general, es necesario buscar las conexiones entre la facultad lingüística y las otras facultades cognitivas: percepción, memoria, pensamiento y categorización. Los seguidores de este innovador enfoque están convencidos del gran vacío y la serie de limitaciones que encontraron en la semántica lógica y formal, al no incluirla en el análisis lingüístico. Los generativistas, si bien intentaron explicar la semántica, metodológicamente fallaron en el procesamiento semántico: se aplicaba a las estructuras sintácticas, no se reconocía la interrelación del componente semántico con los otros componentes del lenguaje. Para ellos, el significado es de naturaleza externa. En efecto, en la semántica cognitiva el significado se procesa, se conceptualiza, a través de los mecanismos cognitivos.

En virtud de lo referido hasta aquí, debemos señalar que el gran acierto y éxito de este modelo teórico reside en apoyar o sustentar sus constructos teóricos partiendo de la base empírica de la mente, el pensamiento y el lenguaje; pues

estos temas, por su naturaleza, se deben tratar sobre la base de supuestos filosóficos *a priori*. (cf. Lakoff y Johnson 2002: 261).

Para ellos, el lenguaje refleja conceptos de nuestro sistema conceptual aprehendidos de la interacción con el mundo. Todo concepto está basado en la estructura de conocimiento: dominio conceptual ~ marco semántico o modelo cognitivo.

Así, si analizamos el concepto léxico de «corazón» —definido como el motor o centro del ser humano, lo que nos hace funcionar, lo que nos permite estar vivos, bombeando todo el día, una y otra vez, litros de sangre—, al rastrear los enunciados en los que se inserta esta palabra se observará que junto al significado de base se estructuran otros significados, otros sentidos asignados por los usuarios del español propios del significado enciclopédico; es decir, proviene de la experiencia. Por ejemplo, en una sala de operaciones se escucha a los cirujanos, decir: (1) «El *corazón* del paciente ‘X’ dejó de latir a las 13:08 horas»; en los consultorios externos, los cardiólogos explican a sus pacientes: (2) «Cuando los latidos del *corazón* no son regulares se producen arritmias». En el primer caso, «corazón» se conceptualiza como ‘signo de vida’; en el segundo caso, el significado está asociado a la forma como se está detectando el funcionamiento o actividad del órgano. Más bien, cuando una persona dice (3) «Me duele el *corazón*», según el contexto, tendría dos o más lecturas semánticas: a) ‘afección del pecho’, b) ‘afección del mismo órgano’ o, c) ‘afección sentimental o sicoemocional’⁸.

Otro de los mecanismos de conceptualización responde a las metáforas y metonimias conceptuales, tal como se observa en los siguientes casos:

(4) «Haré lo que me dicte el *corazón*», es una expresión inserta en el dominio sensorio-emocional, en oposición con lo racional. (5) «El *corazón* de la empresa está en su gente»; (6) «La turba llegó hasta el *corazón* de la ciudad». (7) «Al jefe de personal se le endureció el *corazón*»; (8) «Este es un hombre/ una mujer de buen *corazón*»; (9) «Esta mujer no tiene *corazón*», ‘carece de amor’ o ‘de buenos sentimientos’. Asimismo, en las reuniones entre políticos y asesores se escucha: (10) «Necesitas ganarte el *corazón* de la gente», ‘caerles bien para lograr algo’. Finalmente, el concepto «corazón» se usa con bastante frecuencia en el plano poético o literario. (11) «Te llevo en lo más profundo de mi *corazón*», (12) «Me has roto el *corazón*», (13) «Al irte, mi *corazón* se fue contigo», (14) «El *corazón* tiene razones que la razón ignora», es concebido y conceptualizado como el depositario, el lugar o espacio que acoge las emociones, sentimientos. De allí que también se escucha

decir: (15) «Todo sale del *corazón*, lo bueno o lo malo». O, a propósito de la COVID-19, y, entre la gran diversidad de metáforas, llama la atención la siguiente: Crisis del coronavirus. “El año sin abrazos” (cf. Pedro Gargantilla, 2020).

Johnson y Lakoff (2002), considerados pioneros de la semántica cognitiva, al referirse al significado, se expresan en los siguientes términos:

«Meaning comes, not just from internal structures of the organism (the subject), nor solely from external inputs (the objects), but rather from recurring patterns of engagement between organism and environment» (cf. Johnson & Lakoff, 2002: 248).

En este sentido, para proporcionar una adecuada descripción de la naturaleza proteica de las palabras en la construcción del significado, es necesario tomar en cuenta a) los tipos de conocimiento al que las palabras proporcionan acceso y b) una descripción de cómo las palabras y sus estructuras de conocimiento están integradas o “compuestas” (cf. Evans, 2014). En otras palabras, tener una explicación enciclopédica⁹ de las palabras y no únicamente el significado convencional de los conceptos léxicos en sí. En virtud de lo señalado, Langacker y Fillmore afirman que el significado de las palabras son siempre consecuencia de una estructura más amplia, por ejemplo, de marcos semánticos. Comprender el concepto léxico «Venus» implica su asociación con una estructura semántica más amplia o general, en este caso, con la que correspondería a «planetas» o «sistema planetario», estos a la vez con el marco semántico de la «astrofísica». Por otro lado, son también las palabras puntos de acceso para las redes semánticas, para el potencial semántico. El concepto «nube»¹⁰ responde a las siguientes acepciones: 1. Masa de vapor acuoso suspendida en la atmósfera. 2. Agrupación o cantidad de algo muy grande que va por el aire. ‘Nube de polvo’, ‘de aire’, ‘de pájaros’. 3. ‘Cantidad grande de personas’, 4. ‘Cosa que oscurece o encubre a otra, como lo hacen las nubes con el sol’. 5. Pequeña mancha blanquecina que se forma en la capa de la córnea. Es un concepto léxico del campo de la meteorología. Al lado del significado lingüístico o convencional de «nube» es necesario el significado cimentado, fijado históricamente en los grupos sociales; asimismo, los conocimientos de su mundo o visión de las cosas, es decir, la dimensión sociocultural.

Con frecuencia se escuchan las emisiones comprendidas en el dominio perceptivo-sensorial y que se agrupan o categorizarían como extensiones semánticas, en los que intervienen mecanismos de conceptualización metafórica o

metonímica: «el precio está por las *nubes*»; «el o ella vive en las *nubes*»; «una *nube* de polvo tapó la visión». Además, «tiene una *nube* en el ojo», todas estas formas constituyen un red radial de sentidos que se estructuran en torno al significado nuclear.

Sin duda alguna, el significado de una misma palabra puede variar en distintos grados, y su arquitectura global responde a la instanciación del uso del lenguaje, a su anclaje con otros conceptos léxicos distintos pero asociados en distinto grado, y dando lugar a enunciados polisémicos. El significado absoluto de las palabras no existe; más bien, sí se comprueba su naturaleza variable, dependiente y proteica.

Finalmente, Langacker (2013) sostiene que analizar el lenguaje, partiendo del enfoque de la semántica cognitiva, lleva a conclusiones notables sobre el significado lingüístico y la cognición humana, sobre los aspectos esenciales de la estructura conceptual. Es notable, en primer lugar, la medida en que el significado de una expresión depende de otros factores, además de la situación descrita. Por un lado, presupone un sustrato conceptual elaborado, que incluye cuestiones como el conocimiento previo y la comprensión del contexto físico, social y lingüístico. Por otro lado, una expresión impone una interpretación particular, que refleja solo una de las innumerables formas de concebir y retratar la situación en cuestión. También es notable la medida en que las habilidades imaginativas entran en juego. Fenómenos como la metáfora, la metonimia o ambas (por ejemplo, la mirada vacía, [se quedó sin palabras¹¹]), según Langacker (2013), son dominantes, incluso en discusiones prosaicas de circunstancias reales. Finalmente, estos fenómenos ejemplifican la diversa gama de construcciones mentales que representan el mundo en el que vivimos y del que hablamos. Un mundo de extraordinaria riqueza, extendido mucho más allá de la realidad física en la que se basa.

1.2. La teoría del léxico conceptual y el modelo cognitivo

1.2.1. El concepto léxico

Existe una distinción básica entre los conceptos léxicos y significados. Mientras que los conceptos léxicos constituyen las unidades semánticas convencionalmente asociadas con formas lingüísticas que forman parte integral de la gramática mental del usuario de la lengua, el significado es una propiedad del uso de las palabras en los eventos de habla, en un contexto. Es decir, el significado surge del uso del lenguaje (cf. Evans, 2013, 2014).

El concepto léxico, como unidad representada simbólicamente a partir de la correspondencia

entre el polo fonológico y polo semántico, es susceptible de relacionarse con otros conceptos léxicos, y producir valores semánticos, significados que pueden distar en distintos grados, respecto al significado convencional. Esta producción de múltiples valores dependerá de la heterogeneidad de información, ya fijada internamente, producto de la experiencia de quienes comparten una misma lengua, del uso recurrente de patrones en los que se combinan conceptos léxicos y se instauran modelos cognitivos idealizados. A partir de lo mencionado, está claro que el significado se construye gracias a los procesos cognitivos y la integración de factores extralingüísticos como la cultura o filosofía, experiencia, etc.

1.2.2. Modelo cognitivo (MC)

Según Lakoff (1987), un modelo cognitivo idealizado es una estructura cognitiva que surge de la aplicación de ciertos principios estructuradores a nuestro conocimiento del mundo tal como lo percibimos. Debido a su naturaleza estructurada, los MC nos ayudan a entender y razonar sobre lo que consideramos la realidad. En otras palabras, el término MC designa cualquier concepto construido a partir de nuestro conocimiento del mundo.

Lakoff (1987) estudió el modelo cognitivo del concepto léxico «madre», su definición no solo comprende los significados centrales sino también las extensiones metafóricas. Según el autor, esta categoría podría explicarse a partir de un conjunto de modelos conceptuales idealizados que convergen: madre desde el punto de vista genético; genealógico; de la crianza; madre adoptiva; madre que amamanta; madre trabajadora; madre soltera; madre donante; madre política, la suegra; «*madre no hay más que una*», así como de las extensiones semánticas: madre patria, lengua madre.

Evans (2006, 2014), al desarrollar el tema de modelos cognitivos (MC), refiere que, si bien están relacionados con las nociones de marco (cf. Barsalou 1999), marco semántico (cf. Fillmore, Fillmore y Atkins 1992) y de dominio (cf. Langacker 1987), son distintos de los tres. Agrega que la noción distinta de modelo cognitivo es necesaria para comprender la forma en que los conceptos léxicos contribuyen a la construcción del significado. Su afirmación principal es que los conceptos léxicos proporcionan sitios de acceso a modelos cognitivos y se relativizan con respecto a ellos. Para el investigador de la semántica cognitiva, los modelos cognitivos son estructuras de conocimientos coherentes, en gran parte no lingüísticos, similares a lo que parece tener en mente Langacker cuando habla de dominio, o tiene Fillmore, respecto a marco semántico,

como incorporando una escena (experiencial). En este sentido, un concepto léxico puede dar acceso a diversos modelos cognitivos. Así, el campo de significación, por ejemplo, de los conceptos léxicos «soltero», «viuda», puede variar según la cultura, los conocimientos o experiencias ya estructuradas, y se constituye la arquitectura semántica no únicamente a partir del significado convencional, sino de los fijados experiencialmente.

2. La polisemia conceptual

El estudio de la polisemia desde la perspectiva de la semántica cognitiva no exige que los diferentes sentidos relacionados compartan un significado nuclear en todas sus acepciones. (cf. Lakoff (1987), Taylor (1995) y Evans (2005).

Esto implica que en la arquitectura de los significados se debe tomar en cuenta una categorización de sentidos, todos los que se crean a tenor de la activación en los eventos comunicativos, en el espacio liminal entre el mundo privado del pensamiento y el escaparate público del lenguaje.

En castellano, el concepto léxico «ojo» tiene como significado nuclear ‘órgano de la vista’, ‘lo que se ve en la cara’. Un mismo concepto léxico¹² puede aparecer en una variedad de instancias, respondiendo a sentidos diferentes o ligeramente distintos, según la selección de conceptos atraídos, en este caso, por este ítem léxico «ojo». Así, en (1) «la intensidad de la luz afectó sus *ojos*», estamos frente a una metonimia¹³, la cual establece la relación del todo por la parte, e implica ‘afección de una parte de este órgano de la visión’: la retina, la parte más sensible de sufrir ante efectos muy luminosos. En (2) «mantente con los *ojos* bien abiertos», aquí ‘ojo’ significa alerta. En este caso, en el valor semántico interviene lo perceptual: ‘un estado de alerta’, por parte de ‘x’ persona. En (3) «el joyero tasó *al ojo* el precio del diamante», es decir, ‘con la sola mirada’. En este caso, se destacan propiedades o atributos propios del nivel cognitivo-perceptual. Ojo representa el concepto de cálculo perfecto. El experiencialismo y la corporeización ya internalizadas. En (4) «*ojo* con lo que dices», se interpreta como ‘advertencia’. En (5) «llegó con los *ojos* hinchados», se define como la parte visible de la cara. Más bien, en (6) «no pegó el *ojo* en toda la noche», es una expresión metafórica, y significa ‘no durmió’; (7) «caerse la venda de los *ojos*» es una metáfora visual que hace referencia a la situación ‘de descubrimiento de un hecho o situación’, ‘darse cuenta de algo’; (8) «Juan le guiñó el *ojo* a Gianella mientras bailaba», en

este caso se interpreta como ‘atracción sexual’ ‘amistad’, ‘insinuación’. (9) «Descubrieron que tenía mal de *ojo*» ‘afección ante mirada fuerte de una persona’. En (10) «Pasó fácilmente el hilo por el *ojo* de la aguja» ‘orificio’; (11) «en Yucatán es muy común encontrar los llamados *ojos* de agua», es una expresión metafórica, en cuya arquitectura semántica se han combinando dos conceptos: uno del dominio biológico visual «ojo» y otro del campo hidrológico «agua». Igualmente, en (12) «echarle el *ojo* a alguien» se interpreta como ‘interés’, ‘atención’. Finalmente, en la frase (13) «ponerle los *ojos* encima», se percibe ‘una sensación de ensañamiento’.

La estructura conceptual y el significado de la palabra «ojo» responden, además del significado lingüístico y el significado enciclopédico, a la selección o integración de esta unidad léxica con las otras unidades con las que se estructura el enunciado o frase. El significado de las palabras es siempre consecuencia de una estructura de conocimiento más amplia con respecto a la cual una palabra se relativiza. (cf. Langacker 1987; Fillmore 1982, 1985; Evans y Green 2006; Croft, 1993).

Los datos en las distintas lenguas nos muestran que la arquitectura semántica de las unidades lingüísticas trascienden el significado primario, y responden a mecanismos de una conceptualización que reflejan distintos grados de complejidad. Al parecer, históricamente existe una sabiduría cognitiva ya fijada, producto de un continuo ejercicio creativo, para designar entidades, eventos, estados, objetos, personas, acciones, relaciones, a partir de conceptos que emergen de dominios, esquemas, o un mundo imaginístico. Este tipo de conceptualización se evidencia en las metáforas, metonimias, otras expresiones figuradas, que responden a estructuras como producto de una “corporeización”, ancladas en el mundo físico, como resultado de interacciones físicas (visuales, cinéticas, sonoras, etc.) con el entorno. La idea de corporeización ha sido asumida y acentuada por las ciencias cognitivas¹⁴ en su conjunto, siendo una obra importante de este desarrollo teórico: *Embodied Cognition Thesis* (cf. Wilson, Robert A. And Lucía Foglia, 2017).

2.1. La polisemia del adjetivo «fuerte»

2.1.1. Los datos. Aspectos metodológicos

Los datos que utilizaremos para el análisis y discusión han sido tomados de tres fuentes: (1) periódicos, (2) frases usadas en nuestro medio y, (3) revistas especializadas.

2.1.2. El adjetivo «fuerte». Análisis e interpretación

En el español, el adjetivo «fuerte», al integrarse a distintos conceptos léxicos, muestra una variación de significados, cuya naturaleza es corpórea y está almacenada en la mente de los hablantes, llegando a constituir modelos cognitivos. Este comportamiento responde al fenómeno de la polisemia conceptual y muestra que el significado de las palabras es motivado, desde que en su arquitectura intervienen la experiencia, percepción del mundo y nuestros estados corporales internos;¹⁵ en otros términos, el conocimiento corporeizado de los hablantes. No en vano, los padres de la semántica cognitiva afirman que las palabras polisémicas son, en esencia, categorías complejas (cf. Langacker 1988: 134-135) o categorías radiales (cf. Lakoff, 1987a). Dicho de otra manera, los vocablos polisémicos son nombres de categorías con una estructura interna que incluye una constelación de sentidos con diferentes grados de representatividad, pudiendo mantener una relación entre sí, aunque algunas veces estas variaciones pueden presentar formas más complejas.

2.1.2.1. Primer grupo

Los treinta casos que incluyen el adjetivo «fuerte» muestran que el significado varía. A simple vista, en algunos subgrupos pareciera significar lo mismo, veremos que se pueden identificar las diferencias. Se constata que en los enunciados (1-4) «fuerte» significa 'resistente'. Es una resistencia o fuerza a nivel físico, mental, pudiendo extenderse al plano emocional, tal como se comprueba en el caso (5).

1. Confeccionaron mantas andinas con una tela *fuerte*. [resistente]
2. Sus *fuertes* brazos soportaron todo el peso. [resistentes (física)]
3. El boxeador más *fuerte* ganó los pesos pesados. [resistente física-mental]
4. Al trenzar el puente artesanal de Ccatca, jalan *fuerte* la soga. [con fuerza física]
5. Pablo es *fuerte*. Dale la noticia y comprenderá. [resistente, a nivel emocional y neurobiológico].

Como ya hemos señalado, se constata aquí la flexibilidad y dependencia del significado.

2.1.2.2. Segundo grupo

Igualmente, veamos cuál es el significado de este adjetivo en los ejemplos (6-12):

6. Se mantuvo en pie tomando un café *fuerte*. [intenso]
7. El *fuerte* olor a licor lo delató. [intenso]
8. El cuerpo ya expedía un olor muy *fuerte*. [penetrante], [intenso]
9. Sintió un *fuerte* dolor de pecho. [agudo], [intenso]
10. Ante el peligro, sintió un *fuerte* deseo de escapar. [intensa sensación]
11. El acento recae sobre la sílaba *fuerte*. [intensa (acústicamente)]
12. En la música, el acento *fuerte* suele recaer en el primer tiempo de un compás. [intenso (sonoridad)]

En estos casos, el significado se instaura al integrarse a conceptos léxicos del dominio sensorial: (olor, sabor, dolor). Siendo así, en estos casos, el significado se asocia, a diferencia del primer grupo, con la propiedad 'intenso(a)', e incluye los dominios acústico y sonoro. En los ejemplos (9 y 10) se percibe un matiz distinto, el sentido de 'intensidad' ocurre a nivel neurobiológico. No cabe duda de que la forma más real y objetiva de acercarnos a una mejor interpretación del significado y su variación se logra a través de la teoría de integración de conceptos léxicos, gracias a la potencialidad abierta de posibilidades de uso (cf. Evans, 2006, 2013, 2015).

13. Esa noche, el viento sopló más *fuerte*. [presión atmosférica]

Los conceptos léxicos «viento» y «soplar», al integrarse al adjetivo «fuerte», definen su significado, respecto a un fenómeno atmosférico. Sin embargo, veamos cómo cambia el significado en (14), donde el contexto en el que asocia 'fuerte' es con una frase ya hecha 'mal del viento':

14. A la mujer le dio un *fuerte* 'mal del viento'

El significado de este adjetivo se ha combinado con una expresión metafórica comprendida en la metáfora conceptual LOS FENÓMENOS METEOROLÓGICOS SON ENFERMEDADES. El factor que interviene en esta conceptualización es la experiencia, el conocimiento, de los pueblos indígenas, al ser parte de su pensar, este tipo de creencia. A nivel metafórico, significa estar haciendo referencia a 'una aguda enfermedad a nivel metafísico'.

2.1.2.3. Tercer grupo

15. Hay un *fuerte* riesgo sísmico en las zonas volcánicas. [magnitud]

peligro]

16. *Fuerte* marejada sorprendió a los bañistas. [magnitud-agitación del mar]

17. Aléjense del sol cuando sus rayos son más *fuertes*¹⁶. [mayor radiación]

18. Ha sido uno de los sismos más *fuertes*¹⁷. [mayor magnitud]

19. El año 2016, la mitad del Perú sufrió una *fuerte* sequía. [magnitud]

20. Diariamente apuestan *fuertes* sumas de dinero¹⁸. [cantidad], [riesgo]

21. El país ha sufrido pérdidas económicas muy *fuertes*. [cuantiosas]

En los ejemplos (15-21), el significado de «fuerte» se asocia con otros valores semánticos, pues se genera a partir de los parámetros ‘magnitud’ y ‘peligro’, en los dominios meteorológico, geológico y económico. Sin duda alguna, la construcción del significado no es tarea del lenguaje, sino de la interacción de esta capacidad cognitiva en interrelación con otras capacidades como el pensamiento, la percepción, la memoria y la categorización.

2.1.2.4. Cuarto grupo

22. Siempre se le inculcó un *fuerte* sentido del deber. [sólida orientación]

23. La verdad es todo lo que hace sentirse más *fuerte*. [seguro]

24. La ya *fuerte* organización comunitaria se reforzó aún más. [segura] [sólida]

25. Winston Churchill siempre demostró un carácter *fuerte*. [firme] [enérgico]

26. John Biden tiene a Donald Trump, un *fuerte* competidor. [poderoso]

En los ejemplos (22-26) se hace referencia a las nociones de ‘sólido(a)’, ‘seguro(a)’, ‘firme’ y ‘poderoso’.

2.1.2.5. Quinto grupo

En las instancias (27 y 28), el significado está ya enraizado en las experiencias de los usuarios. Específicamente, en el dominio gastronómico y académico.

27. ¿Cuál es tu plato *fuerte*? [principal]

28. Juan dice que su *fuerte* son las matemáticas. [cognitivo]

Entre los usuarios del español se escucha la frase o expresión ¡*qué fuerte!*, con el

significado de ‘sorpresa’, ‘asombro’ por algo bueno o malo, ante situaciones o casos no esperados. Los ejemplos (29-32) corroboran este caso:

29. ¿Te has enterado? María se casa este sábado con Juan.

¡*Qué fuerte!* Pero si nunca se les vio juntos. [sorpresa]

30. Anoche me acosté con Sonia.

— ¡*Qué fuerte!* ¡Si es la tía más buena de la clase! [asombro]

31. ¡*Qué fuerte!* Acabo de ver en la calle a un tipo acuchillando a otro.

32. — Van a volver a subirnos los impuestos.

— pfff... ¡*Qué fuerte!* ¡ya van tres subidas en 2 años!

En virtud de lo expuesto hasta aquí, concluimos que la adquisición de unidades del lenguaje depende de la exposición de formas recurrentes que gradualmente se atrincheran en la mente y luego actúan como plantillas para comprender otras expresiones. (cf. Bennett, Phil, 2014).

Evans (2015), al referirse a los mecanismos cognitivos y de producción de los significados, sostiene que la capacidad humana¹⁹ de crear significados es consecuencia de la interacción simbiótica entre nuestro sistema conceptual: el depósito de nuestros conceptos, nuestras unidades de pensamiento, y el lenguaje: nuestro sistema lingüístico. Ambos son esenciales para producir el complejo mental. Agrega que los sistemas lingüísticos y conceptuales funcionan en conjunto para producir ideas complejas que son más que la suma de las partes lingüísticas o conceptuales que les dan origen. El lenguaje juega un papel importante en la formación y construcción de los pensamientos que va a expresar. Según el autor, un sistema conceptual permite a un organismo representar el mundo que encuentra, almacenar experiencias, aprender y, por tanto, responder a nuevas experiencias, distinguir eventos, acciones y, en verdad, los tipos de relaciones humanas según los patrones de los grupos socioculturales.

El repositorio de conceptos facilita la categorización de entidades en el mundo y la acción e interacción con el entorno espacio temporal. Si bien muchas otras especies tienen sistemas conceptuales, los seres humanos son únicos en tener lenguaje (cf. Evans, 2015: 226).

2.1.3. Los sentidos del adjetivo «fuerte»²¹

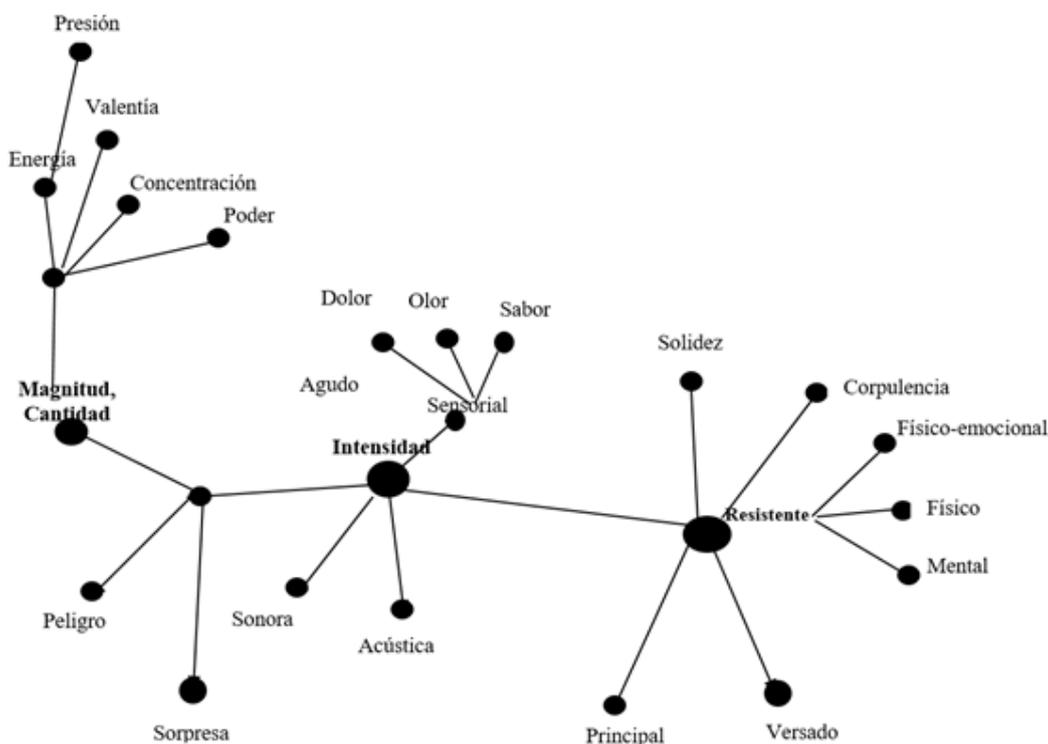


Figura 1. Red semántica de «fuerte»²⁰

No resulta nada difícil comprobar que existe en el mundo una tipología de sistemas conceptuales que comparten un conjunto de principios para denominar sus realidades, en el que cuenta como aspecto central la percepción, la sensorialidad, así como la fijación que generación tras generación se habría ido cimentando y manteniendo a manera de base de datos. Finalmente, una de las conclusiones a la que han llegado destacados científicos cognitivos es señalar que el lenguaje nos proporciona, al menos en parte, un medio de aprovechar nuestros sistemas conceptuales, liberando su gran potencial (cf. Evans, 2015: 226).

1.2. La polisemia en el quechua²¹

En esta sección se presenta una breve introducción de la polisemia en tres adjetivos del idioma quechua y el alcance de su productividad semántica que —en algunos casos— proviene de extensiones metonímicas y, en otros, metafóricas.

Los datos provenientes de la literatura lexicográfica colonial, en este caso del Anónimo de Antonio Ricardo (1586), muestran que estos conceptos léxicos son polisémicos. Además del significado central, se evidencia que el fenómeno de la polisemia es resultado de la asociación de un mismo concepto léxico en asociación con otras unidades lingüísticas distintas.

Ahora bien, en la Teoría Lexico conceptual y Modelos Cognitivos (LCCM) se afirma que la relación semántica está determinada por la relación bipartita de los conceptos léxicos involucrados en cada caso; es decir, en virtud del contenido lingüístico compartido o por la naturaleza de la estructura conceptual a la que los conceptos léxicos de clase abierta tienen acceso (cf. Evans, 2014).

1.2.1. El concepto léxico «misqui» /miski/

Tabla n.º 1

Quechua Anónimo	Ortografía actual	Glosa
1. <i>misqui</i>	miski	‘miel o cosa sabrosa’
2. <i>misqui micuy</i>	miski mikuy	‘manjar dulce, sabroso’
3. <i>misquichini</i>	miskichini	‘comer a gusto alguna cosa, deleitarse’
4. <i>misquillicuni</i>	miskillikuni	‘saborearse, regostarse’
5. <i>misquinmi</i>	miskinmi	‘saber bien alguna cosa, dar gusto’
6. <i>misqui vicça</i>	miski wiksa	‘regalado en el comer, o dado cosas dulces’
7. <i>misqui rimac</i>	miski rimaq	‘meliflúo en el hablar’
8. <i>misqui simi</i>	miski simi	‘palabra dulce o lisonja, meliflúo’
9. <i>misqui asnac</i>	miski asnaq	‘olor bueno, fragante’

A nivel sensorial, el significado prototípico es el que se relaciona con el dominio sensorio-gusto. Se extiende a los dominios de la sensorialidad del tacto y del olfato y del oído, dependiendo de la estructuración que presenta la asociación de *miski* con otras unidades lingüísticas a través de una palabra derivada o una frase.

De acuerdo con los datos de la tabla n.º 1, el adjetivo quechua *misqui* posee seis significados distintos, pero relacionados entre sí. El significado prototípico²² es ‘dulce’, el cual hace referencia al ‘efecto agradable y sutil en el paladar’. Se observa que el atributo central de este concepto (= dulzor), metonímicamente conceptualiza al fluido (la miel). LA PARTE POR LA PARTE, específicamente, la característica de un fluido por el fluido.

Asimismo, el significado ‘agradable en sabor’ (o ‘sabroso’) se originaría a partir de una metáfora. UN SABOR AGRADABLE ES UN SABOR DULCE. En este caso, el quechuahablante asocia los conceptos: sabor dulce con sabor agradable, rico o sabroso al paladar. Igualmente, a través de la función auditiva, el enunciado se percibe de

manera ‘agradable’, ‘cariñosa’. El otro sentido, en este caso el olor agradable, también participa y configura otro sentido, a través de otra de las funciones sensoriales; es decir, a través del olfato. Finalmente, psicoemocionalmente, el cuerpo percibe el trato agradable, dulce, grato, amoroso.

En síntesis, el principal dominio constituido a través del dominio sensorial del gusto o sabor se extiende a los otros dominios sensoriales del tacto, del oído, del olfato, de la vista. En un segundo momento, el sabor agradable es asociado con el dominio conceptual del olor. En este caso, *misqui* tiene un uso semántico relativo al ‘olor agradable’ (o ‘fragante’). Otra categoría sensorial participante es el gusto, a través del cual el sabor agradable se asocia también con el dominio conceptual del trato. En este caso, *misqui* permite referir al concepto de ‘agradable en trato’ (o ‘amable’). A continuación, presentamos una representación gráfica de lo mencionado, seguida de su respectiva red radial, que categoriza los sentidos producidos y evidencia el fenómeno de la polisemia.

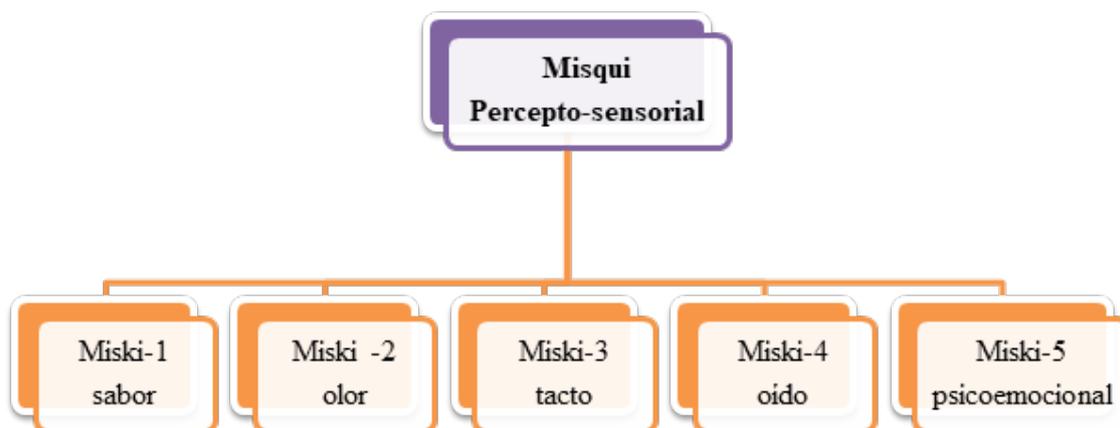


Gráfico n.º 1. Dominio sensorio-perceptual del concepto léxico *misqui*

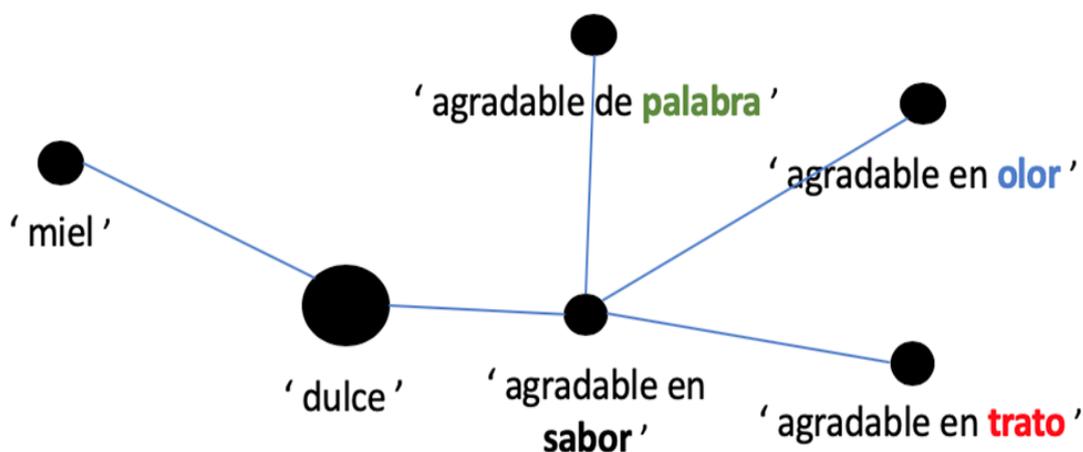


Figura n.º 1. Red semántica del concepto léxico *misqui* ‘dulce’

Esquemáticamente, se muestra que el término <misqui> /miski/ = ‘dulce’ es un caso de comportamiento polisémico. Dependiendo de su estructuración léxica o frasal, es decir, su asociación con otras unidades lingüísticas, irradia otros significados tales como ‘miel’, ‘agradable en sabor’, ‘agradable en olor’, ‘agradable en sonido’, ‘agradable en trato’ y se les percibe como extensiones semánticas que pueden ser metafóricas o metonímicas.

2.2.2. El concepto léxico «tullu»

Tabla n.º 2

Quechua Anónimo	Ortografía actual	Glosa
1. <i>huacta tullu</i>	waqta tullu	‘costilla’
2. <i>huamantullu</i>	wamantullu	‘espinilla’
3. <i>huassa tullu</i>	wassa ²³ tullu	‘espinazo’
4. <i>puchcatullu</i>	puchka tullu	‘tobillo’
5. <i>tullu cinca</i>	tullu sinqa	‘nariz afilada’
6. <i>tullu runa</i>	tullu runa	‘persona o cosa flaca’
7. <i>tullu</i>	tullu	‘hueso’
8. <i>tullucunca</i>	tullu kunka	‘pescueco largo y flaco’
9. <i>tulluyani</i>	tulluyani	‘enflaquecer mucho’
10. <i>tullumayo</i> ²⁴	tullumayu	‘riachuelo que pasa por el Cusco’

Siguiendo los datos seleccionados en la tabla n.º 2, el adjetivo quechua *tullu* tiene cuatro significados. El significado prototípico es ‘hueso’. Sin embargo, la información del corpus revela que *tullu* se usa con el sentido ‘filoso, de filo’ (véase el ejemplo 5). Este nuevo uso es el resultado de la activación de un proceso metonímico por parte del quechuahablante. LA ESTRUCTURA ÓSEA POR UNA PARTE CARACTERÍSTICA DE ESA ESTRUCTURA ÓSEA. Es decir, se trata de una metonimia en la que se utiliza toda la estructura para referirse a una característica saliente y particular de esa estructura, que, en este caso, es *filo*.

Otro sentido del término *tullu* es ‘delgado’. Al igual que el caso anterior, se habría generado a través de un procedimiento metonímico. Se trata nuevamente de una metonimia EL TODO POR LA PARTE. En este caso, el quechuahablante toma la estructura ósea (*tullu* ‘hueso’) para referirse a un subdominio de esta (el carácter ‘delgado’). Por último, las construcciones revelan también otro sentido: ‘largo y flaco’. Este sentido habría

surgido también por medio de una metonimia en la que el quechuahablante utiliza el TODO para referir a una PARTE SALIENTE, que, en este caso, se relaciona nuevamente con la dimensionalidad: ‘largo-flaco’.

A continuación, se presenta la red semántica que representa los usos de esta palabra:

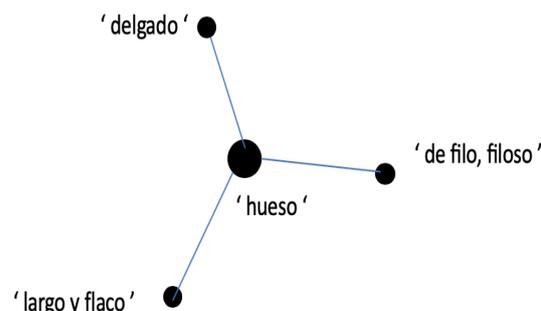


Figura n.º 2. Red semántica del término *tullu*, ‘hueso’

2.2.3. El concepto léxico «huchuy»

Tabla n.º 3

Quechua Anónimo	Representación ortográfica	Glosa
1. <i>huchuy</i>	uchuy	‘cosa pequeñita’
2. <i>huchuylla</i>	uchuylla	‘cosa pequeña’
3. <i>huchuy nau</i>	uchuy ñawi	‘ojos menuditos’
4. <i>Huchuyllachu</i>	Uchuyllachu	‘Es cosa pequeña’.
5. <i>huchuy huchuylla</i>	uchuy uchuylla	‘cosas muy menuditas’
6. <i>huchuy sonco</i>	uchuy sonqo	‘corazoncito’
7. <i>huchuychac</i>	uchuychaq	‘cosas muy pequeñitas’
8. <i>huchuyllachini</i>	uchuyllachini	‘acortar una cosa como ropa’
9. <i>huchuyniymanta</i>	uchuyniymanta	‘desde que fui niño’
10. <i>huchuy sonco</i>	uchuy sonqo	‘de poco mimo, sin brío, pusilánime, tímido, corto’

De acuerdo con la data, el término *huchuy* posee tres significados. El significado prototípico es ‘pequeño’. El término *huchuy* se usa también con un sentido en el que se aluden a los infantes; es decir, con el significado de ‘niño’. El quechuahablante habría generado este nuevo

uso mediante un proceso metafórico en el que reinterpreta LA EDAD en términos de la dimensión de TAMAÑO. De acuerdo con este razonamiento, un tamaño grande correspondería a una edad relativamente avanzada (adultez); mientras que un tamaño pequeño (como es el caso en el ejemplo 5), a una edad biológicamente corta. De esta forma, *huchuy* habría generado este nuevo significado.

Finalmente, otro uso en el que se observa *huchuy* residiría en aquel que podría etiquetarse como ‘diminutivo-afectivo’. Esto habría sido generado por el quechuhablante por medio de la metáfora EL TAMAÑO PEQUEÑO ES AFECTIVIDAD. Este uso se revela en el ejemplo 6.

La red semántica que esquematiza la significación de este vocablo es la siguiente:

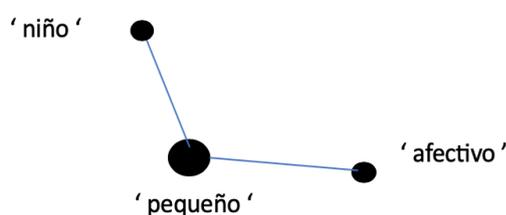


Figura 3. Red semántica del término *huchuy* ‘pequeño’

3. El estudio y análisis de la metáfora conceptual COVID-19²⁵

Si bien para muchos la palabra *virus* parece ser el equivalente de enfermedad, [...] el genoma de cada uno de nosotros está formado en un 8 por 100 por infecciones virales adquiridas. [...] Sin embargo, no es esta la única razón por la que no debemos *declararle la guerra al coronavirus*, tal como pretenden aquellos que desde el minuto uno de esta pandemia ha creído conveniente decretar un estado de alarma y poner de portavoz *al ejército con sus arengas que apuntan a cada uno de nosotros como soldados que han de librar una batalla*.

(cf. Andityas Soares de Moura Costa Matos Francis Garcia Collado, 2020: pp.34).

3.1. Justificación

Definitivamente, el 2020 quedará marcado como el año en el que se instaura una nueva historia para la humanidad, nuevos patrones de convivencia, nuevos protocolos y nuevas formas de poner en práctica la libertad. La crisis de salud, generada por la propagación incontrolable e incontenible de la pandemia de la COVID-19 en casi todo el planeta, nos lleva a esta afirmación. Aun cuando el virus que la origina apareció en la gran ciudad

china de Wuhan, la capital de la provincia de Hubei, a finales del 2019, hasta entonces, nadie imaginó ser parte de un escenario como el que se ha venido evidenciando, al rebasar la cuarentena; un escenario de confinamiento que aún no tiene fin, pues en algunos casos, al hablarse de rebrote o de una segunda ola se vuelve a implementar un escenario en el que se viene constatando la mutilación de múltiples libertades, generada por la toma de decisiones que deliberadamente ha causado y causa más y más muertes²⁶. La OMS tardó en informar a las autoridades científicas y al mundo de lo que se venía. ¿Sabía ya del *tsunami*²⁷ que se avecinaba en la esfera de la salud?, ¿en verdad temía informar la verdad? Pues, hasta comienzos de marzo se leían anuncios como: Facebook y Twitter *batallan* contra la desinformación en torno al coronavirus (cf. *New York Times*, 10 de marzo del 2020). Esta organización mundial recién lo informa, a través de su director general, un fatídico 11 de marzo, anunciando que se trataba de una pandemia, denominada COVID-19²⁸.

En este apartado, el objetivo principal es analizar y evaluar una de las metáforas principales de la esfera médica o de la sanidad, que es el carácter bélico. En este caso, LA ENFERMEDAD ES GUERRA, es decir, LA COVID-19 ES GUERRA. En distintos países afectados por la pandemia de este virus, los entendidos en la materia (médicos, infectólogos, enfermeras y analistas que evalúan esta enfermedad) las han utilizado. Sin embargo, algunos de ellos consideran que su uso podría generar efectos negativos en las personas, porque se está exacerbando el sentido de la enfermedad hasta el punto de producir cambios de comportamiento. A estas observaciones se han sumado otros especialistas: comunicadores y psicólogos, y a través de las ruedas de prensa y entrevistas han vertido sus opiniones.

Metodológicamente, para dar inicio al debate y análisis de la evaluación del uso de la metáfora LA SALUD ES GUERRA, exponemos algunas de las observaciones o evaluaciones por parte de médicos y otros actores que se han pronunciado respecto al tema.

Antes, presentamos algunos aspectos teóricos que fundamentan la base epistemológica en la que se basa la explicación del funcionamiento de este tipo de mecanismos cognitivos.

3.2. La metáfora conceptual

La metáfora se define como una proyección conceptual; es decir, un conjunto de correspondencias entre el dominio origen y el dominio meta (cf. Lakoff, 1987, 1993; Lakoff y Johnson, 1980 y Lakoff y Turner, 1989).

Igualmente, se define como un esquema-imagen; esto es, como un patrón dinámico recurrente de nuestras interacciones perceptuales y nuestros patrones motores que proporciona estructura coherente y significativa a nuestra experiencia física a un nivel preconceptual. (cf. Lakoff, 1987).

Desde la perspectiva cognitiva, la metáfora no es tan solo una figura retórica fosilizada en textos literarios, sino una herramienta esencial del pensamiento: la llamada metáfora conceptual —no lingüística— precede al lenguaje²⁹. Por ello, no resulta difícil comprender por qué las metáforas se registran en todas las lenguas naturales y en las distintas áreas del conocimiento y del mundo, incluso, en el dominio de la muerte a través de los epitafios; y es que, en realidad, muchas cosas solo se pueden decir metafóricamente (cf. Millán y Narotzki, 2009, en Ximena Faúndez Abarca and Fuad Hatibovic Díaz, 2016).

3.3. La teoría de la metáfora conceptual

Desde el punto de vista de la semántica cognitiva, las expresiones metafóricas «no me cabe en la cabeza» y «lo llevo metido en el corazón» se analizan a partir de procesos cognitivos, específicamente a partir de la descripción de la metáfora conceptual de tipo estructural LA CABEZA ES UN CONTENEDOR Y EL CORAZÓN ES UN CONTENEDOR, respectivamente. En este caso, es el esquema CONTENEDOR, el que facilita la creación de estas expresiones metafóricas. Este esquema también se evidencia en las siguientes estructuras metafóricas: «Él está saliendo del coma», «Entró en un estado de euforia»; «Cayó en una depresión»; «Vuelva en ocho días» o «Te veo en un minuto».

La constatación de las construcciones metafóricas y metonímicas es la evidencia más prístina de la forma cómo funcionan los sistemas de conceptualización en las lenguas naturales, de qué procesos cognitivos intervienen en estos usos del lenguaje, en la conceptualización del mundo, pero también qué papel cumple el pensamiento, la percepción, y la categorización en interacción con el lenguaje. No cabe duda de que el significado de las palabras es altamente motivado.

Veamos la afirmación proveniente de Lakoff y Johnson, 1999:

«Metaphorical thought in the form of cross-domain mapping is primary; metaphorical language is secondary» (cf. Lakoff y Johnson: 1999:123).

Expresiones convencionales tales como «mira cuán lejos hemos llegado», «deberíamos ir por caminos separados» o «nuestra relación va por buen camino», se conciben como estructuras

o patrones almacenados en la memoria de los hablantes que expresan ideas sobre las relaciones en términos de viajes, y no meros significados literales. Estas estructuras conceptuales están comprendidas en la metáfora conceptual EL AMOR ES UN VIAJE. (cf. Lakoff y Johnson, 1980 en J. Zinken: 2007:263).

En las lenguas naturales, al parecer, es universal proyectar los conceptos abstractos por otros más concretos, buscando una descripción más motivada. En esta clase de construcción conceptual —de manera recurrente— se produce una proyección que va de un dominio ‘X’ a un dominio ‘Y’. Generalmente, las metáforas conceptuales contribuyen a la categorización del mundo, de las realidades y operan como «plantillas cognitivas» en la mente de los hablantes, son esquemas o patrones abstractos que comprenden toda una red de expresiones metafóricas: las extensiones inferenciales y creativas de esta (cf. Cuenca y Hilferty, 1999).

3.4. Análisis y reflexión de las metáforas COVID-19

A lo largo la historia de la humanidad, se ha verificado un desfile de pandemias y enfermedades críticas³⁰, que han dejado huellas imborrables en las sociedades. El común denominador observado ha sido el conjunto de reacciones al encarar y evaluar estos eventos, que se han hecho partiendo de conceptualizaciones metafóricas. Este también es el caso de la pandemia COVID-19, ya que existe un amplio reporte o información sobre su evolución o desarrollo haciendo uso de metáforas. En este sentido, en esta sección nos centraremos en la metáfora LA ENFERMEDAD ES UNA GUERRA. Interesa centrarse en el impacto que ha generado en los discursos de los especialistas de la sanidad al calificarla como no apropiada por generar efectos negativos en la población al punto de poder causar cambios en sus comportamientos.

3.4.1. LA SALUD ES GUERRA

Una de las metáforas escuchadas o registradas en los diarios, revistas, con mayor frecuencia para referirse a la pandemia COVID-19, o a los protocolos y actores participantes, es LA ENFERMEDAD ES GUERRA. Se le define haciendo uso de un lenguaje bélico, apelando al dominio relacionado con un conflicto armado.

En lo que sigue, se ilustrará en la tabla n.º 4, parte de la lluvia de construcciones metafóricas, registradas en discursos o entrevistas, al tratar de presentar la evaluación y desarrollo de la pandemia. Consideramos que los ejemplos (1-16) muestran un patrón recurrente, un esquema-

imagen ya fijado —a partir de la experiencia adquirida en el entorno físico, por parte de los hablantes—, a un nivel preconceptual.

Tabla n.º 4
LA ENFERMEDAD COVID-19 ES GUERRA

1.	«El virus COVID-19 ataca las defensas del organismo».
2.	«El enemigo a batir es un bicho microscópico».
3.	«Este virus ataca a los más vulnerables».
4.	«Es una lucha sin frontera».
5.	«Es una lucha sin cuartel».
6.	«Los médicos dicen: “Vamos a combatir al COVID-19”».
7.	«Le vamos a declarar la guerra al COVID-19»
8.	«Los puestos de control del hospital son fuertes custodiados por médicos y enfermeros».
9.	«Las potencias y los poderes están en lucha» ³¹ .
10.	«El personal de salud combate» o el virus «desde la línea de fuego»
11.	«Estamos ante un enemigo invisible».
12.	«Los sanitarios trabajan en primera línea de batalla».
13.	«Se combate en las trincheras...» ³² .
14.	«Luchamos contra el enemigo [la COVID-19]».
15.	«Combatimos en las trincheras sin suficientes trincheras».
16.	«Homenaje a un equipo de sanitarios que luchó contra el COVID-19».

Igualmente, en una de las entrevistas a través de Radio Aragón de España³³, dirigida a uno de los médicos españoles, jefe de medicina interna de Madrid. Respecto a la COVID-19, se le pregunta lo siguiente:

E: Dr. Pedro Gargantilla, ¿se podrá volver a la normalidad?

P.G.: Estamos seguros de que “*vamos a vencer este virus*”. Necesitamos confiar en la ciencia médica.

E: ¿Cómo ha estado viviendo usted esta pandemia mundial?

P.G.: Esto ha sido lo más cercano a una tercera

guerra mundial; hemos vivido un verdadero infierno, que ha durado todos estos meses.

E: Es correcto el empleo de metáforas belicistas para explicar un epifenómeno epidemiológico?

P.G.: Probablemente, no. [...]. Y es que la guerra es un estado de excepción que está regido por unas reglas de juego muy diferentes a las que nos enfrentamos los médicos en las epidemias.

Agrega que, probablemente, su empleo no haya sido casual, porque las metáforas según Susan Sontag se tiñen de emociones y sentimientos, y se han usado como un subterfugio para apelar a razones éticas en un momento en el que era difícil movilizar a la ciudadanía.

La conceptualización de la enfermedad causada por la COVID-19 se hace pensando en una escena en la que participan “víctimas”, “enemigos”, “un cuartel con soldados”, “todo el arsenal o armamento” que aplicada a la sanidad se corresponde con “pacientes”, “virus”, “hospital con médicos, enfermeras”, “aparatos que se usan para combatir la enfermedad”. En las instancias (1-16), se constata que la enfermedad COVID-19, sus protocolos y los eventos asociados son percibidos como algo antagonista, como un obstáculo, una confrontación y conflicto generado por el virus.

Ahora bien, en el programa *La Ventana* de España del 20 de abril, Carlos Francino expresaba su malestar y desacuerdo con el uso de la metáfora bélica en los siguientes términos: «[...] Si bien nos enfrentamos a un grave problema de salud, no debe ser considerado como una guerra y que la retórica de los ejércitos y las batallas no era la más adecuada. En una guerra, —decía Francino— hay dos ejércitos, y uno gana y otro pierde mientras que aquí no. Aquí estamos todos frente al COVID-19, y todos podemos perder». Sin embargo, justo tras decir: «Esto no es una guerra», Francino continúa afirmando: «El enemigo a batir es un bicho microscópico».

Al respecto, más de un comentarista se ha pronunciado y expresado su desacuerdo respecto al uso de estas expresiones metafóricas para referirse a esta enfermedad. El desacuerdo se basa principalmente en las siguientes observaciones:

- Muchas enfermedades de esta naturaleza no han sido superadas y no significa que los médicos o el paciente no hayan hecho todo lo posible. Al usar esta metáfora pareciera que no lucharon bien... y en cierta forma se culpabiliza a la víctima.
- Otro de los argumentos se relaciona con la imagen que se tiene del concepto «guerra», la disputa de dos ejércitos, cada uno con un plan. En esta contienda hay muertos que son resultado del cálculo estratégico. Esto no se observa en la COVID-19.

- El uso de esta metáfora bélica estaría alimentando algunas insinuaciones inaceptables como las de aquellos que relacionan la enfermedad con un país. Durante mucho tiempo, Trump estuvo hablando del «virus chino» [...] (cf. Mariam Pérez: 2020).

Asimismo, en el diario *El Confidencial* también aparece un artículo titulado «¿Guerra contra el COVID-19?». No culpes a la metáfora de Marta Silvera Roig, quien también se une al debate sobre la validez del uso de estas metáforas bélicas para referirse al virus que estamos comentando, para ello incluye varios datos recopilados de los diarios o de los programas televisivos. Veamos los casos registrados en la tabla n.º 5, por ser expresiones metafóricas que se incluyen en la metáfora que estamos analizando:

Tabla n.º 5

LA ENFERMEDAD COVID-19 ES GUERRA

17. «Homenaje a un equipo de sanitarios que luchó contra el COVID-19 en Hubei».
18. «El emotivo reencuentro de un anciano con su familia tras vencer al coronavirus».
19. «La mujer que derrotó al virus con 95 años y da esperanzas a toda Italia».
20. «El rey Felipe en las trincheras del hospital de Ifema».
21. «En la guerra contra el coronavirus, Europa está perdiendo la batalla de la privacidad»

En este caso, la autora expresa una opinión distinta al referirse al uso de esta metáfora. Tras los presupuestos teóricos de la metáfora conceptual, considera que una de las motivaciones del uso de este tipo de mecanismos de conceptualización es transmitir de manera más objetiva y menos abstracta una información o un mensaje. En segundo lugar, anota que la metáfora dota de una estructura cognitiva a las expresiones. Tercero, se debe recordar que los mapeos metafóricos son parciales, ya que solo algunos aspectos seleccionados de la realidad se hacen más prominentes. En consecuencia, ¿puede resultar adecuado y aceptable el uso de metáforas bélicas para describir esta enfermedad pandémica?

Desde luego que sí. Son múltiples las miradas de cómo concebimos esta enfermedad, que ha devenido en una crisis mundial, al punto de volverse un enemigo no solo en el dominio de la sanidad, sino también a nivel económico, político, social, ecológico, educativo, entre otros. Al parecer, ha sido y sigue siendo para muchos países una “guerra sin cuartel” que nos lleva a plantearnos más de una interrogante:

¿Podemos vencer las dificultades, entendidas no solo por los problemas de salud generados por este virus gigante, sino también los de la salud psicológica, los del estrés generados por el confinamiento, y por los excesos en las decisiones y la aplicación de las políticas públicas de los gobiernos, en este contexto de pandemia?

Las metáforas ayudan a comprender conceptos abstractos y situaciones complejas [como es la enfermedad COVID-19, a partir de características bélicas]³⁴. Se les utiliza siempre vinculadas a la cultura, cosmovisión y escala de valores que las sostienen y se nutren de ellas (cf. Lakoff & Johnson, 1980, p. 23).

En principio, ¿qué implica que los usuarios del español o de cualquier otra lengua piensen y perciban una enfermedad o al personal involucrado, comprometido a salvar vidas por causa del ataque de la COVID-19, usando conceptos del dominio GUERRA, un dominio distinto al de SANIDAD?

Una de las premisas presupondría un conocimiento amplio de lo que significa GUERRA, que incluya los parámetros y aspectos más destacados. Una segunda que es necesario tomar en cuenta es que la metáfora se estructura a partir de un determinado número de correspondencias entre dos dominios. Se trata de proyecciones parciales, pues solo una parte del dominio destino puede ser proyectada en el dominio origen, que nos permite prestar atención a unos aspectos de los conceptos y dejando de lado, otros. (cf. Lakoff & Johnson, 1980: pp. 40-45³⁵)

Finalmente, la doctora Janice Planchard, profesora del departamento de Medicina de Emergencia de la Universidad George Washington, en CNN en español decía:

El presidente Trump parece pensar de la pandemia COVID-19 como una guerra. En marzo se refirió a la crisis de desarrollo como una «guerra médica». En abril, tuiteó que el coronavirus era «un enemigo invisible» que «pronto estaría en retirada». Y justo este mes [de mayo] se refirió a los proveedores que tratan a los pacientes con coronavirus como «guerreros de la atención médica... que mueren al igual que los soldados se topan con balas».

La doctora explica que, al igual que la guerra, el coronavirus presenta una amenaza, que a menudo es invisible para aquellos que están fuera del entorno de la batalla. Solo una fracción de lo que experimentan nuestras tropas se trasmite al público, de manera similar, ninguna cobertura noticiosa refleja el dolor real que los proveedores de atención médica viven cada día mientras cuidan a los pacientes afectados.

Sin embargo, reflexiona y señala que quizá el elemento común más importante entre la COVID-19 y la guerra es la angustia mental duradera que enfrentan muchos de sus guerreros. Un ejemplo patente se comprueba cuando el padre de la Dra. Lorna Breen, quien confirmó la muerte de su hija a CNN, también comparó su trabajo como médico de emergencias con una *batalla*, diciendo: «Ella cayó en las trincheras y fue asesinada por el enemigo en la línea del frente».

La comparación es bastante real y se ajusta a las realidades vividas durante la guerra, pues los soldados o militares de distintos grados que regresan después de un combate o una guerra, dependiendo del tiempo de permanencia en campos minados y en permanente peligro, muestran una serie de patologías psicológicas, al punto de terminar suicidándose en algunos casos. El concepto léxico de «guerra» está relacionado a parámetros relacionados con amenazas, temores, desastre, confrontación, bombardeo, armamento, combatientes, campamentos, estrategias e impacto.

¿Cómo justificar el uso de la metáfora LASALUD ES GUERRA? Los usuarios no se equivocan, prueba de ello es el alto grado de producción de las que serían expresiones metafóricas ancladas y categorizadas o comprendidas en ella. Más bien, la aparente desaprobación por parte de algunos de los analistas que han centrado la atención en las formas de usar el lenguaje en un escenario de COVID-19 se explicaría en no haber incorporado en su discusión la orientación o perspectiva, que generalmente asignan las poblaciones a eventos semejantes al que estamos comentando. Por otro lado, ya existe una experiencia en este uso, cuando en otros tiempos se produjeron pandemias sanitarias. Véase la siguiente cita:

«Los grandes asesinos de la historia son las bacterias y los virus, y en concreto los que han provocado las grandes epidemias de la historia. El sarampión, que acabó con más de 200 millones de personas, o el virus del sida o VIH, que ha matado a más de 35 millones»³⁶.

Las metáforas son visibles en todo tipo de discurso, al ocurrir una situación de cualquier grado o intensidad de impacto positivo o negativo, estos mecanismos están siempre presentes en el lenguaje e influyen en nuestras acciones y pensamientos, son parte del sistema de conceptualización de manera universal.

3.4.2. EL PROTOCOLO SANITARIO PARA LA COVID-19 ES UNA GUERRA

La construcción metafórica «guerra contra la COVID-19» se incluye en la metáfora de tipo estructural: EL PROTOCOLO SANITARIO

PARA LAS ENFERMEDADES ES UNA GUERRA. En este caso, la metáfora está conformada por los protocolos que se toman en consideración respecto a esta enfermedad. Visto así, la enfermedad COVID-19 es el contrincante; las personas que la combaten, es decir, los enfermos que han contraído el COVID-19 o las personas a cargo de los protocolos que hacen frente a esta enfermedad, y el protocolo mismo o las medidas a tomar se conciben metafóricamente como luchas, combates o guerras. La metáfora conceptual creada a partir del dominio bélico es del tipo estructural, en el sentido de que se prestan estructuras o componentes del concepto guerra para organizar el protocolo sanitario.

4. Conclusiones

- 1) En relación a la polisemia conceptual, el léxico representa una interfaz fundamental entre la sintaxis, la semántica y la pragmática.
- 2) La polisemia es un fenómeno concebido a nivel cognitivo. No es un fenómeno de “superficie” como se concebía en los enfoques tradicionales de la semántica.
- 3) Las lenguas naturales habladas en distintas partes del mundo conceptualizan sus diversas realidades haciendo uso de esquemas-imagen, mecanismos conceptuales tales como metáforas, metonimias, sinécdoques, etc. La variación de significados está gobernada por un conjunto de factores extralingüísticos que relacionados con los conceptos léxicos almacenados devienen en modelos cognitivos.
- 4) En la lengua quechua, el fenómeno de polisemia responde a un sistema de conceptualización que incluye la visión sociocultural de los hablantes y pragmática. Los hablantes de diferentes lenguas conciben la realidad de manera diferente; sin embargo, los mecanismos cognitivos de conceptualización operan igual y pueden hacerlo a partir de modelos cognitivos ya internalizados, producto de lo experiencial y la corporeización de sus realidades.
- 5) Con las expresiones metafóricas se trata de encontrar modos de referirse a gran parte de los eventos y acontecimientos que ocurren en el mundo con la finalidad de facilitar la información haciendo uso de conceptos no abstractos, y sin desvirtuar la realidad. (cf. Antonio Fernández Rañadaxi, 1997).
- 6) El doctor Anthony Fauci, como buen comunicador, recurre a metáforas simples para transmitir la complejidad de las decisiones en salud pública. Por ejemplo, para preparar a la gente para la reapertura de los negocios, la

compara con un ejemplo relacionado también con ese mundo, advirtiéndole de que «no va a ser un interruptor de la luz que, llegado junio, julio o cuando sea, digamos: “Vale ya está”, clic, y la luz se enciende». Aquí utiliza una metáfora perteneciente al mundo del comercio para hacer comprender a la gente que algunas partes del país deberían volver a la actividad antes que otras y afirma que la solución no será «de talla única»; [...] sin embargo, no esquiva las metáforas bélicas por completo, nos suele situar en un viaje, «empezando a girar la esquina [...] para llegar a donde queremos estar» [...].

Bibliografía

- ANÓNIMO. Antonio Ricardo. 1586. *Arte y Vocabulario en la lengua general del Perú, llamada quichua y en la lengua española*. Edición actualizada. Estudio y glosario antropológico de José Carlos Vilcapoma. IIDA. Edit. Argos. Lima Perú.
- CUENCA, M. J. y J. Hilferty. 1999. *Introducción a la lingüística cognitiva*, Barcelona, Ariel.
- ESCOBAR, Emérita. 2017. *El jacaru, el último relicto aru en los andes centrales*. UNALM. Lima-Perú.
- ESCOBAR, Emérita. 2017. El sistema fitonímico de los pueblos de Tupe y Cachuy. Un estudio etnolingüístico.
- ESCOBAR, E. 2017. «La semántica cognitiva y los esquemas-imagen en el sistema fitonímico de los jacaruhablantes». *Lengua y Sociedad*, 15(2), 35-61.
- EVANS, Vyvyan. 2015. *The Crucible of language. How language and mind create meaning*. Cambridge University Press.
- EVANS, Vyvyan. 2014. *Towards a cognitive compositional semantics: An overview of LCCM Theory*.
- EVANS, Vyvyan. 2009. *Semantics representation en LCCM in New direction in cognitive linguistics*. Bangor University UK. Great Britain.
- EVANS, Vyvyan. 2006. *Metaphor and metonymy in Cognitive linguistics an introduction*. Edinburg University Press. Great Britain.
- EVANS, Vyvyan. 2004. *The Structure of the Time. Language, meaning and temporal cognition*. John Benjamins Published Company. Amsterdam/ Philadelphia
- EVANS, Vyvyan and Paul Chilton. 2010. *Language Cognition and Space. The state of the art of the new direction*. Equinox. Pub. London.
- Geeraerts D. And Cuycken H. 2007. *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. Oxford University Press.
- HASER, Verena. 2005. *Metaphor, metonymy and experientialist philosophy*. Mouton de Gruyter. Berlin. New York.
- IBARRETXE-ANTUÑANO, Hijazo G. y Susana Mendo. 2017. *Preposiciones, partículas del movimiento y estilo retórico en ele: Un análisis desde la lingüística cognitiva*. Cuadernos Aispi 10. Pp. 63-90. España.
- IBARRETXE-ANTUÑANO y J. Valenzuela. (2016). *Lingüística cognitiva*. Barcelona. Anthropos.
- LANGACKER, Ronald. 2013. *Essential of cognitive grammar*. Oxford University Press.
- LIRA, Jorge /MEJÍA Mario. 2008. *Diccionario Quechua-Castellano Castellano-Quechua*. Editorial Universitaria. Universidad Ricaardo Palma.
- TALMY, Leonard. 2017. *The Targeting System of Language*. Massachussets Institute Technology. USA.
- TAYLOR, J. R. 1995, 2009. *Lingüistic categorization*, Oxford, Oxford University Press.
- TYLER A. & Evans V. 2003. *The semantics of english preposition. Spatial Scenes, embodied meaning and cognition*. Cambridge University Press.

(Endnotes)

¹ cf. Evans (2014) en *Towards a cognitive compositional semantics: An overview of LCCM theory*.

² *Towards a cognitive compositional semantics: An overview of LCCM Theory*.

³ El significado no es una propiedad del lenguaje *per se*, sino que es una función del uso del lenguaje y, por lo tanto, una característica del proceso de su construcción. La construcción del significado no es un desempaque de información almacenada en el cerebro, como se suponía en las visiones tradicionales. Más bien, es un proceso constructivo, en el que la integración de unidades léxicas implica un acceso diferencial al conocimiento conceptual, al que las entidades léxicas potencialmente permiten acceder.

⁴ *Arte y Vocabulario en la lengua general del Perú llamada quichua, y en la lengua española*.

Por Antonio Ricardo. Año de M.D. LXXXCI. Edición Actualizada. José Carlos Vilcapoma. *Estudio y glosario antropológico*. Edit. Argos. Lima-Perú.

⁵ Junto con la gramática cognitiva constituyen las dos subramas comprendidas en la lingüística cognitiva.

⁶ Obra que ha servido de inspiración para reflexionar acerca de la metáfora COVID-19

⁷ La lingüística cognitiva es una familia de enfoques teóricos ampliamente compatibles que comparten la idea fundamental de que el lenguaje es una parte de la cognición.

⁸ Es una construcción metonímica. Otros ejemplos de este mecanismo conceptual: «Desde que empezó la pandemia, el clorox se ha vendido como pan caliente», «Las Cannon tienen una velocidad de disparo muy rápida», «La Casa Blanca presenta declaraciones sobre el COVID-19», «El Perú ha registrado una pronunciada caída en sus ingresos».

⁹ cf. Haiman 1980; Fillmore 1982, 1985; Langacker 1987 o los de la psicología cognitiva como: Barsalou 1992^a, 1992^b, 1999, 2003; Zwaan 2004)

¹⁰ En meteorología, es un aire húmedo que el sol calienta. Son como “copos de algodón” que están suspendidos o flotando en la atmósfera. Es pues un concepto del dominio meteorológico.

¹¹ Un ejemplo nuestro.

¹² Encontrar una solución satisfactoria al problema de cómo representar los múltiples significados asociados con una sola forma lingüística es un tema central y controvertido para la teoría lingüística (cf. Bernd Heine, 1997).

¹³ Subcategorizada como una estructura que va del todo a la parte.

¹⁴ Tiene como defensores a los psicólogos: Lawrence Barsalou (1999), Arthur Glenberg, Rolf Zwaan (2002), neurólogos como Firedean Pulvermuller o Antonio Damasio (1994), o los del mundo de la robótica y la inteligencia artificial como Luc Steels (2005), o los de la modelación computacional, por ejemplo, Jerry Feldman (2006).

¹⁵ cf. Evans (2015). *The crucible of language. How language and mind create meaning.*

¹⁶ cf. Medline Plus (2019).

¹⁷ cf. V Foro Internacional. “Peligro volcánico y sísmico en el Sur del Perú. Sociedad Geológica del Perú. (2010).

¹⁸ Conversación de clientes que van con frecuencia a los casinos.

¹⁹ En esta misma dirección, Fauconnier y Turner (2002), al desarrollar la teoría de integración conceptual partiendo del caso de un hombre que actúa como padrino de bodas, asocia la imagen del novio y novia, y crea una historia particular, que a la vez le sirve para recordar otra historia: su propia historia, vivida dos semanas antes con su novia en un entorno distinto, debajo del mar. Así, tiene dos historias relacionadas, pero sin que pueda generar confusión alguna. En consecuencia, somos capaces de establecer conexiones entre diferentes historias, o entre espacios mentales diferentes y conflictivos.

²⁰ Los ejemplos toman la forma de cadenas de palabras, con esquemas que se forman a través de ejemplos relacionados de tal manera que se forman conexiones léxicas entre instancias de la misma palabra y entre palabras que comparten similitudes en el nivel gramatical, fonológico y/o semántico (cf. Bybee, 2001a, 2001c; Bybee y Thompson, 2000).

²¹ Esta información se presentó en el curso del Seminario de Lingüística-C, dirigida a los estudiantes del doctorado en Lingüística de la UNMSM.

²² Hay una similitud entre dos experiencias del <miskisqa>, el dulzor de un postre, bebida, comida y el de la sensación semejante auditivamente, perceptualmente, paralingüísticamente.

²⁵ *Coronavirus is like a biblical plague.*

²⁶ cf. Andityas Soares de Moura Costa Matos y Francis García Collado (2020).

²⁷ Estoy introduciendo ya una expresión metafórica que expresa lo gigantesco de este problema sanitario desatado en todo el mundo y, por ende, la desolación. Se han activado dos

dominios: el de <enfermedad> y el de <desastre o evento de la naturaleza perjudicial, devastador en distintas direcciones>.

²⁸ Acrónimo que representa a la frase Corona Virus Disease-2019

²⁹ *cf.* Marta Silvera Roig, 2020.

³⁰ Cáncer, SIDA.

³¹ Andityas Soares de Moura Costa Matos Francis Garcia Collado, 2020: pp.17-

³² Radio Aragón de España, entrevistando al doctor y epidemiólogo Pedro Gargantilla de Madrid.

³³ Realizada el 22 de agosto del 2020.

³⁴ Aclaración nuestra.

³⁵ Citada en Rey E. Aída (2019-2020).

³⁶ <https://www.infosalus.com/salud-investigacion/noticia-breve-historia-pandemias-globales-hemos-luchado-contra-mayores-asesinos->



La imagen de la mujer en el género musical del reguetón: discurso, cognición y representación

The imagen of women in the musical genre of reggaeton: discourse, cognition and representation

Frank Joseph Domínguez Chenguayen¹

¹ Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Email: frank.dominguez@unmsm.edu.pe

Recepción: 30/03/2020; Aceptación: 15/06/2020

Resumen

Este trabajo analiza la construcción discursiva de la mujer en el género musical del reguetón. Trabajos previos han descubierto imaginarios colectivos en los que el discurso musical de este género urbano solo recrea roles de objeto e imágenes negativas en torno a la mujer. En el marco del análisis crítico del discurso, este artículo aborda cuatro puntos fundamentales en torno a estos imaginarios: la relación entre discurso sexista y género musical del reguetón, el papel agentivo de la mujer, las imágenes del hombre y de la mujer, así como el género del artista en la representación discursiva de la mujer. Para ello, metodológicamente, se analizan una serie de textos musicales provenientes de dicho género. Con este propósito se ofrece un análisis lingüístico más completo de cómo la figura de la mujer se representa discursivamente en este género musical.

Palabras clave: reguetón, imagen de la mujer, discurso, representación.

Abstract

This work analysis the discursive construction of women in the reggaeton musical genre. Previous works have discovered collective imagery in which the musical discourse of this urban genre only recreates object roles and negative images around women due to the effect of men. Within the framework of the critical discourse analysis, this paper addresses four fundamental points around these imaginary: the relationship between sexist discourse and reggaeton musical genre, the agentive role of women, images of men and women, as well as the gender of the artist in the discursive representation of women. To do this, methodologically, a series of musical texts from this genre are analyzed. With this purpose, the current work offers a more complete linguistic analysis of how the figure of women is represented discursively within this musical genre.

Key words: reggaeton, image of women, discourse, representation.

Forma de citar el artículo: Domínguez Chenguayen, F. 2020. La imagen de la mujer en el género musical del reguetón: discurso, cognición y representación. Revista Tierra Nuestra 14(1):68-75(2020).

DOI: <http://dx.doi.org/10.21704/rtn.v14i1.1504>

Autor de correspondencia (*): Domínguez Chenguayen, F. Email: frank.dominguez@unmsm.edu.pe

© Los autores. Publicado por la Universidad Nacional Agraria La Molina.

El artículo es de acceso abierto y está bajo la licencia CCBY

1. Introducción

El género musical del reguetón ha tenido, y tiene actualmente, mucho apogeo en varios países de América Latina, y prueba de ello son los distintos exponentes que lo representan en diferentes espacios geográficos¹. En el marco de este género musical exitoso, llamativo y, muchas veces, repetitivo, se han tejido estudios lingüísticos y, más específicamente, crítico-discursivos, cuyos autores han descubierto una serie de representaciones de la mujer, tales como un objeto sexual del hombre, un sujeto-paciente, una mujer fácil, sin voluntad y con ciertas características zoomorfas (véase Benavides Murillo, 2007; Neira y Carazo, 2010 y Ramírez Noreña, 2012). Aunado a ello, se ha señalado también que estas marcas valorativas son características inherentes de los textos que transmite este género musical (Garzón, 2015). En esta línea, Ramírez Noreña (2012) ha remarcado que “la sexualidad y la manera peyorativa de referirse a la mujer como objeto de placer son los contenidos más frecuentes” en esta clase de textos musicales (p. 228). Sin embargo, la imagen sexista que descubre la mayoría de los autores en el discurso musical del reguetón se centra únicamente en la figura que el artista hombre retrata de la mujer, pero desconoce cómo esta se representa así misma en ese discurso. En esta línea, Gallucci (2008) ha señalado que “si se lleva a cabo una investigación de mayor alcance y con otros intérpretes (por ejemplo, *Calle 13* o *Ivy Queen*), los resultados aquí podrían variar” (p. 97). En este trabajo se piensa que considerar este último punto permitiría esclarecer representaciones más completas en torno a la mujer, puesto que la diversidad de exponentes de este género musical urbano no solo supone espacios geográficos distintos, sino también, y principalmente, artistas de géneros diferentes y, con ellos, actores sociales con voces, perspectivas e ideologías distintas. Por esta razón, este trabajo replantea la representación discursiva de la mujer en el marco del lenguaje musical del reguetón.

El trabajo sigue la siguiente estructura. En el apartado 2 se explicitan los aspectos teóricos y

metodológicos. En cuanto a la teoría, el trabajo es enmarcado en la perspectiva del análisis crítico del discurso. Respecto de la metodología, se mencionan los datos que sustentan la propuesta de análisis, así como los procedimientos que guían dicho análisis. En el apartado 3 se aborda la construcción discursiva de la mujer y, con ella, se hacen cuatro observaciones puntuales. Específicamente, se replantea la relación que existe entre discurso sexista y género musical del reguetón, el papel agentivo de la mujer, las imágenes de aquella, así como el género del artista en su representación discursiva. Como se verá, muchos de los discursos que acusan una imagen negativa de la mujer por parte de trabajos anteriores constituyen solo una pequeñísima parte del imaginario que transmiten los textos inscritos en este género musical urbano. Por último, las conclusiones son presentadas.

2. Aspectos teóricos y metodológicos

Teóricamente, este trabajo se inscribe en la perspectiva del *análisis crítico del discurso* (Fairclough, 1989, 1995; Fairclough y Wodak, 2000; entre otros; en adelante, ACD). En este marco se asume que el discurso no es neutral; por el contrario, trae consigo una ideología que pone en evidencia, muchas veces, relaciones verticales –o desiguales– que operan entre los individuos de una sociedad y que se producen, reproducen y refuerzan a través del discurso que estos individuos emplean. El discurso, en ese sentido, más allá de ofrecer una visión-espejo de la realidad (*representational view*), es un componente constitutivo de aquella (*reality-constitutive view*), como ha señalado Shi-Xu (2005, p. 13-42). Esto quiere decir que el discurso no solo representa a la realidad, sino que, en cierto modo, la constituye y forma parte de aquella. Dicho esto, el ACD tiene como cometido la desnaturalización del lenguaje, entre otros aspectos, como señala Arrunátegui (2010):

El ACD es la disciplina sociolingüística que fundamentalmente se ocupa de descubrir y analizar las relaciones de dominación, discriminación, poder y control, tal como se manifiestan a través del lenguaje. En este sentido, el lenguaje se concibe como un medio de dominación y una fuerza social que sirve para legitimar relaciones de poder organizadas, es decir, sirve para estabilizar convenciones que legitiman situaciones de desigualdad social en tanto las convierten en algo “natural”. (p. 21).

En el ámbito de la música del reguetón, el papel agentivo que tiene el hombre determina muchas veces las relaciones de poder que se construyen discursivamente entre hombre y mujer; relaciones

¹ El reguetón es un género que, efectivamente, ha calado en muchísimos lugares, tales como en República Dominicana (“Crazy Design” –José Rafael Colón– y “el Caballo de Troya” –Carlos Napoléon Santana–, entre otros), Puerto Rico (“Wisín” –Juan Luis Morera Luna– y “Yandel” –Llandel Veguilla Malavé–, entre otros), Panamá (“el General” –Edgardo Armando Franco–, entre otros), Colombia (“Maluma” –Juan Luis Londoño Arias, entre otros), Venezuela (“Chino” –Jesús Alberto Miranda Pérez– y “Nacho” –Miguel Ignacio Mendoza Donatti–, entre otros), entre otros.

que conllevan, ocasionalmente, a una violencia de género que padece la mujer por efecto del hombre, y que la representan a ella como un objeto de él. Esta desigualdad de género, en este ámbito musical, probablemente, esté bastante ligada al concepto de agencia porque los diversos procesos que realiza el hombre (relacionales, verbales, mentales, etc.; cf. Halliday, 2004) le proveen diversas características de las que la mujer, en la representación de objeto, carece.

Siguiendo a Zavala y Bariola (2007), es posible desentrañar algunos aspectos que constituyen un papel activo en las personas, tales como el control de la conducta y la afectación a otras entidades. Esta perspectiva puede esclarecerse aún más a partir de las observaciones que hace Yamamoto (2006). Según este autor (pp. 11-38), el ser *agente* colige, al menos, alguno de los aspectos siguientes: intencionalidad, conciencia de acción, control, causación (o causatividad) y responsabilidad. Con todo esto, se asumirá que este papel protagónico no solo crea hegemonía en el sujeto, sino también resistencia. Por cuestiones de espacio y, sobre todo, para efectos de este estudio y su cometido, no se pretende desarrollar con más detalle estos aspectos teóricos. No obstante, es preciso remarcar que los principios teóricos que guían esta investigación están enmarcados en el análisis crítico del discurso, y, en esa línea, se utilizarán analíticamente los diversos atributos que supone un papel agentivo en el sujeto (para mayor detalle, véase a Yamamoto, 2006) y los variados procesos en los que este sujeto con papel agentivo está involucrado (para mayor detalle, véase a Halliday, 2004).

Metodológicamente, el análisis es llevado a cabo en el orden de las cuatro observaciones mencionadas en la introducción, y que constituyen parte de la reformulación a la que propende este trabajo en cuanto a la representación discursiva de la mujer en el género musical del reguetón. Específicamente, en el análisis lingüístico, se ha prestado atención a las diversas formas de expresión de la agencia y de los verbos que realizan los agentes que, en este caso, son las voces de cantantes mujeres o varones. Respecto del corpus, no hemos requerido instrumentos para la obtención de la data, puesto que esta es accesible a través de fuentes escritas (*i. e.*, canciones de diversos artistas musicales). En este punto se ha recurrido a variados exponentes de este género sin límite de tiempo, tales como Nigga, Vico C, Tony Dize, Pimpinela (véase sección 3.1. acerca de esto), Nati Natasha, Karol G., la Factoría y, en consideración con los datos presentados y analizados por otros autores, a Wisin y Yandel, Héctor el Father y Tito el Bambino y Álvarez. Respecto de los textos musicales de estos exponentes, la identificación de la canción es

presentada en cada apartado que desarrolla una especie de hipótesis o reformulación conceptual en este trabajo, ya que el título forma parte también del análisis. De este modo, se ha apelado tanto a datos propios, como aquellos otros reportados por algunos otros investigadores en el área de investigación.

3. La representación discursiva de la mujer en el género musical del reguetón

Este apartado discute la construcción discursiva de la mujer en el contexto del género musical del reguetón. Con este propósito se formulan cuatro interrogantes para su discusión. En primer lugar: ¿es el discurso sexista un rasgo inherente, natural del género musical del reguetón? Dicho de otra manera: ¿el reguetón contempla la desigualdad de género como un atributo privativo de él? En segundo lugar: ¿la figura que se construye discursivamente de la mujer en el género musical del reguetón se restringe únicamente a los estereotipos de objeto sexual, sujeto-paciente, mujer fácil, sin voluntad y con características zoomorfas? En tercer lugar: ¿existen diferencias respecto de la manera en la que el hombre retrata a la mujer de cómo ella se representa así misma en el género musical del reguetón? En cuarto lugar: ¿la construcción discursiva de los roles que estereotipan a la mujer depende necesariamente del género del artista que la represente en los textos musicales? El propósito de esta sección es dar respuesta a estos cuestionamientos y, con ello, esclarecer la manera en la que la mujer es retratada discursivamente en el lenguaje musical de este género urbano. Con esto, es posible replantear las imágenes, tradicionalmente, propuestas para la mujer en el discurso del reguetón, como veremos.

3.1. El discurso sexista y el género musical del reguetón

No es extraño pensar que el género musical del reguetón, como señala también Gallucci (2008, p. 89), trae consigo un discurso que denigra, en cierto modo, a la mujer, que la restringe al papel de objeto, al entorno de las relaciones sexuales y que construye relaciones de poder en las que el hombre se representa por encima de ella, ya que, como ha remarcado Ramírez Noreña (2012), “la sexualidad y la manera de peyorativa de referirse a la mujer como objeto de placer son los contenidos más frecuentes” (p. 228). Sobre la base de este tipo de representaciones, Benavides Murillo (2007), Neira y Carazo (2010) y Ramírez Noreña (2012) han descubierto una representación de la mujer en el discurso del reguetón como un objeto sexual del hombre, un sujeto-paciente, una mujer fácil, sin voluntad y

con ciertas características zoomorfas; un hecho por el que los estudios de estos autores conllevan a hacer generalizaciones que propenden a la relación reguetón-discurso sexista. Sin embargo, la manera en la que la mujer es representada en el discurso del reguetón no siempre conlleva estereotipos que la subordinan al hombre o a los deseos que este tenga en relación con ella. Por ejemplo, en la canción *En ese mundo no sería feliz* que interpreta Nigga, la mujer en la perspectiva del hombre es, mas bien, quien lo subordina a él, sus sentimientos y, en general, su existencia; un hecho que crea dependencia en el hombre por efecto de la mujer, y no al revés y como se señala a menudo para este género y, concretamente, en el corazón de este discurso:

- (1) “En este mundo **no sería feliz si no te tengo junto a mí**, es que se llena de mucho dolor toda mi alma, **solo de pensar que un día no estarás**; es que, es que tú sabes que te quiero, que **sin ti**, mi reina, yo me desespero, **mi corazón se acelera** al no sentir tu presencia...**le doy gracias a Dios** porque te conocí y **porque aún estás conmigo**, porque nacer muy cerca de ti y así **poder enamorarnos**...(En ese mundo no sería feliz sin ti de Nigga; extracto de la canción).

Obsérvese que la mujer no solo determina la existencia del hombre, sino también es capaz de determinar su propia situación respecto de él, ya que en la medida en que esta decida permanecer a su lado este será feliz. Nótese, también, que la relación de pareja entre hombre y mujer en el texto no es la consecuencia del hombre, como cazador, y la mujer, como cazada. Muy por el contrario, la responsabilidad del encuentro es casi un hecho divino, y el efecto del sentimiento (*i. e.*, el enamoramiento), una responsabilidad compartida que se pone de manifiesto cuando el artista señala “le doy gracias a Dios porque te conocí...y así poder enamorarnos”). En la canción del artista Vico C “Me acuerdo”, la construcción discursiva de la mujer que el texto retrata deshace también la desigualdad de género como una marca valorativa particular del reguetón que tiene que estar siempre presente:

- (2) “Un ser humano no es capaz de aguantar este peso, yo sufro, me remuerdo y lloro en exceso, si crees que exagero, pues lo hago por ti, porque demuestro lo que tu significas para mí.

Me acuerdo cuando te entregaste a mí (Voz femenina)” (*Me acuerdo* de Vico C, extracto de la canción).

Aunque en el contexto de la canción el hombre es el responsable de la muerte de la mujer, llama la atención un extracto de esta letra en la que no

es la mujer quien se entrega al hombre, sino este a ella; además del padecimiento que lo aflige, durante todo el transcurso de la música, por efecto de ella. Otro caso muy representativo aparece a continuación con uno de los temas de Tony Dize:

- (3) “Tengo un gran conocimiento. Yo más que eso tengo un doctorado. Tengo el corazón graduado en sentimiento con la nota que jamás nadie ha alcanzado... **Todo lo que sé tú me has enseñado**... No sé **cómo hacer sin ti**. Teniendo todo o nada me queda sin ti” (El doctorado de Tony Dize, extracto de la canción).

La imagen de la mujer en el discurso anterior pone en evidencia también que el sexo, la mujer como objeto, entre otros aspectos negativos en relación con ella, no son los únicos componentes del discurso de este género musical urbano. En este caso, el tema es uno solo en la canción: el amor y, acerca de él, la persona que sufre y que depende de otra es el hombre. Al respecto, en la tesis de Ana María Garcés (2014, p. 2), ella señala que, al analizar las canciones de dos artistas de reguetón, Luigi 21 Plus y Tony Dize, “se evidencian imágenes de la mujer que se oponen de forma sustancial”, ya que mientras para el primero “la mujer es un objeto sexual por excelencia”; para el otro, es quien “engaña al sexo opuesto y le hace sufrir”. Este hecho hace ya imposible generalizar el discurso sexista como atributo inherente al género musical del reguetón, aun cuando existan canciones sexistas, como concluye Gallucci (2008) en su estudio:

Mediante el estudio se pudo concluir que, si bien es cierto que en la mayoría de los casos la letra de las canciones evidencia una fuerte carga de contenido sexual, también es verdad que, en otros textos, el cantante [de reguetón] (re)representa a la mujer a partir de sus sentimientos y en situaciones que no son ajenas a nuestra cotidianidad. (p. 84).

Aunado a lo anterior, está el hecho de que otros géneros musicales evocan también discursos sexistas en detrimento de la mujer, tales como el rap, el pop o la salsa, lo cual contradice la hipótesis que defienden Benavides Murillo (2007), Neira y Carazo (2010) y Ramírez Noreña (2012) al respecto. En el género musical del pop, por ejemplo, tiene relevancia el siguiente extracto de uno de los temas de Pimpinela:

- (4) “A esa que cuando está contigo va vestida de princesa, a esa que no te hace preguntas y siempre está dispuesta, a esa vete y dile tú que venga, yo le doy mi lugar; que recoja tu mesa, que lave tu ropa y todas tus miserias” (*A esa de Pimpinela*, extracto de la canción).

A primera vista, podría pensarse que la figura que se construye de la mujer intenta cuestionar el papel tradicional de la mujer; sin embargo, la valoración que se construye de la mujer, en general, y de la voz femenina, en particular, está dada por el quehacer del hogar y de las actividades que ello implica (e. g., recoger la mesa, lavar la ropa, etc.). Ello trasluce evidentemente un discurso sexista donde la realidad de la mujer está restringida al hombre y a las actividades de la casa. Por cuestiones de espacio, no es posible mostrar otras formas de violencia de género en otros géneros musicales, pero baste con mencionar el trabajo que hace Pérez Flórez y May Pérez (2014) en el que evidencian diversos estereotipos de la mujer, tales como objeto, ama de casa, etc., en el género musical de la salsa; así como el estudio que lleva a cabo Reyes Gonzáles (2015) en relación a la imagen de la mujer en el rap o el trabajo de Araiza Días y Gonzáles Escalona (2016), en el que analizan la violencia de género que promueve el discurso en las canciones de banda. De esta manera, hemos visto en este primer apartado que no puede sostenerse el discurso sexista como un atributo inherente del reguetón en virtud de cosas: primero, no está siempre presente en él; y, segundo, otros géneros musicales ponen al descubierto también aquella ideología.

3.2. El papel agentivo de la mujer en el discurso del reguetón

Aunado a la idea de que el reguetón tiene únicamente un discurso sexista, está el hecho de que los discursos en este género solo cosifican a la mujer, la restringen al papel de objeto y, más allá de ese rol, no existen otros contextos. En este apartado, mostramos diversos casos de agencia que contradicen esta idea, y que hacen posible brindar una representación de la mujer diametralmente opuesta. Los casos siguientes permiten un mejor análisis de este papel agentivo:

- (5) “Tú eres un delito que **quiero** cometer; si por eso dieran tiempo perpetuo, debieras ver; **para mí problemas que no quiero resolver**” (*Criminal* de Nati Natasha, extracto de la canción).
- (6) “Ahora yo solo **quiero** salir con mi propio *squad*. Lo que tú digas me resbala. Yo **solo vivo a mi manera... Yo soy dueña de mi vida**, a mi nadie me manda” (*Ahora me llama* de Karol G, extracto de la canción).
- (7) “A mí me **gustan** que me digan poesía al oído por la noche cuando **hacemos** groserías. A mí me **gustan** mayores... A mí me **gustan** más grandes que no me quepan en la boca...” (*A mí me gustan*

mayores de Becky G.).

Estos discursos ciertamente evidencian un papel de agencia en la mujer. En (5), por ejemplo, esta es agente porque el verbo *querer* supone un proceso en el que aquella expresa intencionalidad –o volición– y no carece de voluntad, como muchas veces es representada en otros discursos. Además de ello, es el agente que delinque, y el hombre, el delito cometido. En ese sentido, el hombre es el objeto de la mujer; mientras que esta, la que lo desea –o anhela–. En (6), existe también esta noción de volición –o intención– que la hace agente a la mujer, pero también está la idea de control que se transmite a través del verbo *vivir*, el cual implica un proceso comportamental. Asimismo, en la construcción *yo soy dueña de mi vida* interviene un proceso relacional que la caracteriza como una entidad-agente que tiene control sobre sí misma. En (7), está también presente la idea de volición en el verbo *gustar*, sin embargo, la agencia esta vez es compartida, ya que ambos “hacen” groserías; no obstante, la mujer trasciende el papel de objeto a sujeto-agente (*i. e.*, a la voz femenina “no le hacen el amor en esta construcción discursiva”, sino que ella forma parte de ese proceso también). De esta manera, las tres construcciones involucran un papel agentivo en la mujer por cuanto esta tiene capacidad para desear, anhelar, hacer y vivir por sí misma. El rol de aquella en el discurso del reguetón no puede, por tanto, atribuírsele únicamente al de objeto. La evidencia discursiva demuestra también lo contrario: un rol de sujeto-agente.

3.3. Las imágenes del hombre y de la mujer en el discurso del reguetón

Lo que hemos observado en este punto es que, por lo general, el hombre sí retrata a la mujer de modo distinto de cómo ella se retrata así misma. Por ejemplo, en el apartado anterior veíamos que las diferentes artistas mujeres, Karol G., Becky G. y Nati Natasha, construían discursivamente una imagen de la mujer en la que esta era agente; es decir, tenía deseo, intención, etc. No obstante, estas construcciones son bastante diferentes de cómo los artistas hombres –Wisín y Yandel, Héctor el Father y Tito el Bambino– construyen la realidad en relación con ellas. Veamos algunos ejemplos:

- (8) “Oye bebé, muñeca llama colect. Ahora sí **tengo sed, quiero tocarte; enredarte** en la red, **pegarte a la pared** pa’ [para] **devorarte**” (*Teléfono* de Wisín y Yandel; ejemplo extraído de Benavides Murillo, 2007, p. 197).
- (9) “Ella es **mi gata en celo**. Eres una **gata** montesa, de las pezuñas hasta la cabeza”

(*Gata celosa* de Héctor el Father y Tito el Bambino; ejemplo extraído de Neira y Carazo, 2010; p. 90).

- (10) “Te estoy llamando porque **necesito más de ti**, hay algo de **tu voz que me seduce...** y no dejo de pensar la última vez que **te hice mujer**” (*Sexo, sudor y calor* de Álvarez; ejemplo extraído de Ramírez Noreña, 2012, p. 235).

Como delatan estos discursos, en la lógica del hombre, la mujer es, ciertamente, un objeto con una función específica (*i. e.*, la satisfacción de alguna necesidad masculina), un animal y un recurso. Prueba de ello, son los distintos elementos lingüísticos que la refieren, tales como el verbo *querer* empleado por el hombre, el cual supone un proceso mental que demanda un objeto (*i. e.*, la mujer); el verbo *es*, el cual implica un proceso relacional que asocia a la mujer con el animal (*i. e.*, la mujer como felino), y el verbo *necesitar*, el cual supone un proceso con un experimentante (*i. e.*, el hombre) que experimenta una necesidad (*i. e.*, el cuerpo de la mujer). Por esta razón, apelando a estos seis artistas, es posible enunciar que, por lo general, sí existen diferencias de cómo estos actores sociales se representan en el discurso. Obviamente, decimos *por lo general*, puesto que las relaciones que se crean entre hombre y mujer son siempre dinámicas, están situadas en el discurso y se construyen, de hecho, en él. En este punto, podemos decir que las imágenes del hombre y de la mujer en el discurso del reguetón son siempre relativas y nada fijas o estables.

3.4. El género del artista en la representación de la mujer

En el apartado anterior, hemos señalado que “por lo general, la construcción discursiva que hace el hombre de la mujer y esta de sí misma no coinciden”. Esto nos permite también señalar en este apartado actual que el género del artista, aún cuando pueda haber cierta predominancia en ello, no es una condición necesaria y suficiente para determinar la dirección que sigue la construcción de las relaciones entre hombre y mujer en el discurso del reguetón. Dicho de otra manera, no porque el artista sea hombre conlleva ello que la canción refleje una perspectiva sexista o no porque el artista sea mujer la canción revierte esa situación. Para ejemplificar esto, es posible mencionar la canción *Gasolina* de Daddy Yankee y, más específicamente, la conclusión a la que llega Gallucci (2008) en su análisis de este texto:

En este texto, la mujer se (re)presenta como actante que “hace que cualquiera se enamore”, “salga a vacilar” y “prenda los motores”. Se señala explícitamente, al igual que en T1, que la mujer es “asesina”;

no literalmente, sino como figura poderosa capaz de dominar al hombre. En este texto, el hombre no se presenta como víctima de las circunstancias, pero sí queda claro que la mujer, como centro de atención, ejerce una importante influencia sobre él. (p. 92-93).

El pasaje anterior deja claro que, incluso cuando el género del artista es hombre, la mujer no tiene una representación de *cosa*, ya que, en el texto de la canción, ella más bien es el agente. En la lógica de la mujer, es posible observar que esta también se construye en función del hombre; es decir, la perspectiva en la relación hombre-mujer no cambia necesariamente porque la artista sea mujer. Veamos un extracto de la canción *Perdóname* de la Factoría:

- (11) “Como quieres que te perdone si te fuiste de mi lado, sin dejarme ninguna explicación. **No te importó si yo comía** o sufría o se partía en dos mi corazón. Yo pensé que solamente tú eras mío, **yo te lo di todo**, malagradecido” (*Perdóname* de la Factoría).

En este caso, la dependencia de la mujer en relación con el hombre es evidente, ya que la expresión, por ejemplo, *no te importó si yo comía* hace suponer al hombre como la entidad que tiene movilidad, agencia; a diferencia de la mujer que, por el contrario, es una simple espectadora de la acción desarrollada por él. También llama la atención el verbo *dar* empleado por la mujer, el cual supone un proceso material con un beneficiario (el hombre) e, idealmente, la mujer como un agente. Sin embargo, en el contexto de la canción, la mujer, y más específicamente su cuerpo, es el objeto que el hombre recibe y que, aún así, se marchó. De esta manera, basta con que haya un solo caso en el que el género del artista no determina la relación entre hombre y mujer para relativizar el tema sobre la hegemonía en relación con la voz que lleva el discurso del reguetón. Ello se justifica, en parte, porque la naturaleza de las relaciones hegemónicas es dinámica y, en parte, porque en algunos casos están más naturalizadas que en otros.

Conclusiones

A la luz de los datos analizados y expuestos, es posible replantear la representación discursiva de la mujer en el contexto de las ideologías que transmite el género musical urbano del reguetón. En primer lugar, el discurso machista, evidenciado eventualmente en el género musical del reguetón, no es la esencia de este género o el rasgo inherente que lo forja, sino una característica que puede, como no, estar presente en él. A esto se le suma que otros géneros

musicales descubren también características similares en sus textos o canciones; un hecho que impide hacer generalizaciones, como algunos autores han sostenido, en torno a la relación reguetón-discurso sexista. En segundo lugar, no se construye una única realidad discursiva en la que la mujer es representada como un objeto o un sujeto-paciente sin voluntad, deseo, etc., sino también se recrean realidades alternativas donde la mujer también es agente en diversos grados y matices. Esto se justifica, además, porque – como señalaba Fairclough (1989)– donde hay poder, hay también resistencia. En ese sentido, la mujer se *resiste*, y esa posición es de alguna manera evocada en el discurso cuando ella es el agente, y el hombre, su paciente. En tercer lugar, y en relación con lo anterior, queda claro que la manera en la que el hombre retrata a la mujer difiere, aunque no siempre, pero sí muchas veces, de cómo ella se retrata así misma. En este contexto, el hombre, por lo general, retrata una versión de la mujer subordinada a él; mientras que la mujer, una imagen de sí misma que resiste y propende a actuar libremente, sin ataduras ni subordinación. En cuarto lugar, conviene advertir que los roles que se retratan de la mujer no dependen necesariamente del género del artista que interprete la canción, puesto que, como hemos visto, tantos hombres como mujeres construyen discursivamente realidades de la mujer a favor del poder (naturalizando aún más la desigualdad de género) y en contra de aquel (desafiando y resistiendo la hegemonía). Por último, es preciso mencionar que, en todo caso, las representaciones discursivas que este género musical urbano transmite en torno a la mujer recrean imaginarios en dos dimensiones: o bien en el plano de la hegemonía o bien en el de la resistencia, pero jamás desde una sola perspectiva, como había sido previamente estipulado y como hemos cuestionado y propuesto en nuestro análisis.

Bibliografía

- Araiza Días, A. y Gonzáles Escalona, A. D. (2016). Género y violencia simbólica. Análisis crítico del discurso de canciones de banda. *Anfora: Revista Científica de la Universidad Autónoma de Manizales*, 38(23), 133-155. <https://doi.org/10.30854/anf.v23.n41.2016.144>
- Arrunátegui Matos, C. (2010). *El racismo en la prensa escrita peruana. Un estudio de la representación del Otro amazónico desde el Análisis Crítico del Discurso* (Tesis de maestría). Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú.
- Benavides Maurillo, C. (2007). Los estereotipos femeninos en los videos musicales del género reggaetón: una cuestión de género. *Revista Estudios*, 20, 187-200. <http://dx.doi.org/10.18002/cg.v0i7.915>
- Fairclough, N. (1989). *Language and Power*. Londres: Longman.
- (1995). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. Londres: Longman.
- Fairclough, N. y R. Wodak. (1997). Critical discourse analysis. T. A. Van. Dijk (Ed.), *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction* (pp. 258-284). Londres: Sage.
- Gallucci, M. J. (2008). Análisis de la mujer en el discurso del reggaeton. *Opción*, 24(55), 84-100. Recuperado de http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1012-15872008000100006&lng=en&nrm=iso&tlng=es
- Garzón, N. (2015). *El papel de la mujer en las canciones del reguetón*. Blog extraído de la web siguiente: <https://nathalygarzon.wordpress.com/2015/03/16/el-papel-de-la-mujer-en-las-canciones-de-reggaeton/>
- Garcés, A. M. (2014). *Imagen de la mujer construida por los artistas del género reggaetón (Luigi 21 Plus y Tony Dize) a partir del análisis del discurso realizado en dos letras de sus canciones* (Tesis de Bachiller). Departamento de Lenguaje, Literatura e Investigación, Colombia.
- Halliday, M. A. K. (2004). *An Introduction to Functional Grammar*. Gran Bretaña: Hodder Arnold.
- Neira, A. y Carazo, L. E. (2010). “Dale mi loba que tú eres la killa, análisis de las marcas valorativas de la imagen femenina en el reguetón” (Trabajo de Grado). Universidad de Cartagena, Colombia.
- Pérez Flórez, J. y May Pérez, W. (2014). *Representación de mujer en el discurso de la salsa romántica de los 1985 al 1990* (Trabajo de Grado). Universidad de Cartagena, Colombia.
- Ramirez Noreña, V. K. (2012). El concepto de mujer en el reggaeton. Análisis lingüístico. *Lingüística y Literatura*, 62, 227-243. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4236110>
- Reyes Gonzáles, N. J. (2015). *Análisis de la imagen de la mujer a partir de las marcas valorativas en “las niñas de hoy todas son unas guarras”* (Tesis de Licenciatura). Universidad de Cartagena, Colombia.

- Shi-Xu (2005). *A cultural approach to discourse*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Yamamoto, M. (2006). *Agency and Impersonality. Their Linguistic and Cultural Manifestations*. Estados Unidos de América: John Benjamins.
- Zavala, V. y N. Bariola. (2008). Discurso, género y etnicidad en una comunidad de shipibos en Lima. En *Debates en Sociología*, 32, pp. 50-69. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/view/2559>

**TIERRA
NUESTR**A

Revista del Departamento de Ciencias Humanas

Ciencias Sociales

**TIERRA
NUESTR**A

Revista del Departamento de Ciencias Humanas



Un punto de vista sobre la corrupción

A point of view on corruption

Humberto Porras Vásquez¹

¹ Universidad Nacional Agraria La Molina, Lima, Perú. Email: hporras@lamolina.edu.pe

Recepción: 28/03/2020; Aceptación: 15/06/2020

*“Todo esto no es más que un grano de arena puesto
en el libre camino de nuestra inteligencia”.*

Shakespeare: Hamlet

Resumen

La corrupción es uno de los problemas más importantes que tiene el Perú. Se define la corrupción como la apropiación de los bienes públicos. En este contexto, el historiador Alfonso Quiroz ha publicado “Historia de la corrupción en el Perú”. Sin embargo, no distingue entre un Estado moderno y un Estado patrimonial. En el primer caso existen los bienes públicos, en el segundo caso existe el patrimonio del Señor; este distribuye prebendas para crear una clientela y para tener más poder. Se discute acá la distinción entre ambos. Cuando se funda la República empieza desarrollarse un Estado moderno, pero la práctica política patrimonial sigue funcionando. Por otro lado, se trata de esclarecer por qué la tolerancia a la corrupción sigue existiendo.

Palabras clave: Corrupción, Estado patrimonial, Estado moderno.

Abstract

The corruption is one of the more important problems in Peru. It has defined as the misappropriation of public incomes. In that context. The historian Alfonso Quiroz had published “History of Peru’s corruption”. However, he does not distinguish between modern State and patrimonial State. In the first case, exists the public wealth, on the other hand, there are the Lord’s wealth. They grant privileges to have clientele to have more power. We discuss the differences both of them. When the Republic was found and become the modern State, but the patrimonial practices went along. On the other hand, we try to know why the corruption tolerance is still pertinent questions.

Keywords: Corruption. Patrimonial State, modern State.

Forma de citar el artículo: Porras, H. 2020. Un punto de vista sobre la corrupción. Revista Tierra Nuestra 14(1):77-92(2020).

DOI: <http://dx.doi.org/10.21704/rtn.v14i1.1505>

Autor de correspondencia (*): Porras, H. Email: hporras@lamolina.edu.pe

© Los autores. Publicado por la Universidad Nacional Agraria La Molina.

El artículo es de acceso abierto y está bajo la licencia CCBY

Introducción

La corrupción, durante las últimas décadas en el Perú, empieza a ser considerada como uno de los problemas más importantes que deberían ser superados para transitar por la ruta del desarrollo. En la mentalidad popular es frecuente escuchar decir: “roba, pero hace obra; peor es que robe y no haga nada”. Esto ha sido interpretado como una muestra de nuestra tolerancia a la corrupción. Sin embargo, desde mi punto de vista, lo importante estaría en tratar de establecer los orígenes de estas ideas y su permanencia en el imaginario colectivo. Otro aspecto del problema aparece en varias encuestas que las compañías respectivas han venido desarrollando; todas las exploraciones dan cuenta de diversos porcentajes en la percepción del problema, pero no dan cuenta acerca del origen de estas percepciones y, sobre todo, no existen definiciones más o menos rigurosas sobre lo que se entiende por corrupción. Si los investigadores que recogen y procesan la información no establecen con claridad sus criterios sobre lo que consideran corrupción, entonces, es difícil establecer correlaciones estadísticas sobre un fenómeno que no se define con rigurosidad.

En el Perú, en los ámbitos académicos, la publicación del libro del historiador Alfonso Quiroz¹, marca un antes y un después en los estudios sobre el tema de la corrupción. El enfoque histórico es impecable, pero tengo reparos desde el punto de vista sociológico. Estas observaciones son el objeto de tema del presente documento y lo haré explícito más adelante. Antes de Quiroz, quien se interesó por este problema, cabe destacar al diputado aprista Héctor Vargas Haya, quien presidió la comisión investigadora sobre el contrabando del Congreso durante el primer gobierno de Belaunde; y, fuera del congreso, durante el régimen de Velasco, fue un acucioso investigador de este problema, publicó varios libros al respecto, sostuvo que Velasco dio el golpe de Estado para tapar el escandaloso contrabando que los institutos castrenses realizaban a través de los bazares militares, cuando Velasco era presidente del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas. Se volvió un elemento incómodo para sus propios compañeros de partido porque sostuvo que también habían participado en estas actividades ilegales, finalmente fue expulsado del APRA y prosiguió su campaña a través de un canal de televisión de señal abierta, aunque con escasa audiencia.

Según Quiroz, la corrupción ha sido soslayada a pesar de que es una constante cultural o un

legado institucional inevitable. En su estudio se muestra la importancia histórica de la corrupción en el Perú y se la puede rastrear desde la época colonial. Su enfoque muestra múltiples aspectos y está presente en la larga duración. Trata de establecer los nexos entre los ciclos de corrupción y el desarrollo frustrado del país. Su estudio permite explicar una variable importante sobre nuestro subdesarrollo. La corrupción se encuentra inserta tanto en las dimensiones económicas como en las dimensiones políticas. Define a la corrupción de la siguiente manera:

“Para los fines del presente trabajo, la corrupción se entiende como el mal uso del poder político-burocrático por parte de camarillas de funcionarios, coludidos con mezquinos intereses privados, con el fin de obtener ventajas económicas o políticas contrarias a las metas del desarrollo social mediante la malversación o el desvío de recursos públicos, junto con la distorsión de políticas e instituciones”².

En la definición se menciona un elemento que creo que es importante, el concepto de “poder político burocrático”. Es por este lado, por lo burocrático, por donde centraré mi argumentación. Por otro lado, se mencionan metas de “desarrollo social”; aspecto que no están presentes en todas las épocas. Es cierto que es un fenómeno amplio que incluye tanto actividades públicas como privadas. Por esta razón, se manifiesta de diferentes maneras. Los agentes corruptos debilitan los esfuerzos para mejorar las condiciones de vida de amplios sectores sociales. El fenómeno está presente en todas las sociedades y civilizaciones desde la aparición de los Estados. Algunas sociedades han tenido éxitos parciales en poner freno a los actos corruptos; pero ninguna la ha eliminado totalmente.

Según Quiroz, los historiadores han sido particularmente reacios a estudiarla porque, dado que es una actividad clandestina, las fuentes que puedan documentarla son difíciles de encontrarlas o no son confiables. En contra de la cautela de los escépticos, existen diversas fuentes para estudiarla si se tiene la suficiente perspectiva metodológica.

Algunos historiadores son muy prudentes y sostienen que el estudio de la corrupción está sujeto al relativismo. Esto quiere decir que lo que una cultura define como corrupción, no lo es para otra. Así, la percepción de la corrupción estaría sujeta a los vaivenes de la interpretación. Otros, consideran que los actos corruptos deben de ser probados judicialmente; sin embargo, la prueba judicial no es igual a la prueba histórica.

¹ Quiroz, Alfonso (2013). *Historia de la Corrupción en el Perú*. 2ª edición. Lima IEP.

² Op. Cit., p. 30.

Mi explicación se enmarcaría como una posición relativista; aunque, considero que previamente deben esclarecerse algunos conceptos que serán expuestos más adelante.

También afirma –por otra parte- que existen diferentes puntos de vista sobre la corrupción. Así, los relativistas históricos y antropológicos con frecuencia asumen que la corrupción pre-moderna permitió el funcionamiento y la estabilidad de los grupos emergentes (los grupos “emergentes” surgen por determinadas coyunturas históricas de cierta bonanza económica y de realismo político). Según Quiroz, la valoración del “patronazgo” y el “clientelismo” han sido tratados con mucha indulgencia. Desde mi punto de vista, no se trata de ser indulgentes o no indulgentes con la corrupción, se trata de ensayar enfoques alternativos ante los hechos corruptos. Quisiera destacar que habla de una corrupción “pre moderna” y que, por tanto, no puede ser igual a la moderna.

Hay un enfoque culturalista, según el cual, la cultura explicaría los diferentes niveles de corrupción. Así, las regiones católicas del sur serían más corruptas que las del norte protestante. Estos enfoques no explican los intereses y factores institucionales subyacentes en la corrupción. Así, entre 1960 y 1980, durante la Guerra Fría, la “política real” de las potencias aceptaba la corrupción como algo inherente a los sistemas políticos menos desarrollados.

Por otro lado, desde la perspectiva marxista se asocia la corrupción con el capitalismo y la dependencia externa. Desde esta visión, las élites establecieron su dominio mediante prácticas corruptas. Esto implicaría que, venderse al imperialismo parece ser la única forma de existir y crecer económicamente. Sin embargo, estos enfoques no explicarían los efectos contrarios de la corrupción contra el desarrollo, que se han presentado también en los regímenes socialistas.

En este estudio se considera que la corrupción en gran escala, o sistemática, ocurre cuando no existen los pesos y contrapesos apropiados para reducir los costos de las transacciones (estas son características de las sociedades modernas). Desde esta perspectiva, la falta de disuasivos adecuados impide contener los comportamientos corruptos. Las instituciones débiles favorecen a la corrupción. Sin embargo, en todas las instituciones hay elementos favorables y determinismos históricos que son, o favorables al crecimiento de la democracia, o favorables al crecimiento de la corrupción.

Los grupos de presión y los grupos de interés pueden explicar la búsqueda de un trato preferencial; esto también vale para explicar el estancamiento de las reformas y la lucha de

las redes de corrupción por capturar al Estado o influirlo para beneficiarse con ello. Pero, esto supone –nuevamente- el escenario de un Estado moderno.

Los costos de la corrupción pueden ser directos, indirectos e institucionales, dependen de los modos predominantes de corrupción. Estos modos evolucionan y se adaptan a los tiempos. En el Perú se pueden encontrar tres modos predominantes: a) corrupción ligada al poder ejecutivo; b) las corruptelas de los militares en la compra de armas y equipos; c) el manejo irregular de la deuda pública y privada. En los últimos tiempos se da cuenta de otra modalidad más efectiva: la utilización de diversos mecanismos para asignar las licitaciones para obras públicas. Cualquiera sea la modalidad, es posible observar ciclos de corrupción que son característicos de cada periodo. Además, hay que distinguir entre la corrupción sistemática y la corrupción percibida.

La corrupción percibida se alimenta de la desconfianza, ésta es fruto de la experiencia, de la información obtenida en la vida cotidiana; por ejemplo, funcionarios estatales, de diversos niveles, que muestran repentinos signos exteriores de riqueza, información que circula cuando los beneficiarios de la corrupción hacen alarde de sus vinculaciones provechosas que les da acceso a los niveles de decisión. Todo esto se convierte en parte de lo que llamamos el “sentido común” y nos conduce a “naturalizar” el problema, es decir, considerarlo como hechos normales, cotidianos y probablemente generalizados. Situación que nos puede conducir a ser tolerantes con la corrupción, bajo el supuesto de que es un problema que es difícil de erradicar.

Entonces, ¿es un problema sin solución? Desde mi punto de vista, eso depende de la manera de cómo se plantea el problema. Hasta ahora, cualquiera sea el enfoque, se distinguen dos elementos: a) el poder puede servir también para lucrar; b) los controles establecidos resultan ineficaces. Desde luego que se requiere de un enfoque histórico, pero falta –como lo mencioné en líneas anteriores- un enfoque sociológico. ¿Qué se entiende por sociológico? Significa que se debe explorar cómo el desarrollo histórico ha ido formando una estructura de comportamiento, una configuración social que se nutre de normas y valores favorables a la tolerancia de la corrupción. Para ello, se debe distinguir el tipo de Estado, y su relación con los súbditos, donde esta configuración se fue desarrollando como un sentido común.

Patrimonialismo

Las diversas definiciones del Estado toman en cuenta algunas características generales:

a) Relación de autoridad-subordinación, b) Ejercicio monopólico de la violencia por la autoridad, c) Un orden jurídico, d) Relativa permanencia, e) Una dimensión institucional. El Estado está conformado por tres elementos: a) Territorio, b) Población, c) Autoridad; la autoridad se ejerce a través de normas jurídicas y un aparato administrativo³. Todos los Estados no son iguales, una clasificación importante distingue entre Estado moderno y tradicional.

Una definición común sobre la corrupción es considerarla “como el robo del dinero público”⁴. En mi opinión, aquí se encuentra la confusión: solo es público en el Estado moderno. En todos los casos anteriores, el dinero, las propiedades, los títulos nobiliarios y otros bienes que dan prestigio y poder, pertenecen al patrimonio del Señor. Por ello, es necesario esclarecer el concepto de “patrimonialismo” y las modalidades que presente. En todos los casos, el acceso a los bienes anhelados requiere de tener acceso, o ser parte, de la estructura de poder y para esto se necesita ya sea la cercanía al Señor o pertenecer al cuadro administrativo, a la burocracia.

Con frecuencia, cuando se estudia una guerra o una forma de dominación de clase se da por su supuesto que el triunfo o la derrota en los combates dependen de los planes, de la estrategia, la táctica de los generales y su cuadro de oficiales. Pero, no se toma en cuenta que los planes y la estrategia se implementa a través de esos cuadros de oficiales, a través de una cadena de mando que cumplen órdenes y competencias más o menos delimitadas. Son importantes el tipo de armamento, el entrenamiento recibido, la forma en que se cumplen las disposiciones en medio de la lucha, el miedo como limitante para cumplir los objetivos, la coordinación de los servicios en que está organizado un ejército y otros factores. Todo esto nos muestra que se trata de una forma de administración. Los soldados pueden luchar por ideales abstractos como sucede en los Estados modernos, donde se lucha por la patria y la recompensa serán medallas y reconocimientos, o pueden ser ejércitos mercenarios que pelean por la paga, o ejércitos de esclavos que esperan la generosidad del Señor, quien los recompensa con parte de su patrimonio.

³ a) Miró Quesada Rada, Francisco (1986). *Ciencia Política. (Manual y Antología)*. Lima: Librería Studium, capítulos III y IV; b) Munné, Federico (1971). *Sociología Política*, en “Grupos, Masas y Sociedades. Introducción sistemática a la sociología general y especial”. Barcelona: Editorial Hispano Europea, pp. 403-427; c) Sartori, Giovanni (1992). *Elementos de teoría política*, Madrid: Alianza Editorial; d) Silva Santisteban, Luis (1986). *Fundamentos de ciencia política*, Lima: Universidad de Lima. Todos estos enfoques se refieren al Estado moderno.

⁴ Páez, Ángel (2019). *Historia de la corrupción*. Lima: La República, 1 de noviembre de 2019, p. 11

En cuanto a una forma de dominación de clase, parecería que no funciona con los requisitos anotados al referirnos a una guerra. Sin embargo, solo funciona cuando, tanto los dominadores, como los dominados, comparten ideas comunes que permite “naturalizar” las relaciones que son conflictivas por definición. La dominación de clase requiere la aceptación de los dominados, desde luego que está implícito el uso de la fuerza; pero lo más importante, en lo cotidiano, se requiere de un cuadro administrativo que permita que el modelo funcione. El cuadro administrativo es indispensable para que, en lo cotidiano, canalice los recursos, garantice la obediencia y diluya o canalice el conflicto hacia otras esferas. El empleo de la fuerza sería el último recurso, lo importante es lograr la aceptación de la dominación y esto se logra mediante un cuadro administrativo. Claro que, para que funcione cualquier forma de dominación se requiere de una especie de “pegamento” que regule el potencial conflicto; a esto se le denomina “Ideología”.

Basándome en las ideas de Max Weber⁵, quien sostiene que en la estructura *patriarcal* de la dominación no se sirve a una “finalidad” impersonal, ni se obedece a las normas abstractas del Estado moderno, sino a una devoción personal. El sociólogo alemán afirma que el dominio se da primero dentro de una unidad doméstica, que la autoridad, sin embargo, igual que en la dominación burocrática, tiene un “carácter cotidiano”. Que los que están sometidos a un poder obedecen a normas. Así, la dominación tradicional se basa en la “tradicición”. Es la sumisión a un señor la que otorga legitimidad a las normas. A continuación, un resumen de las principales ideas de este autor.

Para este sociólogo alemán existen diversas modalidades del poder doméstico, su fundamento objetivo era la homogeneidad de la comunidad perenne de vivienda, manjares, bebidas y útiles cotidianos. En todos los casos se basaba en el uso y, la infracción sin motivo, producía descontento entre los sometidos y provocaba la condena social. Esto quiere decir que del poder doméstico surge la dominación patrimonial. Después, se difunde la versión de que los dioses han establecido los antiguos usos, y así queda legitimada.

La comunidad doméstica se descentraliza al ofrecer a los hombres no libres una posesión con vivienda propia y familia propia, se les da ganado y utensilios. Esta evolución del *oikos* debilita al poder doméstico. Las relaciones internas y externas entre el señor y sus dependientes se regulan de acuerdo al interés del jefe y con la estructura interna del poder. Esta sigue siendo una

⁵ Weber, Max (1984). *Dominación Patriarcal y patrimonial*. En “Economía y Sociedad”. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 753-809.

relación basada en la piedad y en la fidelidad. Pero esta relación hace surgir siempre el pedido de los sometidos a una reciprocidad, la cual adquiere un reconocimiento social como “uso”. El señor les debe algo a los sometidos, no jurídicamente, sino de acuerdo con los usos. El dominio no persigue las ganancias, sino la satisfacción de las necesidades del señor. La costumbre obliga al sometido a ayudar al señor con todos los medios disponibles, inclusive en caso de guerra.

“A este caso especial de la estructura patriarcal de dominación, al poder doméstico descentralizado mediante reparto de tierras y a veces de peculio a los hijos o a otras personas dependientes del círculo familiar damos aquí el nombre de dominación patrimonial”⁶.

En las relaciones patrimoniales, los límites fácticos de la arbitrariedad del señor se originan en los usos. A ello se agrega el poder “santificador” de la tradición. Contribuye a esto el temor ante los poderes religiosos, que defienden siempre la tradición. Cuando se atacan estos intereses contra la distribución tradicional de los deberes y derechos, pueden afectarse gravemente los intereses económicos. El individuo es impotente ante esta situación. De esta manera, el orden jurídico puede volverse totalmente inestable, pero se apoya en la tradición.

El ordenamiento que el señor establece no es obligatorio para él. Este ordenamiento hace que los súbditos se conviertan en simples compañeros de intereses. Las disposiciones se establecen por los “tribunales de la corte” con la participación de los sometidos. Las relaciones patrimoniales mediante la tradición, conducen a la desintegración del patriarcalismo puro. De aquí surge una forma de dominación dependiente de la tradición: el señorío territorial. Esto vincula al señor y al poseedor de la tierra con lazos unilaterales insolubles.

“El Estado de los incas y especialmente el Estado de los jesuitas en el Paraguay eran organizaciones típicamente señoriales. Pero las posesiones del soberano administradas directamente en forma de señorío territorial constituyen regularmente sólo una parte de su jurisdicción política, a la cual se agregan además otros territorios no considerados directamente como dominio del soberano, sino únicamente dominados por él desde el punto de vista político”⁷.

La organización *estatal-patrimonial* se da cuando el soberano organiza de modo parecido a su poder doméstico el poder político. En este poder no puede usar, como en el poder doméstico, la fuerza física. Casi todos los grandes imperios continentales, hasta los inicios de la época moderna, presentan rasgos patrimoniales bastantes claros.

La administración patrimonial se adapta a las exigencias personales del señor, como su hacienda privada. El dominio político -el dominio de un señor sobre otros no sometidos al poder doméstico- significa una agregación al poder doméstico de diferentes relaciones de señorío, las que sociológicamente, solo difieren de grado y, de contenido, pero no de la estructura misma. Los poderes judicial y militar son ejercidos de modo ilimitado por el señor sobre los que le están patrimonialmente sometidos.

Así, el príncipe patrimonial procura normalmente defender su poder sobre los súbditos políticos mediante tropas que defiendan sus intereses y creadas para este fin. Una forma de ejército fue la tropa de esclavos independientes del cultivo de la tierra. Estaban completamente vinculados al señor y su familia. Cuando se les cedió tierras se transformaron en un factor que fomentó la feudalización de la economía monetaria.

El empleo de mercenarios no implicaba necesariamente el pago en dinero. En la antigüedad se daba el pago en especie, pero lo más importante fue el pago abonado en metales preciosos. Esto exigía que el príncipe tuviera un tesoro para abonar estos pagos. Para ello, debía existir una economía monetaria. Esta fue, en oriente, la forma racional de dominación. En occidente, los *signori* de las ciudades italianas, los antiguos tiranos y los monarcas “legítimos” defendieron su poder mediante tropas mercenarias.

Otra modalidad fue la del príncipe patrimonial que se apoyó en sus colonos que recibían en *préstamo* lotes de tierra que, en vez de servicios económicos, prestaban servicios militares y disfrutaban de otros privilegios económicos. Estos privilegios también estaban a disposición de otros señores patrimoniales no reales.

Desde luego que han existido múltiples formas intermedias entre el ejército patrimonial puro y los ejércitos basados en el equipo y el abastecimiento

⁶ Ob. Cit., p. 758.

⁷ Ob. Cit., p. 759. En el caso de los Incas, John Murra considera que su organización respondía a dos principios: a) la reciprocidad; b) la verticalidad. La posible discrepancia de estos enfoques estaría en que Murra subraya que tanto a nivel de la comunidad como a nivel del Estado se dan relaciones de intercambio recíproco de igualdad y asimétricas. Véase: Murra, John (1975). *Formaciones*

económicas y políticas del mundo andino. Lima: IEP. Por otro lado, diversos cronistas mencionan que el Inca, cuando iniciaba una campaña militar, convocaba a los curacas y les regalaba tierras, tejidos y mujeres; estos bienes pertenecían al patrimonio del señor y la distribución de los mismos, obligaba a cumplir servicios militares, se recurría así, a la reciprocidad.

de sus componentes por sí mismos (sería el caso de la hueste perulera). Con la entrega de tierras en préstamo se traspasaba los gastos de armamento y sustento de los soldados, con ello disminuye el poder de disponer libremente de ellos.

*“...el señor político patrimonial se halla normalmente vinculado a los dominados por medio de una comunidad consensual que existe también independientemente de un poder patrimonial autónomo y que descansa en la convicción de que el poder señorial ejercido **tradicionalmente** constituye el derecho legítimo del señor. Por consiguiente, el hombre dominado ‘legítimamente’ en este sentido por un príncipe patrimonial deberá llamarse aquí ‘súbdito político’”⁸.*

El señor recluta a sus funcionarios entre sus esclavos y siervos. Obedecen de modo incondicional, pero rara vez constituyen una administración política. Algunas circunstancias obligan a reclutar funcionarios extra patrimoniales. El señor ha tenido interés en tenerlos en la misma forma en que se encuentran los hombres no libres. La posición ocupada por los ministeriales se estereotipó cuando el señor promulgó ordenanzas y creó un “derecho de servicio”, vinculado a él en calidad de compañeros de una comunidad jurídica. Estos monopolizaron los cargos y establecieron principios fijos para admitir a personas extrañas.

Estos funcionarios forman una agrupación estamental cerrada con la que tenía que pactar el señor. El señor no puede sustituir a los ministeriales adscritos a su servicio sin un previo juicio; un juicio con un tribunal compuesto de ministeriales. Estos exigen que sean elegidos de acuerdo con el parecer de este grupo. El señor tiene que aceptar el parecer de sus consejeros. Estos conforman el “consejo” y está formado por los más altos feudatarios, o por los notables, por los representantes de los estamentos. Los señores buscaron liberarse de estos monopolios y la estereotipación de funciones les facilitaba liberarse de estos monopolios.

*“La estereotipación y la apropiación monopolizadora de los cargos por sus titulares ha creado el tipo **estamental** del patrimonialismo” [...] “Con la progresiva racionalización y distribución de funciones, especialmente con el desarrollo de la escritura y con el restablecimiento de una tramitación metódica, los funcionarios patrimoniales pueden asumir rasgos burocráticos. Pero en su naturaleza sociológica, el cargo patrimonial es tanto más diferente del burocrático cuanto más puro sea el tipo de cada uno de ellos”⁹.*

El cargo patrimonial no distingue entre la esfera privada y la pública. Esto es así porque la misma administración política es considerada como algo personal por el soberano. La posesión y el ejercicio del poder son estimados como una parte de su fortuna personal. Por ello, la forma de ejercer el poder siempre depende del libre albedrío del señor, siempre que no se interponga alguna restricción tradicional. El capricho personal del señor define las competencias de los servidores.

*“Solo los derechos señoriales opuestos entre sí dan lugar a delimitaciones estereotipadas y, por lo tanto, a algo parecido a una ‘competencia determinada’. Pero en los funcionarios patrimoniales esto es una consecuencia de considerar el cargo como un derecho **personal** del funcionario y no, según ocurre en el Estado burocrático, una consecuencia de intereses **objetivos**: de la especialización y de la aspiración a garantías jurídicas de los dominados”¹⁰.*

Los funcionarios patrimoniales, sobre todo los de mayor rango, acostumbran a comer en la mesa del señor, aun cuando dicha mesa ha dejado de ser su sustento principal. La separación de los funcionarios de este grupo íntimo significa el aflojamiento del poder inmediato del señor. A partir de aquí se fue desarrollando, para los funcionarios patrimoniales con hogar propio, la provisión de sus necesidades mediante una prebenda o de un “feudo”.

La prebenda significa el reconocimiento de un “derecho fijo en el cargo”. Esta apropiación ha sufrido diversos cambios. En Egipto, Asiria y China fue una porción vitalicia procedente de los depósitos del señor. Al disolverse la mesa común nace la *congrua* que, a veces, se convierten en objetos de comercio. La segunda clase de prebenda son los *emolumentos*: los beneficios por el cumplimiento de tareas. Esta clase establece una separación entre los funcionarios y la hacienda del señor; se basa en ingresos de origen extrapatrimonial.

Otra clase de prebenda es la asignación de tierras, modelo próximo al “feudo” y significa una mayor independencia frente al soberano. Esto surge por el deseo de formar familia e independizarse. Se trata de aligerar la mesa del señor conforme crece el número de comensales y por el carácter oscilante de sus ingresos. El Estado burocrático-patrimonial se desarrolla en base a prebendas.

El señor que concedía la prebenda no lo hacía, por lo general, de manera vitalicia. El señor quería seguir participando de las ganancias

⁸ Weber, M. Ob. Cit., p. 766

⁹ Op. Cit., p. 773.

¹⁰ Ibídem, p. 774.

producidas por esta cesión del cargo y, por ello, fijaba algunos principios a este efecto. Esto sucedió con los encomenderos españoles en el Perú. La encomienda era el premio por haber conseguido un reino para la corona española; pero, encomendaba vasallos y no las tierras y la costumbre establecía que el derecho durara solo de dos a tres vidas, los encomenderos se rebelaron porque la corona no accedió el derecho a perpetuidad.

Los tesoros del soberano, sobre todo los metales preciosos permiten remunerar los servicios prestados por el funcionario y de esto depende el fundamento de la autoridad patrimonial. Toda la apropiación de prebendas significa en el patrimonialismo, no una racionalización sino una estereotipación. Los funcionarios que se hallan en posesión de prebendas por medios de apropiación podían limitar la esfera de dominio del señor, frustrar los intentos de racionalización en la administración.

Conforme progresa la apropiación de cargos el poder político del señor se desintegra en un haz de derechos señoriales particulares, que confieren privilegios especiales y diferentes límites que, una vez definidos, no pueden ser variados por el señor sin una fuerte resistencia por parte de los beneficiarios. Es una organización que se resiste a toda reglamentación abstracta. Por otro lado, en donde no ha ocurrido la apropiación del cargo predomina la arbitrariedad.

“La organización política patrimonial no conoce ni el concepto de ‘competencia’ ni el de la ‘autoridad’ o magistratura en el sentido actual de la palabra, especialmente a medida que el proceso de apropiación se difunde”¹¹.

El ejercicio del poder es un derecho señorial personal del funcionario. Fuera de los límites de la tradición él decide según su albedrío personal. Las relaciones entre el príncipe sobre los funcionarios han sido estereotipados en derechos corporativos. La costumbre, de hecho, es decisiva para las relaciones de poder. El príncipe busca asegurar, con diversos procedimientos, la unidad de su dominación y la protege de la apropiación de los cargos por parte de los funcionarios y sus herederos. Esto lo logra mediante el recorrido frecuente de sus dominios. Sin embargo, esta posibilidad no existía en las colonias españolas. Por la extensión de sus dominios y por la lejanía, los monarcas enviaban visitadores, funcionarios que actuaban por encima del poder de los virreyes y defendían las atribuciones de los monarcas.

En otro capítulo de su extensa obra, Weber¹²

analiza la relación entre feudalismo, estamento y patrimonialismo. Así, considera al feudalismo como una modalidad del patrimonialismo. El *feudalismo* es un caso límite de la estructura patrimonial, sobre todo en lo referente a las relaciones entre los señores y los vasallos. La gran economía patrimonial en el estadio del militarismo caballeresco origina las relaciones de fidelidad feudales.

En las campañas militares contra territorios extranjeros muy lejanos de un Imperio no se realizan mediante la leva de campesinos, del mismo modo, una leva de ciudadanos no puede sostener grandes expansiones ultramarinas, como la conquista de América, por ejemplo. En un ejército feudal aumenta la calidad y la uniformidad de los armamentos. A esto se agrega el sentimiento del honor estamental. Los hombres encuentran en el honor del príncipe su propio honor.

“La burocracia, lo mismo que los funcionarios puramente patrimoniales, se basan en la ‘nivelación’ social en el sentido de que, en su tipo puro, solamente exigen capacidades personales –la primera, de carácter objetivo y especializado; los segundos, de carácter puramente personal– y hacen caso omiso de toda diferenciación estamental”¹³.

El feudalismo significa una “división de poderes”, de tipo cualitativo y de tipo cuantitativo. También la idea del “pacto” político como base de la distribución política de poderes. No un pacto entre el señor y los representantes de los dominados, sino de un pacto entre el señor y los representantes del poder procedente de él. Así queda fijada la forma y la distribución de los poderes señoriales. La jerarquía feudal no depende de los poderes ejercidos, sino que depende de la distancia feudal con respecto al soberano.

Todas las atribuciones y todas las utilidades de un feudatario eran partes de su esfera jurídica y económica personal, lo mismos que sus gastos del cargo eran pagados de manera personal. El señor solo garantizaba con su poder a sus vasallos las posesiones feudales. El contenido efectivo de la relación de fidelidad se hizo cada vez más estereotipado y económico, así fue perdiendo su utilidad práctica como medio de poder.

La organización política patrimonial, prebendal y feudal es un cosmos, un caos de privilegios y obligaciones subjetivos determinado de modo concreto al señor, al funcionario y al dominado; privilegio y obligación se entrecruzan y se limitan recíprocamente. Así, el feudalismo

¹¹ *Ibíd.*, p. 784.

¹² Weber Max (1984). *Feudalismo, Estado estamental y patrimonialismo*. En “Economía y Sociedad”. México: FCE, pp. 810-847.

¹³ Weber, M. Ob, cit., p. 820.

es el caso límite del patrimonialismo.

Las necesidades fueron motivadas por circunstancias económicas. Casi siempre fueron de modo indirecto; las necesidades han surgido de la administración política y de la militar. La estructura económica se transforma con el desarrollo de la economía monetaria, lo cual obligó a satisfacerlas con los recursos propios del soberano y de los demás titulares del poder, quienes tuvieron que pagar sus gastos de su propio bolsillo. Esta socialización convierte a los privilegiados en “estamentos” que dan origen a una organización política estable.

El desarrollo posterior de nuevas tareas de gobierno ha impulsado a la burocracia real, dispuesta a disolver al “Estado estamental”. Esto no ocurrió de modo mecánico, como si el poder real quisiera suprimir el poder de los estamentos. Más bien fueron los estamentos que, como consecuencia del desarrollo económico y cultural, con nuevas tareas administrativas las que exigieron la creación de delegaciones apropiadas. Esto llevaba al aumento de funcionarios y, con ello, a la ampliación del poder real y, por tanto, de un renacimiento del patrimonialismo.

Estas nuevas tareas impulsan por todas partes a la formación de autoridades permanentes y competencias fijas, lo que exigieron aptitudes especializadas y reglamentos. El paso del cargo patrimonial al burocrático es muy impreciso y la pertenencia a una u otra categoría no se determina por el nombramiento sino por la manera como se instituyen y el modo en que son regidos. Este modelo ha surgido solo en el suelo europeo.

*“El fenómeno que aquí nos interesa es ante todo el que, a consecuencia de la creciente continuidad y complejidad de las tareas de gobierno, y especialmente a consecuencia del desarrollo de las concesiones y privilegios característicos de las organizaciones patrimoniales y feudales, así como a consecuencia de la creciente racionalización de las finanzas, los funcionarios encargados de la **escritura y el cálculo** comienza a desempeñar un papel cada vez más importante. La corte en la cual faltan tales funcionarios está condenada a la inestabilidad y a la impotencia”¹⁴.*

No es mucho lo que puede decirse sobre las condiciones generales puramente económicas que originan las organizaciones patrimoniales y feudales. El predominio de dominios territoriales reales y nobles, dentro de un sistema feudal, no es unívoco en todos los feudos. Por ejemplo, el Estado burocrático chino no se basaba en señoríos territoriales, sino en una estructura

patrimonial. El patrimonialismo es compatible con una economía cerrada, con una economía basada en el cambio, con una estructura agraria pequeño burguesa o señorial, lo mismo que con una economía capitalista.

La fuente de la acumulación de la fortuna es el aprovechamiento de la capacidad tributaria de los súbditos. El poder de los funcionarios patrimoniales tiene sus límites en la tradición. Por eso, las innovaciones no consagradas por la tradición tuvieron un carácter precario entregado al arbitrio del príncipe y de sus funcionarios. Tanto la tradición y el arbitrio, limitan las probabilidades evolutivas del capitalismo.

El arbitrio, dentro de un Estado patrimonial, tiene un efecto negativo, opuesto al capitalismo; puede agravarse más por una consecuencia positiva hasta ahora no tomada en cuenta. Esta es la inestabilidad de todas las garantías jurídicas en el campo de la justicia y de la administración patrimoniales, donde puede surgir una forma especial y artificial de inmovilización de los bienes.

El feudalismo es el dominio de los pocos, de los que llevan armas. Por su parte, el patrimonialismo patriarcal es el dominio sobre las masas a través de un individuo. Para ello requiere de los funcionarios como órgano de dominio; por su parte, el feudalismo reduce esta necesidad al mínimo. El patrimonialismo depende de la buena voluntad de sus súbditos, el feudalismo puede omitir esta necesidad. El Patrimonialismo se apoya en las masas contra las aspiraciones de los estamentos privilegiados.

Las ideas expuestas por Weber no son solo eruditas, sino que, mediante la construcción de tipos ideales buscan abarcar la complejidad del problema que se plantea. Esta metodología se resiste a ser resumida; aun así, he tratado de hacerlo para lograr una adecuada comprensión del problema de la corrupción. Hasta aquí, se puede postular que puede haber apropiación particular de los recursos “estatales”, pero estos no son bienes públicos, sino bienes que corresponden al patrimonio del señor. Es parecido, pero no es igual.

La sociedad cortesana

El enfoque de Weber sobre el patrimonialismo se puede comprender mejor con el estudio de “La sociedad Cortesana”¹⁵. En este tipo de sociedad se mezclaba todavía la función de la Casa Real con la administración del Estado. Su función era reinar de modo absoluto, prescindiendo de las asambleas estamentales. Las tareas y relaciones

¹⁴ Weber, M. Op. Cit., pp. 827-828.

¹⁵ Elías, Norbert (1996). *La sociedad cortesana*. México: F. C. E.

personales no están diferenciadas ni especializadas. Mientras que en los Estados nacionales industrializados se debe distinguir con claridad los asuntos personales de los oficiales, en las sociedades dinásticas las élites cortesanas mezclan sus asuntos personales con los oficiales o profesionales. La idea de la separación ente ambas esferas aparece de manera lenta.

Las cortes y las sociedades cortesanas no son exclusivas de las sociedades europeas. Se encuentran en las sociedades preindustriales, en las sociedades conquistadoras y en las conquistadas con diferenciación social en varios grados. El estudio de estas sociedades nos muestra una etapa de su desarrollo. El establecimiento de la sociedad cortesana responde a la creciente centralización del poder y al monopolio de la capacidad de cobrar impuestos, además del control de las fuerzas militares y policiales. Hay que preguntarse cómo se constituye esta posición social que se concentra en un solo hombre. Esta pregunta raramente ha sido planteada y permanece sin respuesta. Es necesario darnos cuenta de su importancia. El primero se refiere a reyes concretos, el segundo se refiere a posiciones sociales.

Los detalles de la etiqueta cortesana pueden parecer curiosidades para el historiador, pero pueden ser representativas de una época para el análisis sociológico. Son formas de relación características de los hombres en un marco social. La etiqueta puede parecer ridícula juzgada con los patrones de la sociedad burguesa, pero puede ser importante para medir el valor del prestigio en el contexto de relaciones de una sociedad cortesana. Para los individuos que forman tales configuraciones, los acontecimientos son únicos e irrepetibles. La configuración puede durar muchas generaciones. Las configuraciones con cambios lentos pueden estar compuestas por individuos diversos que cambian más rápidamente. Estas configuraciones son los “tipos ideales” de Max Weber y se encuentran en un lento desarrollo. El concepto de configuración nos acerca a la solución del problema. Los hombres individuales constituyen configuraciones de diverso tipo, y las sociedades son configuraciones de individuos interdependientes. Hoy se usa el término “sistema”. Weber elaboró el concepto de “patrimonialismo”. Lo tratado por Elías es una forma de dominio tradicional que se encuentra entre el patrimonialismo y el sultanismo, con una burocracia patrimonial altamente centralizada, en donde el comercio cumple un rol importante.

Algunos historiadores se ocupan de individuos aislados, fuera de toda configuración. Algunos sociólogos estudian sólo configuraciones sin individuos, sociedades o ‘sistemas’ independientes de los individuos humanos. Ambas posiciones son erróneas. Una coordinación más fecunda en-

tre ambas disciplinas está limitada por la carencia de un enfoque teórico que abarque a ambas. El enfoque de Elías es un paso inicial en esa dirección.

La corte como forma social intenta abarcar la totalidad de las formas sociales: los campesinos que suministran los productos alimenticios, el lujo como medio de autoafirmación social. Su configuración económica fue el mercantilismo, su burocracia es patrimonialista. El lujo hay que entenderlo como parte de la estructura social de la corte. Este es el aspecto que más llama la atención a los historiadores actuales. Sombart sostiene que las cortes aparecieron primero con los príncipes de la Iglesia. Todas las posesiones del rey tenían que pasar por el filtro de la corte. Todo lo que el rey disponía tenía que aprobarlo la corte antes de que llegara al país. El monarca absoluto actuaba a través de la mediación de la corte. Por tal razón, la sociología de la corte es la sociología de la realeza. Conforme se fue ampliando el dominio absoluto se afectó el campo de acción de la corte. Esta causalidad recíproca se hacía visible en el castillo. En el caso de Francia, en la corte de Versalles las acciones personales del rey tenían un carácter ceremonial de acciones de Estado. Fuera de ella, la acción del Estado tenía el carácter de una acción personal de los reyes. La cantidad de servidores era muy grande porque se especializaban en múltiples tareas. El robo doméstico era castigado con la muerte. Aunque el trato podía ser cordial, los sirvientes eran extraños: había una cercanía espacial y una permanente distancia social.

Esta configuración aristocrática los conduce a la ruina. No es una ceguera, ni un cúmulo de errores, es otro sistema social de normas y valoraciones. Esto era contrario del ethos burgués que obligaba a las familias a subordinar sus gastos a los ingresos y, de ser posible, gastar menos para ahorrar y obtener mayores ingresos en el futuro. Es otro ethos en donde el rango exige gastar de acuerdo con el mismo. Quienes no pueden comportarse de acuerdo con su rango, pierden el respeto de su sociedad. Para estos sectores el ahorro tiene una connotación despectiva.

Todos los cortesanos dependían del rey en persona. Por eso importaba cualquier matiz de la conducta del rey respecto a ellos. Esto era importante para mantener la posición social. Pero esta jerarquía dependía del rango de la casa, del título oficial, pero esto podía cambiar por el favor del rey. La jerarquía oscilaba constantemente. La racionalidad cortesana no era igual a la racionalidad burguesa. Profesión y dinero son fundamentos de existencia relativamente móviles. La fundamentación cortesana es diferente y se basaba en las características de la “buena sociedad”. Esto formaba los fundamentos de la

identidad personal y de la existencia social. En una sociedad aristocrática el individuo depende de la opinión de los otros, sólo pertenecen a la “buena sociedad” si los otros lo consideran como miembro de la misma. La importancia social depende del “honor” y sus derivados. Perder el honor significaba perder la pertenencia a esa “buena sociedad”.

Por supuesto que Elías expone muchos más aspectos, pero para los fines del presente trabajo basta subrayar que la corrupción, tal como la entendemos en la actualidad, no existe. La apropiación no se hacía de un “bien público” sino del patrimonio del Señor.

La herencia colonial

Los ensayos publicados por Rafael Varón han planteado interpretar la conquista del Tahuantinsuyo como una empresa comercial y financiera. En su primer ensayo¹⁶, el descubrimiento y conquista son calificadas como actividades empresariales, las que estuvieron dirigidas por el espíritu empresarial de hombres que buscaron recuperar sus inversiones. Esto abona a subrayar el lado económico de estos hechos, enfoque que los estudios tradicionales no han considerado importante. En el caso peruano sólo se menciona el financiamiento de la fase previa a la expedición de conquista. En su estudio, muestra el proceso de formación del patrimonio de los Pizarro y la inversión de las ganancias en España hasta la década de 1570. Gran parte del dinero obtenido de la conquista fue introducido por los Pizarro en la economía española.

Las operaciones militares en el Perú le permitieron a Pizarro acumular riquezas y propiedades para él y sus parientes. Sin embargo, es difícil hacer una evaluación de este proceso por la escasez de fuentes y la destrucción de documentos durante el levantamiento de Gonzalo Pizarro. En medio de los ajetreos militares, tuvieron el tiempo para hacer y arreglar sus negocios. Así, apenas regresó Hernando de Pachacámac a Cajamarca, el 8 de mayo de 1533, planificaba la organización de sus encomiendas; para ello, emite un poder a su mayordomo con instrucciones precisas para comprar y vender a su nombre. La posesión de una encomienda de indios fue la mayor recompensa que podían obtener a cambio de sus desvelos y gastos. Les daba la posibilidad de realizar sus expectativas señoriales, accediendo al tributo, el trabajo y las tierras de sus indios. Además, podían movilizar

a sus hombres y mujeres para las actividades guerreras de la conquista y de las guerras civiles que le siguieron. No sorprende que los Pizarro tomaran para sí las mejores encomiendas. Tenían el aval oficial para recolectar las ganancias por las inversiones realizadas.

La expedición de Almagro a Chile expresa la búsqueda para sí de un espacio propio que le era negado por los Pizarro en el Perú. Los Pizarro planearon una empresa de largo alcance: el saqueo de las riquezas era la primera etapa de la acumulación de riqueza; sigue después la explotación de la población indígena y los recursos del país. Esta segunda etapa era el verdadero origen de la riqueza de los Pizarro.

Los primeros envíos de oro y plata del Perú ingresaron a la economía europea como circulante. El tesoro de los Pizarro fue el más grande perteneciente a los particulares. Es difícil calcular el monto. Las inversiones fueron diversificadas: mercancías y bienes de capital enviadas al Perú, inversiones locales en tierras. Esto coincide con el crecimiento de la población que llevó al aumento de la demanda de productos agrícolas a mayor precio. Era considerado el negocio menos riesgoso y otorgaba prestigio, pues los acercaba a la nobleza. La corona confiscaba los metales preciosos de los particulares de manera obligatoria, pagándoles un interés promedio de 3%, mientras que sus banqueros como los Welser le cobraban a la corona un interés de 9%, y los Fugger aceptaron después una tasa de 6.25%. Lo más importante era construir un patrimonio duradero, acceder a la nobleza a través de un mayorazgo.

Obsérvese que se trata de acumular riquezas, para acceder a la nobleza. De hecho, la riqueza podía producir una movilidad social ascendente, en el contexto de una sociedad cortesana que empieza lentamente a desmoronarse por el efecto disolvente del capital comercial y usurario. La monarquía española aspiraba a la “hegemonía universal”, se convierte en un imperio gracias a los ingresos provenientes de las colonias de ultramar. Esto les exigía desarrollar una burocracia gigantesca¹⁷, pero que no era todavía una burocracia moderna de tipo impersonal, con competencias objetivas, pero con un reclutamiento patrimonial. En esa telaraña gigante de funcionarios, tanto en Europa como en las colonias había funcionarios que lograran apropiarse de fondos del Estado, pero el Estado era el monarca y las riquezas no eran un bien público, sino el patrimonio del Señor.

¹⁶ Varón, Rafael y Auke Pieter Jacobs (1989). *Los dueños del Perú: negocios e inversiones de los Pizarro en el siglo XVI*. En *Histórica*. Vol. XIII. N° 2. Lima: PUCP, diciembre, pp. 197-242.

¹⁷ “Gattinara deseaba a toda costa asegurarse de que Carlos gobernara sus vastos dominios de forma eficiente”. Ver: Thomas, Hugh (2004). *El Imperio Español*. Buenos Aires: Editorial Planeta, p. 509.

El emperador tenía el poder, no por la voluntad general de los pueblos, sino por la gracia de Dios¹⁸.

Diversos estudiosos se han preocupado por calificar a la empresa de la conquista y colonia por parte de España. Algunos consideran que fue una empresa capitalista, otros la califican como una extensión del feudalismo europeo. La mayoría cree que estos acontecimientos aceleraron la declinación del feudalismo y la emergencia del capitalismo. Un término apropiado es el de capitalismo comercial que va disolviendo lentamente las bases feudales. Al respecto, el historiador Pablo Macera considera que se estableció un “feudalismo colonial”¹⁹. Argumenta que la hacienda peruana de la colonia no fue organizada en forma racional, siguiendo un plan previo. Se limitaron a reproducir las formas peninsulares y el modelo de las plantaciones hispano-portuguesas. Las experiencias se adaptaron a las particularidades bioclimáticas. Las haciendas restablecieron y extendieron la esclavitud, que carecía de importancia en la propia España. La hacienda americana mostraba una arcaica fisonomía donde se combinaban técnicas del latifundio romano, los feudos carolingios y las plantaciones sub-tropicales del siglo XV. El hacendado colonial no movilizó sus recursos para obtener poder político (campañas bélicas). El arcaísmo de las relaciones sociales dentro de la hacienda imponía un límite al hacendado en sus relaciones con el Estado centralista español. Por la misma razón, el feudalismo de la hacienda fue más acentuado en su “frente interno”.

Por su parte, Nelson Manrique explora “El Universo mental de la conquista de América”²⁰. Para mostrarnos los esquemas mentales de los diferentes grupos que conquistaron, poblaron y dominaron en América. ¿Qué características tuvo el cristianismo que llegó a América? Muchos estudiosos afirman que la dominación española se apoyó en el racismo, éste sería el “fundamento invisible”²¹ que pervive hasta ahora

y que constituye uno de los fundamentos de la dominación.

Otro aspecto que se menciona es el abuso de las autoridades coloniales, por ejemplo, el caso de los *corregidores*, funcionarios que debían “corregir”²² los errores de la administración colonial y aplicar justicia en las provincias donde ejercían su función. Sin embargo, no solo proveían de mano de obra para la mita minera y por ello recibían un pago, sino que recurrían a los “repartos” obligatorios de telas y vestidos que los grandes comerciantes no habían podido vender. Los corregidores repartían obligatoriamente estos productos y se los vendían a precios muy altos, los “compradores” no podían negarse a aceptar estos productos. Las autoridades sabían de este negocio, los curacas –intermediarios entre la población indígena y la administración colonial- reclamaban por estos abusos, pero no atendían a sus reclamos. Una justificación que se daba era que los corregidores compraban el cargo y recibían un pago ridículo por su función, cosa que no permitía reponer el gasto que se había hecho para obtener el cargo. Desde el punto de vista de los afectados era un abuso, pero desde el punto de vista de las autoridades superiores no había que escandalizarse por ello, esto respondía a una característica de un Estado patrimonial. Los propios virreyes, al acabar su mandato, eran sometidos a juicios de residencia; se investigaba si habían defraudado la confianza del rey y se habían apropiado de los ingresos del Estado; pero este Estado era de tipo patrimonial.

Cabría afirmar que en la herencia colonial no solo se trata de racismo, abusos, evangelización, sino también de patrimonialismo que, juzgado atemporalmente, ha sido considerado como corrupción. Se supone que cuando se establece la República, el robo de los bienes públicos sí puede ser considerado como actos corruptos. Para ello, exploremos brevemente qué sucede durante la República.

Patrimonialismo durante la República

Basadre²³ sostiene que ninguno de los múltiples

¹⁸ “Habló entonces Carlos (probablemente su discurso lo había escrito Gattinara); dijo: ‘Por fin se me ha concedido el **imperium** con el consentimiento único de Alemania, y con Dios, que espero me dirija y ayude. Porque en verdad se equivoca quien cree que por medio de hombres o riquezas, por estratagemas o medios ilegales, puede hacer que el imperio del mundo entero caiga en su poder. Pues el imperio sólo procede de Dios’”. Ibidem, p. 512.

¹⁹ Macera, Pablo (1974). *Feudalismo colonial Americano. El caso de las haciendas peruanas*. En “Realidad Nacional”. Tomo I. Lima: Ediciones Retablo de papel, pp. 239-298.

²⁰ Manrique, Nelson (1993). *Vinieron los Sarracenos... El universo mental de la conquista de América*. Lima: DESCO.

²¹ a) Portocarrero, Gonzalo (1995). *El fundamento invisible. Función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática*. En “Mundos Interiores: Lima 1850-1950”.

Aldo Panfichi, et. al., Lima: CIUP, pp. 219-259; b) Manrique, Nelson (1996) *Racismo y violencia política en el Perú*. En *Pretextos*, N° 8. Lima: DESCO, Febrero de, pp. 89-105.

²² Espinoza, Waldemar (1981). *La Sociedad Andina Colonial*. En “Historia del Perú”. Tomo IV. Lima: Editorial Juan Mejía Baca, pp. 129-337. “los altos precios abonados por la compra del puesto de corregidor, denuncian las elevadas ganancias que obtenían. El duque de la Palata, p. ej., impuso el precio de 26,500 pesos al corregimiento de Cajatambo por un tiempo de tres años, donde el sueldo de dicho funcionario era apenas de mil pesos anuales”. P. 231.

²³ Basadre, Jorge (2015). *La serie de probabilidades dentro de la emancipación peruana*. En “La independencia del Perú. ¿Concedida, conseguida, concebida?” Carlos

factores autonomistas que tradicionalmente se mencionan como “causas” de la independencia, hubiese podido madurar en Hispanoamérica sin la presencia de un elemento imprevisible pero de grandes consecuencias: la historia de las potencias rivales y el de la metrópoli desde fines del siglo XVIII. Las guerras fracasadas desde 1795, la alianza impopular y violenta con el Directorio francés (1796) y con el Consulado después. La invasión de Napoleón a la Península. La pérdida de la flota en Trafalgar, la ruptura de las comunicaciones con las colonias de ultramar. Por otro lado, la expansión industrial y comercial de Inglaterra tuvo un impacto profundo en las relaciones con las colonias. Los británicos temían una alianza entre España y Francia porque esta última tenía el poder para competir por el comercio americano. Para evitar esto último, Inglaterra debía adelantarse desmembrando la monarquía española con la emancipación de sus colonias y apoderándose del comercio con el Nuevo Mundo. Sin embargo, los británicos tuvieron derrotas con las invasiones de Puerto Rico (1797), Buenos Aires (1806) y el fracaso de Miranda en las costas de Venezuela.

El historiador se pregunta: ¿Cuáles fueron las diferencias entre la Revolución Francesa y la revolución de la Independencia peruana? Enumera lo siguiente: 1) La independencia peruana fue acelerada por acontecimientos internacionales; 2) En el Perú no hubo una gran reivindicación popular antiseñorial y antifiscal; 3) No hubo un levantamiento campesino. Los latifundios coloniales no fueron afectados, no se redistribuyó la tierra; al contrario, se dieron leyes para favorecer a los grandes propietarios, ni siquiera se les pidió que pagaran impuestos; 4) Las zonas de alta composición de población campesina quedaron bajo el dominio del ejército español, esto impidió la acción de este sector; 5) La independencia fue una serie de campañas militares con alternativas oscilantes. Coincidió con la elaboración de una utópica carta política aprobada por un pequeño grupo de teóricos con intrigas faccionales. Las masas se movilizaron inorgánicamente en nombre de ideas republicanas que sobrepasaron los esquemas monárquicos de San Martín. Las clases populares no ocuparon el primer lugar en la escena política; 6) La Revolución Francesa hirió de muerte al antiguo régimen, acabó con la monarquía, los derechos señoriales y la aristocracia terrateniente. Se impuso la propiedad privada y un ordenamiento político basado en la igualdad ante la ley. En el Perú se abolieron los títulos de nobleza y se implanta la república, pero no estuvieron

acompañados por otros cambios en el sistema vigente.

El progresismo abstracto²⁴ coincidió con el proceso de la independencia, alentando los conceptos de soberanía y de libertad nacional. Estos conceptos son más hondos que el vaivén de las ideologías y que el aporte de las ciencias. Quedan como elementos esenciales y permanentes de la persona nacional, que hay que defender y afirmar. No es solo una afirmación, sino también una promesa. La independencia se hizo para desarrollar el máximo de posibilidades, para una vida mejor para el hombre peruano. Sin embargo, debemos subrayar que los principios enumerados fueron una “promesa”, no una realidad. Un proyecto alimentado con principios importados de Europa, que pudieron germinar en un contexto de colonialismo supérstite.

Debemos preguntarnos si, establecida la República, desaparece el patrimonialismo. Al respecto, diversos estudios han reseñado los debates que se dieron acerca del tipo de gobierno que había que adoptar y sobre la extensión de los derechos para los sectores mayoritarios. Ante la disyuntiva entre monarquía y república, finalmente se optó por un modelo republicano, aunque predominó la posición de la restricción de derechos para las mayorías. Un ejemplo de esto se encuentra en el debate Herrera-Gálvez²⁵. Formalmente el Estado era moderno; pero, lo jurídico no estaba acorde con la realidad. Según Mc Evoy²⁶, Castilla contribuyó a establecer la “institucionalidad criolla” que Gamarra no pudo establecer. Su modelo buscó unificar a todos los peruanos, basados en las múltiples clientelas que logró desarrollar a lo largo de su carrera político-militar. Esta ideología cohesionadora fue formulada por Bartolomé Herrera. Este buscaba recomponer el cuerpo social dañado por las guerras civiles. La prosperidad guanera facilitó la realización de este proyecto. Castilla buscó un equilibrio entre el respeto a la Constitución y la preservación del orden. Mantuvo una relación equilibrada tanto con los conservadores como con los liberales. Su habilidad política fue el resultado de su azarosa vida pública. Pasado a las filas patriotas, con la llegada de Bolívar dio inicio a un profundo nacionalismo. Se ejercitó en el complicado ajedrez político peruano. Fue amigo

²⁴ Basadre, Jorge (1958). *La promesa de la vida peruana*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca

²⁵ Chiamonti, Gabriella (2005). *A propósito del debate Herrera-Gálvez de 1849: Breves reflexiones sobre el sufragio de los indios analfabetos*. En “Historia de las elecciones en el Perú. Estudios sobre el gobierno representativo”. Cristóbal Aljovín de Losada y Sinesio López (Editores). Lima: IEP, pp. 325-358.

²⁶ Mc Evoy, Carmen (1997). *La Utopía Republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Lima: PUCP, Fondo Editorial.

y enemigo de los principales caudillos peruanos. Conoció el territorio nacional y estableció una red de relaciones en provincias que después utilizó, llegado el momento. En 1845, derrocó a Vivanco y asumió la presidencia. Su modelo era el de un Estado patrimonial.

Lo que se denomina “esfera pública”, como escenario de las luchas políticas, recién aparece durante el proceso electoral de 1851. Aquí surgieron nuevos periódicos y la cultura de la movilización. Las multitudes movilizadas eran asalariadas. Esta esfera pública no era la clásica esfera burguesa que media entre el poder político y la sociedad civil. La escena de 1851 no estuvo organizada por elementos burgueses, sino por agentes a sueldo y por caudillos regionales. La tarea de la Sociedad Independencia Electoral fue la de “civilizar”, o “modernizar” los espacios públicos. Se recurrió a la movilización silenciosa, pero no se dejaron de lado las prácticas tradicionales, es decir, se recurrió también a las masas asalariadas.

En las décadas siguientes, uno de los debates más importantes ha sido el problema referente a la ampliación de la ciudadanía. Sin embargo, más de un siglo después de declarada la independencia, Mc Evoy considera que la “patria nueva”, el proyecto de Leguía seguía emparentado con el antiguo patrimonialismo autoritario. Formalmente, el Estado se fue modernizando y desarrollando políticas inclusivas, pero persiste la idea patrimonialista, así, los caudillos y los partidos que llegan a poder siguen considerando que pueden hacer uso de los fondos públicos para beneficio personal, familiar o grupal. No solo desde la inicial anarquía militar, pasando por “La consolidación”, el “Contrato Dreyfus”²⁷ y otros episodios de nuestra accidentada historia económica han sido propicios para el enriquecimiento ilícito, para la corrupción.

Mi interpretación no es un “descubrimiento de la pólvora”, Otros estudios han señalado que el patrimonialismo en el Perú tiene una vieja historia y afirman que ya lo estamos superando²⁸. Stein y Monge dan una definición diferente de patrimonialismo:

“Llamamos relaciones patrimoniales a aquellas caracterizadas por ser jerárquicas y verticales entre distintas clases y grupos componentes de la sociedad peruana y apoyarse en la aceptación por parte de los sectores populares de una posición

subordinada en la sociedad y en la política”. (p. 13)

Los autores se refieren a los cambios que se están produciendo en las relaciones jerárquicas en la sociedad peruana. Lo común eran las relaciones verticales, ahora, debido a diversos procesos, entre ellos, los cambios en la escolaridad, el crecimiento de la economía, el crecimiento de la informalidad, la tendencia es a establecer relaciones sociales más horizontales. En este sentido, considero que la definición de Weber sigue siendo válida, este se refiere al patrimonio, a los bienes de las personas que les permite establecer relaciones de jerarquía, relaciones de mando y obediencia. Durante la República, formalmente, existen los bienes públicos, pero las autoridades hacen uso de estos fondos, “como si fueran de su patrimonio”. Por otro lado, la corrupción no se refiere solo a la apropiación de los bienes públicos, sino también a comportamientos que la favorecen. En este sentido, el poder judicial, con su formalismo, facilita el saqueo de las arcas públicas; es difícil probar que existe corrupción porque, como decía Fujimori, al comienzo de su primer gobierno, ésta no da recibo. En mi opinión, en la reforma judicial no deben de tomarse en cuenta solo los aspectos jurídicos, sino también los aspectos organizativos y sociológicos.

¿Por qué la tolerancia?

Así como hemos heredado el racismo, una o varias formas de cristianismo, el espíritu de casta y otros aspectos de ese “universo mental” de la conquista y colonia; así hemos heredado el patrimonialismo que, sin llamarlo por su nombre, se reproduce y se transforma lentamente adaptándose a las circunstancias. Para tratar de sugerir algunas explicaciones recurriré a mi campo de estudio: a la sociología.

En las ciencias sociales, como en todas las ciencias, existen diferentes perspectivas, diferentes enfoques. Si nos situamos en el enfoque culturalista, el cual afirma que somos seres biológicos, comparativamente más débiles que otras especies, que para sobrevivir necesitamos fabricar un ambiente material y simbólico que nos permite adaptarnos a diferentes contextos. Que en toda sociedad humana se produce una cultura que predomina, que orienta el comportamiento de otros grupos subordinados. No importa las razones de esta hegemonía y subordinación, lo cierto es que tiende a convertirse en un modelo a seguir. Si la descripción es apropiada, se puede sugerir que el uso que hacen los Señores de su

²⁷ Ver: a) Bonilla, Heraclio (1984). *Guano y Burguesía*. Lima: IEP, 2ª edición; b) Tantaleán Arbulú, Javier (2011). *La gobernabilidad y el leviatán guanero. Desarrollo, crisis y guerra con Chile*. Lima: IEP; BCRP.

²⁸ Ver: Stein, Steve y Carlos Monge, (1998). *La crisis del Estado Patrimonial en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

patrimonio para obtener obediencia y apropiarse de mayores riquezas que incremente su poder, conduce a los subordinados a tratar de obtener de las prebendas que el Señor les distribuye y que la mayor cercanía a este les proporcione el poder para apropiarse de las mayores riquezas posibles. Este modelo se reproduce²⁹ sin importar que la jerarquía social sea de casta, estamento o clase.

También puede ocurrir lo que plantea Portocarrero³⁰. El autor trata de explicar cómo surge la identidad criolla, para ello, naturalmente, explora el pasado y encuentra que los criollos (blancos nacidos en América) eran excluidos de los cargos más importantes, eran marginados por no ser racialmente tan puros como los “chapetones” (blancos españoles). Ante esta situación la respuesta fue desarrollar una doble actitud, acatar formalmente las normas legales que regulaban la vida de la colonia, y actuar de modo diferente, de acuerdo a sus propios intereses. A esto se le ha denominado como la “criollada”³¹. Para dar cuenta del problema planteado, Portocarrero recurre a lo que denomina una “sociología del mal”:

“Para efectos de este trabajo, habremos de entender el mal como algo que implica dañar gozosamente la humanidad propia o ajena, es decir, atentar de una manera u otra en contra de la singularidad de las personas. El mal tiene múltiples rostros: la crueldad, el masoquismo, la falta de amor, las distintas formas de aidez y adicción, la arrogancia, la transgresión sistemática”. (p. 19)

Es un comportamiento que se aprende y repite, que se fundamenta en ideas equivocadas y absurdas, y que tiene como referente último la incapacidad de pensar. Al ser repetidas, las ideas se imponen sobre la conciencia de la gente, de manera que impide distinguir el bien del mal. Su

²⁹ Giddens, Anthony (1991). *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial, 2ª Edición. “La continuidad y el cambio en la vida social han de entenderse como una ‘mezcla’ de consecuencias previstas e imprevistas de las acciones de las personas. La sociología tiene la tarea de examinar el equilibrio resultante entre la **reproducción** y la **transformación de la sociedad**. Una sociedad no es un objeto mecánico, como un reloj o un motor, que se ‘mantiene en marcha’ porque integra un conjunto de fuerzas. La reproducción de la sociedad tiene lugar porque hay una continuidad en lo que las personas hacen de día en día y de año en año, y en las prácticas sociales que siguen. Los cambios se producen en parte porque las personas pretenden que ocurran, y en parte [...] por las consecuencias que nadie prevé o pretende”. (p. 52)

³⁰ Portocarrero, Gonzalo (2004). *Rostros criollos del mal. Cultura y transgresión en la sociedad peruana*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

³¹ Aplico estas tesis para dar cuenta de los comportamientos desviados que se encuentran presentes en la socialización escolar de todos los niveles. Véase: Porras, Humberto (2014). *Estudiantes universitarios. Cultura de la “criollada” y formación profesional*. Lima: UNALM.

tesis puede ser discutida, pero es un esfuerzo por tratar de explicar ciertos comportamientos que, a primera vista, no parecen tener coherencia. En otro trabajo, complementa su punto de vista y postula que:

*“La autoridad no es legítima porque la persona que la representa es la primera en violarla. Entonces, la ley no puede cumplir la función pacificadora que le es inherente. Establecer procedimientos que a todos competen y, de otro lado, señalar límites que nadie puede traspasar, así como fundar la igualdad y contener el privilegio y el abuso. Pero la pervivencia de las jerarquías erosiona cualquier tipo de gobernabilidad en la sociedad peruana”*³². (p. 387)

La “viveza criolla” podría explicar la permanencia y el prestigio de la corrupción. Prestigio porque teniendo acceso a las estructuras de poder y no saber usarlas en beneficio propio sería considerado como una estupidez. Pero, podría argumentarse que eso sucede en las alturas y por qué se tolera en la base social, en los sectores populares. Aquí planteo que pueden existir dos respuestas, entre muchas otras.

La primera respuesta sería -como se ha explicitado en las líneas precedentes-, que es un comportamiento que se aprende y repite, que se acepta como algo natural que los que tienen poder lo usan en su propio beneficio y que los sectores subalternos lo consideren como algo natural y, por su persistencia en el tiempo, se lo considera como difícil de extirpar. Frente a ello, algunos pueden proponer que el problema se soluciona con educación. Es probable que así sea, pero no toman en cuenta que lo que se dice en las aulas invocando un cambio de actitud, se niega en las propias aulas cuando hay una distancia entre lo que se dice y lo que se hace. Se le llama el “currículum oculto”, y se refiere al sistema normativo y valorativo que realmente se desarrolla tanto en las aulas como en los patios. El cuento “Paco Yunque”, escrito por César Vallejo, nos muestra cómo la discriminación y el abuso siguen funcionando en la escuela cuando el profesor se da vuelta para explicar algún tema.

Una segunda respuesta se deriva de situar el problema en un contexto de cambio acelerado. Cuando esto ocurre, los individuos y los grupos sufren una “desorientación normativa”. Esto significa que los cambios son tan rápidos y se dan en diversas esferas de la realidad que resulta inadecuado recurrir a las antiguas reglas. Entonces, esa desorientación produce confusión

³² Portocarrero, Gonzalo (2007). *Perú, el país de las memorias heridas: entre el (auto) desprecio y la amargura*. En “Racismo y Mestizaje, y Otros Ensayos”. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 379-397.

por no poder aplicar a las nuevas situaciones las antiguas reglas que antes daban resultados. A esta situación, los sociólogos la han denominado como *anomia*³³. Solari³⁴ la llama la “cultura del atropellamiento”. Lo cierto es que, cualquiera que sea el nombre que se le dé, la confusión existe y facilita la tolerancia a la corrupción. Desde esta perspectiva se percibe que la explicación, siendo coherente, resulta insuficiente.

Planteado así, ¿significa que no habría solución al problema de la corrupción? Quiroz afirma que no hay sociedad donde se la haya extirpado, según sea el caso, se la puede controlar, se puede evitar su desborde. Estoy de acuerdo con esta posición, pero tengo mis reservas porque la dimensión judicial no es la única solución. No siendo competente en este campo, me abstendré de opinar sobre ella, aunque sí tengo algunas ideas para iniciar una discusión. Me parece que si el problema se sitúa en un contexto apropiado, se pueden atenuar sus efectos.

El problema de la corrupción se sitúa en el espacio público, aunque los procedimientos para su realización se enmascaran y se ocultan al escrutinio público, la denuncia mediática es una forma eficaz de tratarlo. Es casi un sentido común considerar la importancia de los medios para tratar asuntos de interés público. Se puede argumentar que algunos medios también pueden formar parte del problema y tratarán de ocultarlo, pero eso se soluciona con el pluralismo de los medios. En los últimos tiempos se puede observar que diferentes medios han formado sus propias unidades de investigación para revelar casos emblemáticos de corrupción y su información puede servir como insumos para judicializar algunos casos. Se puede argumentar lo contrario, que las audiencias pueden ser efímeras y que el interés puede decaer, pero eso depende mucho de las técnicas apropiadas para mantener el interés. Por otro lado, las llamadas “redes sociales” o se hacen eco de la información mediática, o crean

sus propios espacios de comunicación y de convocatoria. El objetivo más importante es la creación de una ciudadanía, es decir, de personas que se informen y opinen sobre aquello que consideren que se debe corregir.

También se puede argumentar que lo anterior se aplica a la gran corrupción y que no sería eficaz para combatir la corrupción cotidiana, la “micro” corrupción, sobre todo se trataría de modificar la tolerancia a la corrupción. Eso es un problema de educación y no se soluciona con cambios en el currículo, agregándole alguna unidad de estudio a una asignatura. Eso sería ingenuo, porque desconoce la importancia del “currículum oculto”, es decir, de aquello que realmente se aprende en la socialización escolar (me refiero a cualquier nivel de escolaridad). Para ello se requiere del concurso de profesionales que hayan estudiado el problema y desarrollen los procedimientos apropiados para modificar la conducta en la vida cotidiana. No se trata de un programa de computación, se trata de comprender los pro y los contra de las llamadas tecnologías de la información. Como todas las tecnologías son, en realidad, herramientas que se les pueden dar un uso apropiado o no. El problema es quién define lo que es apropiado. No se trata de una receta sino de un reto a la imaginación.

Bibliografía

- Basadre, Jorge. (1958). *La promesa de la vida peruana*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.
- Basadre, Jorge. (2015). La serie de probabilidades dentro de la emancipación peruana. En Contreras y Glave (Editores), *La independencia del Perú. ¿Concedida, conseguida, concebida?* (págs. 75-135). Lima: IEP.
- Bonilla, Heraclio. (1984). *Guano y Burguesía*. Lima: IEP.
- Chiaramonti, Gabriella. (2005). A propósito del debate Herrera-Gálvez de 1849. En Cristóbal Aljovín (Editor), *Historia de las elecciones en el Perú. Estudios sobre el gobierno representativo* (págs. 325-358). Lima: IEP.
- Elías, Norbert. (1996). *La sociedad cortesana*. México: FCE.
- Espinoza, Waldemar. (1981). La sociedad andina colonial. En *Historia del Perú. Tomo IV* (págs. 129-337). Lima: Juan Mejía Baca.
- Giddens, Anthony. (1991). *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Macera, Pablo. (1974). Feudalismo colonial americano. El caso de las haciendas peruanas. En *Realidad Nacional. Tomo I* (págs. 239-298). Lima: Ediciones Retablo

³³ En mi texto citado: *Estudiantes universitarios. Cultura de la “criollada” y formación profesional*. Menciono las diversas interpretaciones que se han dado sobre este problema.

³⁴ Solari Vicente, Andrés (2018). *Atropellos, arreglos y regocijos*. Lima: Lluvia Editores. Es un texto interesante que ensaya interpretaciones sugerentes frente a problemas similares. Es lamentable que no ha tenido la suficiente difusión. Véase, por ejemplo, lo que dice sobre la “volatilidad de las normas”: “Esta cultura se retroalimenta, a su vez, de las maneras vacilantes en que asumen los ciudadanos frente a las normas básicas que sustentan las posibilidades de la convivencia y del desarrollo. Los aspirantes a ciudadanos (que no lo son plenamente porque no disponen de la titularidad de reales derechos civiles y políticos) viven en la duda sistemática sobre la veracidad del respeto a la norma, a su aplicación y a las consecuencias derivadas de su incumplimiento”. (p. 62)

- de papel.
- Manrique, Nelson. (1993). *Vinieron los sarracenos...El universo mental de la conquista de América*. Lima: DESCO.
- Manrique, Nelson. (1996). Racismo y violencia política en el Perú. *Pretextos* N° 8, 89-105.
- Mc Evoy, Carmen. (1997). *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Miró Quesada Rada, Francisco. (1986). *Ciencia política (Manual y antología)*. Lima: Librería Studium.
- Munné, Federico. (1971). *Grupos, masas y sociedades*. Barcelona: Editorial Hispano Europea.
- Murra, John. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.
- Páez, Ángel. (1 de Noviembre de 2019). Historia de la corrupción. *La República*, pág. 11.
- Porras, Humberto. (2014). *Estudiantes universitarios. Cultura de la criollada y formación profesional*. Lima: UNALM.
- Portocarrero, Gonzalo. (1995). El fundamento invisible. Función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática. En at. el. Panfiche, *Mundos interiores: Lima 1850-1950* (págs. 219-259). Lima: CIUP.
- Portocarrero, Gonzalo. (2004). *Rostros criollos del mal. Cultura y transgresión en la sociedad peruana*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.
- Portocarrero, Gonzalo. (2007). Perú, el país de las memorias heridas: entre el (auto) desprecio y la amargura. En *Racismo y mestizaje y otros ensayos* (págs. 379-397). Lima: Fondo editorial del Congreso.
- Quiroz, Alfonso. (2013). *Historia de la corrupción en el Perú*. Lima: IEP.
- Sartori, Giovanni. (1992). *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Silva Santisteban, Luis. (1986). *Fundamentos de ciencia política*. Lima: Universidad de Lima.
- Solari Vicente, Andrés. (2018). *Atropellos, arreglos y regocijos*. Lima: Lluvia editores.
- Stein, Steve y Carlos Monge. (1998). *La crisis del Estado patrimonial en el Perú*. Lima: IEP.
- Tantaleán, Javier. (2011). *La gobernabilidad y el Leviatán guanero. Desarrollo, crisis y guerra con Chile*. Lima: IEP.
- Thomas, Hugh. (2004). *El imperio español*. Buenos Aires: Planeta.
- Varón, Rafael y Auke Pieter Jacobs. (1989). Los dueños del Perú: negocios e inversiones de los Pizarro en el siglo XVI. *Histórica*, 197-242.



Ética y corrupción: Percepciones de los estudiantes de la Universidad Nacional Agraria la Molina

Ethics and corruption: Perceptions of the students of the Universidad Nacional Agraria la Molina

Tomás Carlos Manuel Barriga Barriga¹

¹ Universidad Nacional Agraria La Molina, Lima, Perú. Email: tbarriga@lamolina.edu.pe

Recepción: 28/03/2020; Aceptación: 15/06/2020

Resumen

La ética es considerada buena y deseable; la corrupción es considerada mala e indeseable; sin embargo, los límites entre ambas no siempre están claramente delimitados. Ambos conceptos se analizan desde las perspectivas occidental y oriental, con la intención de establecer las posibles causas de la corrupción, su normalización en la sociedad moderna, los niveles de tolerancia frente a ella y la percepción que existe de los jóvenes universitarios de sí mismos, y de quien administra el Estado. Se pretende establecer argumentos racionales que sustenten la necesidad de la ética para una vida humana con significado y, como consecuencia, proponer mecanismos para combatir la corrupción a un nivel personal y social.

Palabras clave: Ética, Moral, Corrupción, Ser espiritual, Percepción.

Abstract

Ethics is considered good and desirable; corruption is considered bad and undesirable; nonetheless, the limit between these two is not always well-defined. These concepts are analyzed from both the occidental perspective and the oriental one, with the intention of establishing the possible causes of corruption, its normalization in modern society, the levels of corruption tolerance, and the young university students' perception of themselves and of those who administer the State. It is intended to establish rational arguments that support the necessity of ethics in a meaningful human life and, consequently, propose mechanisms to fight corruption on both personal and social levels.

Keywords: Ethics, Morals, Corruption, Spiritual being, Perception.

Forma de citar el artículo: Barriga, T. 2020. Etica y corrupción: Percepciones de los estudiantes de la Universidad Nacional Agraria la Molina. Revista Tierra Nuestra 14(1):93-101(2020).

DOI: <http://dx.doi.org/10.21704/rtn.v14i1.1506>

Autor de correspondencia (*): Barriga, T. Email: tbarriga@lamolina.edu.pe

© Los autores. Publicado por la Universidad Nacional Agraria La Molina.

El artículo es de acceso abierto y está bajo la licencia CCBY

Introducción

El presente ensayo pretende reflexionar sobre la ética y la corrupción, como fenómenos contrapuestos en una realidad que a todos afecta y en la cual vivimos. La reflexión sobre si un acto es ético o corrupto corresponde al ámbito de la filosofía, sus alcances, sin embargo, son prácticos y por ello, luego de la reflexión, realizamos una captura de información sobre la percepción que de estos conceptos tienen, los estudiantes de la UNALM.

La ética ha sido un constructo buscado y estudiado por filósofos de todas las épocas, tanto de occidente como de oriente. Los razonamientos para establecer el “acto ético” son fundamentales para sustentar a la ética misma y por lo tanto, el actuar ético. Pero ¿cuándo un acto es ético?

Por otro lado, la corrupción es un problema humano. No solo peruano, o moderno. Casi podríamos seguir los orígenes de la corrupción hasta los inicios de la civilización. Pero ¿es la corrupción intrínsecamente humana? ¿Por qué se produce? ¿Por qué la reconocemos como dañina y sin embargo está tan ligada a nosotros como sociedad?

Por último ¿Nos consideramos éticos? ¿Consideramos éticos o corruptos a nuestros gobernantes o a los miembros del Estado? ¿Nuestra percepción es coherente con nuestro discurso, o hay incoherencia entre lo que juzgamos y lo que somos? Las conclusiones

del presente trabajo tratan de responder, al menos parcialmente algunas de estas preguntas planteadas y proponer la necesidad de un mundo más ético y menos corrupto.

Aspectos metodológicos de la investigación

La presente, es una investigación de tipo mixta, explicativa-exploratoria, donde se recolectan, analizan datos teóricos de forma cualitativa y se combinan con datos cuantitativos a fin de validar aspectos del análisis realizado. Se utilizará por ello el método inductivo-deductivo.

La revisión de la bibliografía, el análisis y la reflexión de los conceptos filosóficos desarrollados se combinan con los datos obtenidos de un test que describe la percepción de la ética y la corrupción que tienen los estudiantes de la UNALM sobre sí mismos y sobre quienes los gobiernan.

Se elaboró un test virtual de diez preguntas que se hizo llegar a 1200 estudiantes de todas las carreras que ofrece la UNALM y llevaron asignaturas entre los años 2015 y 2019, a través de un formulario publicado en 10 grupos de Facebook integrados solo por estudiantes que cursaron asignaturas durante estos años.

Se obtuvieron un total de 495 respuestas con un 60.2% de mujeres y un 39,4% de varones, en edades fluctuantes entre los 18 y 28 años.

INTRUMENTO

Marcar con una “X” la respuesta; el test es anónimo, por lo que te pedimos SINCERIDAD.

SEXO: Masculino Femenino EDAD: _____

1. ¿Te consideras una persona corrupta?

Totalmente a veces casi nunca nada en absoluto

2. ¿Crees que nuestros gobernantes son corruptos?

Totalmente La mayoría Algunos Ninguno en absoluto

3. ¿Piensas que los trabajadores de entidades públicas y burócratas son corruptos?

Totalmente La mayoría Algunos Ninguno en absoluto

4. ¿Crees que el poder corrompe?

Totalmente mucho depende de la persona en ningún caso

5. ¿Piensas que hay solución para la corrupción en nuestro país?

Sí No

6. ¿Te consideras una persona con ética?

Totalmente a veces casi nunca nada en absoluto

más específico es relacionándola exclusivamente con acciones de gobierno o de administración pública. Se afirma que,

La corrupción constituye, en realidad, un fenómeno amplio y variado, que comprende actividades públicas y privadas. No se trata tan solo del toco saqueo de los fondos públicos por... funcionarios corruptos como usualmente se asume. La corrupción comprende el ofrecimiento y la recepción de sobornos, la malversación y la mala asignación de fondos y gastos públicos, la interesada aplicación errada de programas y políticas, los escándalos financieros y políticos, el fraude electoral y otras trasgresiones administrativas (Quiroz 2013. p.32).

Sin embargo, la corrupción no sólo se ocupa de lo público o lo administrativo. Lamentablemente se ha adherido a nuestros comportamientos sociales y lo podemos ver en niveles gigantescos: licitaciones públicas, tratados de comercio, negociaciones de territorio y negociaciones millonarias. Tanto como en cosas cotidianas: actuar de un policía de tránsito, un profesor de escuela o la gestión de una secretaria. Un niño hace trampa cuando juega su juego favorito ¿Por qué? Porque quiere ganar –para él y para muchos- ganar lo es todo.

¿Cuándo un acto es ético?

Uno de las principales dificultades en cuanto a lo ético es establecer cuando un acto es ético o cuando es corrupto. Cada persona puede aludir que desde su propia perspectiva una acción es correcta, aunque a otros les parezca detestable. La relativización de la ética o las consideraciones culturales de las costumbres de una sociedad y lo que se considera bueno o malo, pueden presentar puntos de vista encontrados.

Tal vez el principal intento occidental para establecer el criterio de demarcación entre lo moral e inmoral sea el de Kant, quien estableció los imperativos categóricos para establecer cuando un acto es moral. Para Kant “Para que la acción moral se abra paso en la naturaleza, el hombre debe enfrentarla y actuar conforme a la ley moral, y no por inclinación” (Kant, 2002. p.43). Por ello establece dos filtros (sus dos imperativos) que permiten establecer la moralidad del acto observado: 1) “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo, que se torne universal”; y 2) “Obra de tal modo que consideres a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”. (Kant, 2002. p.46). Resumiendo: para Kant, un acto es moral y bueno cuando aplicado a los demás sigue siendo

bueno, y cuando considere el respeto a los otros en las mismas circunstancias.

Por otro lado, para Habermas, la única posibilidad de una ética generalizable es la ética discursiva, que es una ética de consenso entre los grupos implicados en una realidad común. Para Habermas, “Una norma es válida cuando suscita la aprobación... de todos los interesados.” Considerando además un segundo paso: establecer que, “una norma es válida si sus consecuencias y efectos probables podrían aceptarse sin coacción.” Por último, deja en claro que “una norma se invalida ante la sospecha de infiltración de una concepción particular y etnocéntrica.” (Habermas, 2002. P.113)

Para Habermas, entonces, una ética debe ser negociada, conversada y establecida de tal manera que todos la aprueben, pueda ejercerse sin presión ni coacción y que no busque intereses particulares de ningún tipo, sino generales y de bien común. Sin embargo, no solo la filosofía occidental ha intentado establecer los parámetros para lo ético.

Para el budismo, por ejemplo, los seres humanos tenemos un principio interior y superior que sabe de antemano que es lo correcto. Este principio existe dentro de nosotros, pero está dormido. (curiosamente guarda estrecha semejanza con el idealismo platónico y con el concepto del alma de la filosofía cristiana). El camino del Buda es el despertar de este principio, cuya consecución se denomina iluminación. De allí la máxima budista: “*No creas algo porque sea la costumbre, o porque lo dicen los libros sagrados; no creas algo porque te lo dice tu maestro o lo repiten los sabios. Cree algo solo cuando tu propio corazón y tu consciencia te digan que es cierto. Vive conforme a ello*”. Para el budismo, la acción correcta debe salir de nuestro Ser espiritual¹ que hay que despertar. Para las filosofías idealistas y para la teología, existe dentro del propio ser humano, un bien que debe ser despertado y que se encuentra por encima de las pasiones, ideas o emociones humanas.

Las causas de la corrupción

¿Cuáles son entonces las causas de que las acciones de los miembros de una sociedad degeneren en actos corruptos? La sociedad que

¹ En el presente trabajo, se debe entender la idea de Ser espiritual, no desde el punto de vista religioso, sino, como recomienda el Diccionario de Filosofía Abreviado de José Ferrater Mora, de forma general para designar todos los diversos modos de ser que de algún modo trascienden lo vital. Usado como contraposición a lo material, puede considerarse en su aspecto teórico o práctico: en el primero es consciencia de lo individual y en el segundo como querer de lo universal, o ética.

hemos construido nos presiona hacia el consumo, queremos el éxito, aceptación; nuestra autoestima se fundamenta en la adquisición de bienes, en la capacidad de consumir más y, con ello, en tener más poder. Todo aquello que alimente nuestro sentido del Yo, separado, egoísta, y que busca ganar siempre. Esto se aclara desde la visión psicoanalítica: *“El ser humano busca el poder como respuesta a la debilidad física, psicológica, afectiva, social, cultural, ética, económica, etc. y produce sentimientos nocivos para él mismo, para los demás o para el ambiente.”* (Peña, 2003. p.222)

Hemos construido una sociedad sustentada en el espíritu adquisitivo donde, a pesar de nuestra tecnología, seguimos esforzándonos por regresar al árbol de donde alguna vez bajamos. Hemos evolucionado tecnológicamente pero no espiritualmente, hemos construido complejas formas de matar a nuestro semejante, pero no hemos superado la ira ni el espíritu adquisitivo que nos hacen matar. Al respecto reflexiona Jiddu Krishnamurti:

“...la sociedad se vuelve más y más compleja, más y más eficientemente organizada, para sobrevivir, explotar, oprimir, matar. La existencia, que era simple y primitiva, se ha vuelto muy compleja, altamente organizada y civilizada. Hemos progresado, tenemos radios, películas, rápidos medios de transporte y todo eso. Podemos matar, en vez de a unos cuantos, a miles y miles en un instante; podemos aniquilar ciudades enteras con su población en unos pocos segundos abrasadores. Tenemos buena conciencia de todo esto y algunos lo llaman progreso; casas más grandes y mejores, más lujo, más entretenimientos, más distracciones. ¿Puede considerarse progreso esto? ¿Es progreso la expansión del deseo sensual? ¿O el progreso radica en la compasión?” (Krishnamurti, 1998, T.IV p.64)

¿Por qué la compasión? Parece ser que la compasión determina nuestro grado de evolución como seres humanos. Los seres salvajes son incapaces de sentir compasión. La compasión – en el sentido de ser capaz de empatizar con el sufrimiento del otro – se encuentra en la cumbre de la pirámide de las emociones espirituales: Como afirma Mosterin:

Darwin consideraba la compasión la más noble de nuestras virtudes... horrorizado por la crueldad de los fueguinos de la Patagonia con los extraños, introdujo su idea del ‘círculo en expansión’ de la compasión para explicar el progreso moral de la humanidad. Los hombres más primitivos solo se compadecían de sus amigos y parientes; luego este sentimiento se iría extendiendo a grupos, naciones, razas y

especies. Darwin pensaba que el círculo de la compasión seguirá extendiéndose hasta que... abarque a todas las criaturas capaces de sufrir. (Mosterin, 2014. p.41).

El espíritu adquisitivo está sustentado por uno de los principales vicios de la humanidad que parece acompañarla desde sus orígenes: la codicia. En el proceso de fortalecimiento del yo, la mente empieza a acumular conceptos, conocimiento, poder, objetos, etc. Mientras más tiene el yo se siente más fuerte y autosuficiente, por ello, el yo, busca satisfacerse a través de la acumulación.

Pero la codicia genera una permanente insatisfacción. Nada nunca será suficiente, ya que el hambre de la codicia es insaciable. Esto genera nuestra manera de ser en la sociedad, y es la principal causa de que estemos dispuestos a sacrificar todo (incluso nuestros valores éticos y el bien común) por intentar satisfacer el espíritu adquisitivo, la codicia, el deseo. Este es el origen del acto corrupto, la búsqueda deformada de la felicidad que pretende encontrarse en la adquisición y el poder. Al respecto:

...Nuestras ocupaciones son dictadas por la tradición, por la codicia o por la ambición...somos despiadados, competitivos, falsos, astutos y sumamente autoprotectores. Si en cualquier momento aflojamos, podemos hundirnos, de modo que debemos marchar al ritmo de la alta eficiencia que exige la voraz maquinaria de los negocios. Es una lucha constante por mantener una influencia, por volvernos más agudos, más hábiles. La ambición jamás puede encontrar una satisfacción duradera; siempre está buscando campos más amplios para su arrogancia. (Krishnamurti, 1998. T.IV. p.14)

Pero, ¿Podemos librarnos de la codicia cuando los valores sociales consideran bueno y deseable ser exitoso a través de las posesiones? No olvidemos que el éxito en nuestra sociedad se mide por lo que tenemos o por nuestra capacidad para tener. Si uno no actúa conforme a su propia conveniencia es calificado de tonto o perdedor; en nuestra cultura es bueno ser ambicioso, tener metas y sueños, lograr, conquistar, ganar, competir. Como nuevamente reflexiona Krishnamurti:

La mayor parte de nuestras disputas en todo el mundo concierne a la posesión o a la no posesión, a la adquisición de esto y de la protección de aquello. ¿Por qué ponemos semejante énfasis en la posesión? Lo hacemos porque la posesión nos da poder, placer, satisfacción, nos ofrece cierta garantía de individualidad y nos proporciona un campo para desarrollar nuestra acción,

nuestra ambición. Ponemos énfasis en la posesión, a causa de lo que derivamos de ella (Krishnamurti. T.I. p.32).

En estos aspectos Oriente parece llevarnos una enorme ventaja. Sus prácticas orientadas a disolver el “yo” a través de la meditación, practicar el desapego o trascender el egoísmo, pretenden conducir a la liberación de la codicia, de ese permanente deseo por tener y lograr. Tener o lograr no es malo *per se*, pero supeditar todo el Ser, a tener y lograr, es la principal causa de que no tengamos escrúpulos para realizar actos reñidos con la ética que nos favorecen y nos acercan a nuestros fines egoístas. Es la semilla de la corrupción.

Puede parecer una misión imposible emprender una cruzada contra la codicia; sin embargo, esa debería ser una de las principales actividades –sino la principal– de las organizaciones que pretenden ser espirituales.

Los cómplices de la corrupción

Para que la semilla crezca y florezca es necesario que encuentre condiciones adecuadas para su desarrollo. Para que el espíritu adquisitivo reine, la sociedad debe haber perdido su capacidad para censurar un acto inmoral al verlo. La capacidad crítica de las personas se inhibe, y la indiferencia y complacencia frente a lo inmoral crecen en las sociedades modernas. El desinterés por la política, falta de respeto por el bien común y el fin de las ideologías, favorece la tendencia a dejar pasar los actos inmorales mientras me favorezcan o no me perjudiquen. La frase: “*roba pero hace obra*” refleja una idiosincrasia tolerante a la corrupción, o al menos resignada a ella. Sin embargo, debe comprenderse que la corrupción es peligrosa para la sociedad y para los que viven en ella:

Quien corrompe, pone en peligro la cultura, la ética y la integridad de su entorno social. En la sociedad corrupta se impone lo material a lo espiritual, existe una sobrevaloración de lo económico, una filosofía nociva de considerar al dinero, las influencias, las coimas, la mal llamada viveza criolla y la política de ‘los fines justifican los medios’, como los valores primordiales de la vida. Quienes participan de una sociedad corrupta intentan Salir de su pobreza material introduciéndose... en una pobreza ética, afectiva y emocional (Peña, 2003 pp.79-80).

Pobreza. Esa es la principal consecuencia de la corrupción. No solo material y económica cuando sus gobernantes realizan actos corruptos que perjudican a las mayorías; sino –lo que es peor– pobreza moral y espiritual, no en sentido religioso, sino como concepto ligado a los valores humanos de trascendencia y humanidad. La vida sin sustentos espirituales o éticos no tiene sentido.

Y entonces el placer inmediato reemplaza a la felicidad y a la realización. La falta de sentido no solo destruye nuestra sociedad sino al hombre mismo.

Ética y vida espiritual

Como menciona Aristóteles, en su ética nicomaquea, todos los hombres buscamos la felicidad, sin embargo, “...*en la búsqueda de lo que llamamos felicidad, vamos de una experiencia a otra, de una creencia a otra, de una teoría a otra, hasta que encontramos las creencias e ideas que puedan darnos... satisfacciones [que] no son sino escapes... al aumentar su poder; estos escapes se convierten en patrones... mediante los cuales disimulamos el conflicto.*” (Krishnamurti, T.II, p.134). Es decir, buscamos la felicidad, pero en el lugar equivocado: en el poder, las posesiones y el éxito.

Para ser felices de forma trascendente requerimos de integridad y compasión. La integridad es fundamental para la coherencia de nuestros actos. Si estamos fragmentados nuestros valores puedes estar en oposición a nuestras acciones. Una parte de mí, quiere hacer el bien y otra el mal. Como decía Pablo el apóstol tardío: “*El bien que deseo, no hago sino el mal que no deseo, eso hago.*” Una persona íntegra no puede ser corrupta ya que no puede fingir y por lo tanto no consigue llevar a cabo –sin hacerlo notorio– el acto corrupto. La corrupción necesita el fingimiento, el engaño, el ocultamiento. Como afirma Peña:

La integridad... es indispensable..., quien no está integrado sino fragmentado, no tiene unidad entre su afuera y su adentro. Su incapacidad de indagar acerca de su propia conducta al intentar el logro personal lo lleva a sacrificar la verdad y el bienestar de los demás; en tal caso se convierte en una máscara, en una apariencia. Sin la integridad y el coraje no hay logro posible, sino objetivos mediatizados, desnaturalizados, inauténticos y fútiles.” (Peña, 2003. p. 51).

En segundo término, la compasión es, como decía Darwin, una consecuencia natural de la evolución del hombre. Sin embargo, la compasión suele ser relacionada al sufrimiento, a compartir el dolor del otro. Esta concepción es falsa y Krishnamurti nos lo aclara lúcidamente: “*Cuando usted siente compasión no sufre... Sufrimos porque ansiamos un resultado... usted desea un resultado para su compasión. {hacemos lo que podemos por ayudar}... pero en eso no hay sufrimiento. Usted sufre cuando hay un instinto posesivo... la compasión está libre del dolor porque no es posesiva.*” (Krishnamurti, 1998. T.I p.117). Como afirman, también, las bases

del pensamiento budista, el apego (entiéndase espíritu adquisitivo y la posesión) es la primera gran causa del sufrimiento humano. (Dalai Lama XIV. 2006, p.68).

Resultados

Se aplicó el instrumento a la muestra seleccionada obteniendo los siguientes resultados por pregunta:



La autopercepción de los participantes es positiva, el 88,2 de los encuestados se considera nada, o casi nada corruptos.

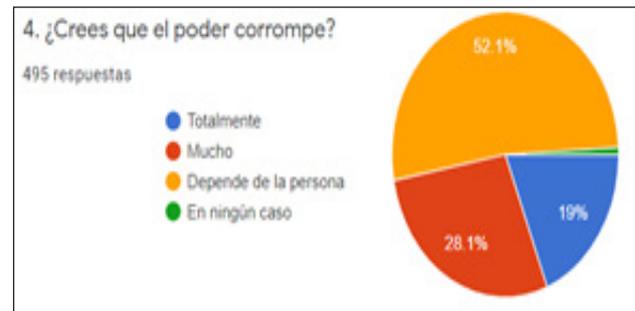


La percepción cambia cuando se refiere a nuestros gobernantes, ya que un abrumador 90,7% de los encuestado considera que nuestros gobernantes son todos o la mayoría corruptos. Es interesante aquí como la percepción de los políticos que elegimos son corruptos en contraposición a nosotros que no lo somos.



La percepción negativa continúa en relación a los trabajadores públicos y burócratas, aquí el 77,6% de los encuestados considera que estos

son todos o mayoritariamente corruptos. Junto con la pregunta anterior denotan una comprensible desconfianza frente al Estado, el gobierno y el poder.



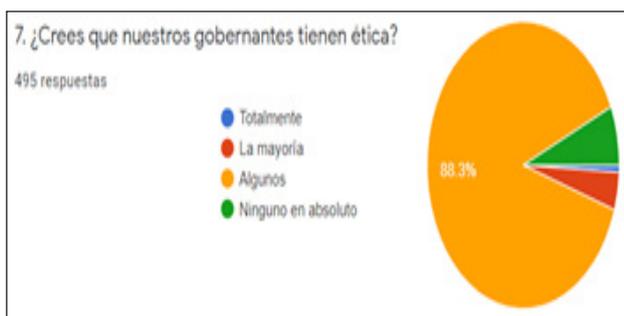
En esta pregunta la percepción negativa disminuye y se relativiza. Solo el 47,1% considera que el poder corrompe mucho o totalmente. Una mayoría relativiza la posibilidad de corromper del poder estableciendo que hay personas que no se transformaría con el poder. Esto habla de una esperanza de que existan personas incorruptibles que pudieran actuar de una manera ética.



La esperanza de los encuestados florece en esta pregunta, el 83% considera que la corrupción tiene solución en nuestro país.



En concordancia con la pregunta 1, la autopercepción es positiva, el 50,7% se considera totalmente ética y el 48,5% considera que a veces lo es. Podríamos afirmar que aproximadamente la mitad de los encuestado considera la ética de forma relativa, como algo que se hace a veces y a veces no.



Solo el 5% de los encuestados consideran que todos o la mayoría de nuestros gobernantes tiene ética, ante una abrumadora mayoría que considera que algunos la tienen. Nuevamente pareciera que en el nivel de la percepción se percibe una sociedad sin ética pero con algunos exponentes que si la tienen y en los cuales aún se confía.



En concordancia con la pregunta anterior, el 88,7% considera que los trabajadores públicos y burócratas no son en su mayoría éticos, pero algunos si lo son.



Nuevamente la relación Poder-ética o poder-corrupción, pareciera no estar asociada en la mente de los encuestados, que consideran mayoritariamente que no es el poder la causa de que una persona sea o no ética o corrupta.



En esta última pregunta, nuevamente se observa la actitud de esperanza de los encuestados que los lleva a creer que nuestra sociedad puede ser más ética en

el futuro. Confirma la afirmación de que se considera la ética deseable y, de alguna manera, se anhela.

Conclusiones

1. Tanto desde la óptica occidental como oriental, la ética es valorada como el bien guía de los actos correctos. Ya sea como convicción racional, necesaria y vinculada a la virtud y a la realización, como anhelo metafísico e ideal de la humanidad en su más elevada expresión.
2. Al respecto de la ética, de ninguna manera las dos visiones: racionalista e idealista, se contradicen, sino que, por el contrario: se complementan. Concentrarnos en mejorar nuestro comportamiento y personalidad, ignorando los aspectos ideales, nunca será suficiente. La búsqueda espiritual sin el amor y la acción concreta por beneficiar a la humanidad de la que se es parte, es egoísta y, por lo tanto, inmoral.
3. La percepción de los estudiantes de la UNALM es dicotómica: por un lado la autopercepción es positiva y se resume en la frase: “yo no soy corrupto” (o casi no); mientras que por otro lado, se percibe a los gobernantes y trabajadores públicos como corruptos, sintetizado en la frase “el otro es corrupto”. Parece explicar el porqué del descrédito del aparato del Estado y de las personas que lo administran, y así acentuar la contradicción entre “el mundo corrupto” y el “yo ético”. Increíblemente este puede ser otro obstáculo para el cambio de nuestra sociedad: “no somos conscientes de nuestra propia corrupción, mientras que vemos con claridad la del otro.”
4. Si la corrupción es un cáncer la ética es la cura. Si nos mantenemos al margen, nada cambiará. “*Creo que el tumor peruano tiene indicios de querer convertirse en maligno, pero tenemos que buscar medios de quimioterapia educativa, cultural, espiritual, ética que actúen como el mejor antídoto y el mejor tratamiento para consolidar nuestra identidad y así poder sentirnos orgullosos de ser peruanos.*” (Peña, 2003.p.247) Resumiendo: la ética, es fundamental.

Bibliografía.

Aristóteles. 2014. *Ética a Nicómaco*. España:

Editorial Gredos.

- Cortina, Adela. 1985. La ética discursiva. Barcelona: Ed. Victoria Camps.
- Dalai Lama XIV. 2006. Las cuatro nobles verdades. España: ED. Plaza & Janes.
- Dupre, Ben. 2010. 50 cosas que hay que saber sobre filosofía. Barcelona: Ed. Planeta,
- Ferrater Mora, José. 1969. Diccionario de Filosofía Abr. Argentina Ed. Sudamericana
- Habermas, Jürgen. 2002. Conciencia moral y acción comunicativa. Barcelona: Ed. Península.
- Harré, Rom. 2001. Mil años de filosofía. España: Ed. Taurus.
- Kant, Immanuel. 2002. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. España: Alianza Ed.
- Krishnamurti, Jiddu. 1998. Obras completas 1933-1967. Tomo I. El Arte de escuchar. Buenos Aires: Ed. Kier.
- 1998. Obras completas 1933-1967. Tomo II. Qué es la recta acción. Buenos Aires: Ed. Kier.
 - 1999 Obras completas 1933-1967. Tomo IV. El observador es lo observado. Buenos Aires: Ed. Kier.
- Mosterín, Jesús. 2014. El triunfo de la compasión. Madrid: Alianza Editorial.
- Peña, Saúl. 2003. Psicoanálisis de la Corrupción. Lima: Ed. PEISA.
- Quiroz, Alfonso. 2013. Historia de la corrupción en el Perú. Lima: I.E.P.
- Russo, José. 2000. El Logos. Lima: Fondo Editorial UNMSM.



Modernidad y desarrollo: de aspiración universal a instrumento político

Modernity and development: from universal aspiration to political instrument

Blanca Rosa Cerpa Bustamante¹

¹ Universidad Nacional Agraria La Molina, Lima, Perú. Email: bcerpab@lamolina.edu.pe

Recepción: 29/03/2020; Aceptación: 15/06/2020

Resumen

La modernidad, nacida de la luz humanística de los Siglos XV y XVI, del avance del interés pecuniario y crematístico conectados al mercantilismo de esos siglos, aunque con raíces más antiguas, construida en lo ideológico con los valores ilustrados y consolidada con las grandes revoluciones de los Siglos XVII, XVIII y XIX, tuvo como síntesis conceptual de sus aspiraciones al progreso y el desarrollo. El objetivo de este trabajo es mostrar los cambios en el significado y potencial de estas categorías y su origen. Interesa también lograr una aproximación sobre el impacto que las innovaciones tecnológicas derivadas de la cibernética, la información y comunicación, así como otros cambios de época, han producido en la vida, el pensamiento, configuración institucional; es decir en los ejes de la cultura. La modernidad, forjada en valores alrededor del ser humano y la sociedad cultura, como las aspiraciones de paz, libertad, justicia, igualdad, modifica su significado y posibilidades con la globalización, el neoliberalismo, la concentración del poder económico y político, entre otros cambios.

Palabras clave: Progreso, Desarrollo, Modernidad, globalización, desencantamiento.

Abstract

Modernity, born from the humanistic light from the XV and XVI centuries, from the advance of the pecuniary and crematistic interest connected to the mercantilism of those centuries, although with older roots, built ideologically with illustrated values and consolidated with the great revolutions of The seventeenth, eighteenth and nineteenth centuries, had as a conceptual synthesis of their aspirations to development and progress. The general purpose of this work is showing the changes about the meaning and potential of these categories and their begining. It is also interesting, to achieve an approximation about clarifying the impact that technological innovations derived from cybernetics, the information and communication links, as well as the other epoch changes, have produced in our life, our thoughts, and institutional configuration; as other changes on the axes of culture. Modernity, forged in new values around the human being and society and culture, their aspirations for peace, freedom, justice, equality, change their meaning and possibilities of globalization, neoliberalism, concentration of economic and political power, among other changes.

Keywords: Progress, Development, Modernity, globalization, disenchantment.

Forma de citar el artículo: Cerpa, B. 2020. Modernidad y desarrollo: de aspiración universal a instrumento político. Revista Tierra Nuestra 14(1):102-116(2020).

DOI: <http://dx.doi.org/10.21704/rtn.v14i1.1507>

Autor de correspondencia (*): Cerpa, B. Email: bcerpab@lamolina.edu.pe

© Los autores. Publicado por la Universidad Nacional Agraria La Molina.

El artículo es de acceso abierto y está bajo la licencia CCBY

INTRODUCCIÓN

Este estudio intenta descifrar los significados de los conceptos de progreso y desarrollo en los tiempos actuales, los contenidos que han adoptado en el concierto internacional, en el componente ideológico de la cultura, en los procesos de cambio social y económico y, en especial, cuáles son sus potenciales como vectores de realización de las expectativas modernas o si el cambio de época reciente ya no les reserva una ubicación preponderante dada la vertiginosidad de la vida contemporánea.

La preocupación generalizada en los últimos tiempos – aún cuando sus inicios se pueden rastrear desde hace ya varias décadas – gira en torno a una supuesta caducidad de los logros más brillantes de la ilustración: el reino de la razón; la creencia en los desarrollos lineales y progresivos; las ideas de progreso, evolución y desarrollo; las grandes utopías o las predicciones científicas o no; la fe en la ciencia misma y en el conocimiento positivista; la visión holística, unitaria, como propósito, como principio ideológico-técnico y como ejercicio. Sin embargo, las raíces de todos estos valores están aún presentes, como el afán de dominio sobre la realidad, aunque han ido tomando sesgos determinados en cada época.

Probablemente todos y cada uno han resuelto necesidades profundas del ser humano en su deseo de controlar el medio, tener más seguridad. Sirvieron también para garantizar el orden, proteger los poderes establecidos y sostener las instituciones creadas; de algún modo, mitos, utopías y otros relatos se instalaron exitosamente porque resolvían en alguna medida, individual y socialmente, las frustraciones que la realidad social creaba.

Por otro lado, el Siglo XX ha sido testigo de la puesta en movimiento de grandes impulsos en los ámbitos social, político y tecnológico. Las dos guerras mundiales, las revoluciones socialistas y otras no sólo tuvieron impacto mundial, y concretizaron procesos forjados ideológicamente por lo menos desde el Siglo XIX bajo la forma de una mirada integral; aspiraciones nuevas expresadas en ideologías y propuestas de orden social, económico y político. En el plano económico y tecnológico, los cambios en las relaciones económicas internacionales y el despegue multifactorial de la tecnología cibernética que ha penetrado en todos los aspectos de la vida y ha dado un vuelco a las comunicaciones y la informática en tiempo récord, han incidido en un desbalance entre las aspiraciones sociales y los medios racionales, organizativos e ideológicos para lograrlas. También la desigualdad social, el incremento de la pobreza junto con el nivel de

crecimiento e impacto de la economía global tiene que ver con la gestación de nuevas pautas de comportamiento, valores y, por lo tanto, de expectativas y actitudes frente a la vida; en pocas palabras, en la gestación de una nueva cultura moderna que pone en entredicho la heredada, es decir aquella que está contenida precisamente en el desbalance entre las aspiraciones y los medios para alcanzarlas, por un lado, con los cambios ideológicos concernidos: razón, valor de la crítica, libertad, igualdad, democracia, estado de bienestar como institución garantizadora, etc. Lo cual, ratifica el postulado de Marx, según el cual, las fuerzas productivas que mueven la economía, impactan en la realidad social y cultural primero que cualquier otro producto social.

Aquí se trata de identificar los aspectos críticos de la modernidad, el rol de la globalización y los nuevos parámetros del crecimiento económico en esta etapa transicional, según algunos, hacia un nuevo estado de desarrollo (¿posmoderno?). ¿Se trata este inicio del Siglo XXI de una transición? Para Habermas, la posmodernidad es el término de batalla que define en parte los tiempos actuales, este es el punto que esta investigación quiere plantear para la reflexión, pasando primero por los conceptos de progreso y desarrollo, su generalización y conversión en centro de las aspiraciones humanas en la modernidad, que se analizarán brevemente.

1. MARCO TEÓRICO

Los términos progreso y desarrollo llevan en su contenido las ideas de cambio y mejora y, en la raíz misma de estas percepciones–expectativas, estuvieron la mirada del tiempo, el afán de medirlo y la previsión, especialmente ligada al trabajo. Como todo lo cultural, sea material, organizativo, intelectual, técnico o espiritual, las expectativas cifradas en el progreso y el desarrollo, son útiles y responden a las exigencias de la época que las invoca, tanto como parte de una corriente social de aspiraciones, como también de demanda y/o reclamo.

- **Aspectos metodológicos:**

La presente investigación se sustenta en un análisis histórico en torno a los grandes hechos económicos, sociales e ideoculturales que han marcado el tránsito a la modernidad. Dada la complejidad de esta época que, sin embargo, mantiene algunas de sus aspiraciones como las de progreso y desarrollo, interesa aquí interpretar, desvelar y localizar los fenómenos que favorecieron las expectativas sobre el mejoramiento económico y social, así como los cambios en sus contenidos. Los datos, en consecuencia,

proceden de investigaciones realizadas en torno a la modernidad y posmodernidad, de estudios concernientes de las ciencias sociales: antropología economía, sociología, historia, interpretaciones de analistas políticos y del campo filosófico.

Como ya se indicó, los campos del saber que han profundizado los aspectos vinculados a la condición humana, a sus aspiraciones y a logros obtenidos históricamente en la ciencia y la tecnología, a la vez que se han ido construyendo, concordantemente con lo anterior, interpretaciones, utopías, mitos y discursos que expresan en su propio lenguaje el marco ideológico que da sentido a conceptos como, en este caso, progreso, desarrollo, modernidad. El objetivo es identificar ese marco sociocultural que da sentido y explica el significado específico de estas categorías en la modernidad. Otro objetivo es poder mostrar cuáles han sido los factores principales, especialmente en el último siglo recientemente concluido, que han modificado drásticamente, por lo menos dos veces, la visión del desarrollo y las aspiraciones que mejor pueden encajar en el término progreso.

La hipótesis comprobada de Marx de que las fuerzas productivas son el motor del cambio en la sociedad occidental es en esta investigación una premisa, un hecho prácticamente indiscutible hasta inicios del Siglo XX, en las áreas metropolitanas y centros de expansión del capitalismo. Es aplicable a las áreas más desarrolladas y autónomas del planeta. Aquí la hipótesis de trabajo es que el Siglo XX ha hecho palpable grandes transformaciones en occidente, iniciadas, sin embargo, desde el gran avance colonialista, con una aparente continuidad basada en valores heredados de la ilustración, pero que se han mantenido casi intocables como instrumento de poder antes que como ideales a ser logrados. Es decir, el eje del cambio de época parece haberse desplazado desde la base económica o de las fuerzas productivas hacia el poder concentrado, al ámbito del poder global.

Así mismo, los grandes valores heredados especialmente los de la ilustración, como son la razón, la justicia, la igualdad, la libertad y la democracia han pasado de ser grandes ideales, luces guías que hay que seguir, a ser instrumentos de poder, de su justificación o de promesa política. Ese desplazamiento de su significación y posición estratégica en la sociedad conlleva un desplazamiento en la forma y función, por lo tanto, en el peso que pueda tener en el comportamiento de

las personas y de la sociedad. Ahora “los grandes valores de occidente” han pasado de ser objetivos a ser parte del discurso político, hasta que tal vez, ya muy desgastados, desaparezcan, no por haberse realizado, sino porque al perder vigencia como principios guías y no ser creíbles como instrumentos de poder, dejen de ser necesarios también como tales.

- **Progreso, desarrollo y proceso.**

El término progreso, emparentado con el de desarrollo, tiene una elevada carga valorativa, amplitud o cualidad generalizante y está vinculado a la modernidad, la cual tiene que ver con muchos otros valores, mitos y expectativas que se articulan eficientemente a su contenido semántico, quizá en parte por sus cualidades antes señaladas hasta ser en algún momento el *summum* de los grandes valores de la modernidad. Aun así, el concepto mismo de progreso es inestable y parece desmoronarse frente al fenómeno de cambio de época. La idea de progreso ya existió entre los antiguos; los griegos usaron el término *προχοπη* (*prochope*); en latín: *prōgressus*, *prōgressio*. Posteriormente, esta palabra fue adoptada en todo occidente; así, en inglés se utiliza el término *progress*, en francés *progres*; en alemán: *Fortschritt*; en italiano, *progresso*.¹ Hay un uso mucho más general de progreso que permite su aplicación a los más diversos aspectos de la realidad y la vida. Según este significado, se trata de un desenvolvimiento constante hacia el mejoramiento. Abbagnano y Fornero definen el progreso como “una serie cualquiera de hechos que se desarrollan en el sentido más deseable”², lo que supone una equivalencia entre lo mejor y lo deseable, términos relativos según cada sociedad-cultura. Esto último hace que el concepto de progreso conlleve representaciones distintas, aunque concuerde en todos los casos con la definición anterior.

El otro significado de progreso consiste en “la creencia de que los hechos en la historia se desarrollan en el sentido más deseable, realizando una perfección creciente”³, es decir, la convicción de que el mundo, la vida, los hechos humanos van de menos a más.

Se ha considerado la idea de progreso como estrictamente occidental y moderna, como la evidente materialización de la evolución

¹ Abbagnano y Fornero; 2004:859.

² Loc. Cit.

³ Loc. Cit.

cultural⁴; sin embargo, esta concepción es más antigua. El primer significado de progreso se refiere a un proceso: algo que se va haciendo progresivamente, que se da en el tiempo y que produce estados superiores sucesivos respecto a lo anterior, subsumido en un pasado que ya no cuenta. Pero también progreso es el punto de llegada, siempre superior y, por lo tanto, deseable aspiración de la sociedad-cultura que lo formula. En este segundo significado, el progreso es creencia, fe o convicción de que el devenir del tiempo y de la acción humana conducirá a estados superiores; el sentimiento eurocéntrico, además, asume que el progreso debe ser igualmente valioso para cualquier sociedad

El concepto de Abbagnano y Fornero, el que nos remite a la cuestión ideológica, es más abarcador y dependiente de la cultura en tanto pensamiento dominante, mentalidad de época y espacio cada vez más expandido. Aunque ambos conceptos están conectados, ya que se dan en el mismo marco de sociedades-culturas que comparten un mismo origen cultural, al menos en parte, o que han recibido su influencia. Este concepto, por estar instalado en la mente social, de valores compartidos, forma parte de lo incuestionable, de lo que la gente acepta sin actitud crítica y que se mantiene debido a que permanentemente se le refuerza.

Y es que la idea de progreso satisface muchas exigencias de la vida: convencimiento de que las expectativas se pueden cumplir; adecuación práctica de la acción a las expectativas; mantenimiento del orden establecido, el *stablishment*; cierta paz social para continuar un proyecto local, nacional o internacional; uso político de la creencia: sea para llegar al poder o para mantenerlo, para controlar a opositores o evitar que se legitimen socialmente. El éxito de esta creencia convertida en mito también se explica porque, además de la múltiple conveniencia social e individual que ella comporta, los dos conceptos se sostienen y se fortalecen mutuamente dando así lugar a convicciones de uso múltiple. El diccionario del saber moderno⁵ consigna las dos clases de definición de progreso pero ampliadas, explicadas y situadas en la modernidad. Es esto lo que, al marcar una pauta racionalista, plantea la “exigencia de inteligibilidad en cuanto a la historia” y elabora una interpretación de la realidad. El progreso es “un proceso de acumulación (de

los hombres, de los medios de producción, los conocimientos, las obras) en el seno de un proceso de repetición”, es, dice, un “fenómeno simultáneamente cuantitativo y cualitativo”⁶. Las revoluciones industriales se tradujeron “en un estado determinado de conocimiento, un entorno institucional e industrial particular, una cierta disponibilidad de aptitudes para definir un problema técnico y resolverlo, una mentalidad económica para hacer que esa aplicación sea rentable y una red de productores y usuarios que puedan comunicar sus experiencias de forma acumulativa, aprendiendo a utilizar y crear ...”, todo lo cual forjó a la vez la imagen del progreso y la generalización de expectativas en un cierto sentido⁷.

La filosofía de la polaridad de Sheldon apela a principios de la dialéctica histórica de Marx, como el del conflicto y la lucha de los opuestos⁸. Este acercamiento es interesante porque ayuda a diferenciar proceso de progreso: el primero es indetenible y puede conducir al progreso; el segundo, se refiere a los puntos de llegada en tanto se verifique una situación superior a la previa, como producto de un proceso y en tanto a) la acción humana esté marcada por la intención de lograr tal condición superior y b) exista por eso mismo la expectativa de llegar a él. El proceso es el cambio, el progreso el logro, real o mítico, pero que implica un proceso, una dinámica.

• El desarrollo como proceso histórico.

Marx y Sheldon reconocen la dinámica del cambio como el principio fundamental de lo existente y, en consecuencia, la dimensión temporal es imprescindible para ambos. Sin embargo, Sheldon enfoca su teoría procesualista en las polaridades que, siendo opuestas y asimétricas, se atraen y complementan sin neutralizarse, por lo tanto, sin dar lugar al fin del proceso. Las polaridades no son un proceso pero apuntan a él. “La síntesis de opuestos no da lugar, pues, a una *vía media*, sino a una constante marcha, que es a la vez producción y mejoramiento de lo real”⁹.

⁶ Loc. Cit.

⁷ Castells, 2005:1, 63.

⁸ La tesis correspondería a la presencia actuante de los opuestos, la antítesis sería el enfrentamiento entre ellos para resolver el conflicto y la síntesis, el estado de equilibrio alcanzado como solución al conflicto. El proceso sin embargo no se detiene porque nuevos opuestos emergen en la realidad.

⁹ Ferrater Mora, 1999:IV;3259

⁴ Berlín 1974:9-14

⁵ Akoun et al., s/a, P. 450.

Para Marx, en cambio, lo importante es desentrañar el funcionamiento histórico de la humanidad¹⁰, las leyes que producen el cambio a través de la historia de las configuraciones sociales. Para lograrlo, apela a la dialéctica hegeliana como modelo filosófico, pero su punto de partida no es la *idea* sino las condiciones materiales de cada época, el nivel tecnológico que produce a su vez una cierta clase de relaciones sociales. Las condiciones materiales están constituidas por las fuerzas productivas de la época, las necesidades humanas con sus retos y exigencias, el nivel tecnológico, los medios de producción y el objeto de producción, todo lo cual se articula gracias al aparato institucional y las relaciones sociales, factores estos últimos de incidencia en la ideología y la política, es decir en la superestructura. Así pues, Marx localiza, explica y analiza el motor del cambio y su funcionamiento. “En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas, de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política y espiritual general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, ... el ser social es lo que determina su conciencia”.

“Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, ..., con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí”¹¹.

A cada gran etapa del proceso histórico del cambio social, Marx le llama *modo de producción*, el mismo que se instala progresivamente a partir de la solución al conflicto que surge por la incompatibilidad entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, más reacias estas últimas al cambio.

Así, mientras en Sheldon busca mostrar cómo actúan los opuestos a favor de una

dinámica de cambio, en Marx lo que interesa del cambio es el funcionamiento mismo en la historia humana, cómo actúan los contrarios, cómo intervienen las condiciones materiales tecnológicas sobre aquella otra parte que afirma la sociedad y que consolida sus instituciones y patrones ideológicos. Comprender esto es para Marx entrar activamente en el control del porvenir, es decir, en cierta forma, orientar el progreso. Y aquí es donde se produce el salto hacia un concepto más técnico: el de desarrollo.

Así, mientras el progreso es una aspiración y, a la vez, el cumplimiento “natural” del proceso de mejoramiento, en concordancia con la ideología y los principios evolucionistas, el desarrollo implica intervención humana programada más al detalle. El Siglo XIX forja el ingreso a un concepto de desarrollo que desplaza al de progreso, especialmente en el Siglo XX, posguerra mundial, en tanto introduce aspectos teóricos favorables a la visión técnica predominante y a la acción política orientada a construirlo. Así se establece la alianza teórico conceptual entre modernidad y desarrollo.

2. CARACTERIZACIÓN DE LA MODERNIDAD

En términos cronológicos la modernidad ha sido establecida entre los Siglos XV y la actualidad, enmarcada por hechos trascendentes que cambiaron a occidente y a los muchos pueblos organizados que encontraban a su paso a lo largo de las invasiones y colonizaciones emprendidas desde el Siglo XV hasta el XVIII y más, en sus inicios, asociado este proceso al desarrollo náutico y al mercantilismo expansivo; en lo cultural, al renacimiento y el humanismo; en los tiempos recientes –para algunos de su caducidad por cambios profundos del capitalismo- como efecto de la tendencia neoliberal protegida por la globalización y el surgimiento de regímenes competitivos. En su caracterización cultural, la revolución informática y de las comunicaciones, con fuerte impacto en otros ámbitos de la vida como: medicina, política, producción, con gran concentración del poder, constituye un factor importante de definición de una nueva modernidad.

- **Bases de la modernidad: el humanismo como proceso impulsor.**

El Gran telón de fondo de la modernidad que la impulsa y acompaña, con algunos altibajos, es el humanismo que comienza antes de que se le reconozca históricamente como tal, hacia los Siglos XI-XII; aunque

10 Al menos como perspectiva, porque en realidad se concentró en el estudio de occidente, es decir, en Europa.

11 Marx 1969:187-188

se le identifica más nítidamente en el XIII, en medio de las preocupaciones sociales y políticas, vinculadas también al avance del mercantilismo y crecimiento de la ciudad; nuevas ideas como las de Pedro Du Bois (Siglo XIII), quien instala el nacionalismo en el pensamiento de la época. La base económica del humanismo naciente, movilizado al interior de medioevo, es decir, dentro de la religiosidad de la época, la preocupación sobre el alma y la salvación, ya asomaba el inicio de otro gran proceso de los Siglos XII, XIII, XIV: la secularización aún en ciernes. Eiximénis (1340-1409) teorizó sobre el nuevo espíritu que asigna a la ciudad un alto valor, e inicia el pensamiento secularista.

Preocupaciones antropológicas y de deslinde entre el poder civil y el de la iglesia marcan los cambios ya evidentes después, en los Siglos XV y XVI, cuando ya se asume el cambio de época, un nuevo espíritu, la modernidad. Los grandes cambios influenciándose y movilizándolo el mundo: expansión en el globo, mercantilismo pujante, cambios tecnológicos, aunque hay que aclarar que occidente importó tecnología a la vez que pudo desarrollar, gracias al flujo económico, tecnologías de Oriente y América, por lo menos. Son estos cambios los que trastocan los principales sistemas de ordenamiento institucional, político e ideológico que en la antigüedad se centraron en la ética, la filosofía y la política, sin que la ciencia estuviera ausente; en la Edad Media en la Religión, la ética y la filosofía; para después, ya en la modernidad, trasladar ese centro a la ciencia y la tecnología, sin abandonar nunca la filosofía, ni la religión, aunque sí descuidando la ética; ciencia y tecnología serán los exponentes máximos de racionalización que parece relegar a las demás preocupaciones humanas a lugares inferiores; sin embargo el siglo XIX, receptor del espíritu humanista del Iluminismo, va a dar lugar importante a las preocupaciones históricas, sociales junto con las tecnológicas.

El renacimiento y la Reforma explicitan la tendencia desacralizante del pensamiento que procede, sin embargo, no de un cambio de mentalidad antojadizo, contingente, sino de factores materiales, económicos y tecnológicos, de procesos que sacuden los valores occidentales. Son esos factores materiales que impulsan a Europa más allá de sus límites continentales desde el Siglo XV y sobre todo en el XVI junto con nuevas perspectivas de conocimiento y dominio del mundo que desembocan en el desarrollo de “esferas culturales de valor”, que, a su vez,

hicieron posible “procesos de aprendizaje de acuerdo en cada caso con la diferente legalidad interna de los problemas teóricos, estéticos y práctico morales”¹².

La idea de progreso como mejoramiento constante hacia lo más deseable parece diluirse en la Edad Media, al parecer porque la preocupación principal de los filósofos cristianos se concentra en armonizar la búsqueda de la verdad, la ciencia universal, el afán enciclopédico con la religión, con la ley¹³. La Edad media se debate entre su religiosidad, el poder del Papa y la herencia recibida de la antigüedad: Aristotelismo, neoplatonismo, y, en el centro, el esfuerzo por conciliar esa búsqueda de verdad y sabiduría a través de la integración al referente institucional, religiosos y laico, con la “ley”. Pero la estructura medieval ya contiene en su seno los “gérmenes de desintegración”¹⁴. Desde mediados de la Edad Media hay una gran efervescencia del pensamiento a pesar de la carga represiva y dogmática que la caracteriza. Su oscurantismo es de orden político. Precisamente el endurecimiento de la iglesia, el Santo Oficio y la hoguera se explican por ese gran despliegue intelectual que los sectores más conservadores de la religión percibieron como amenazante. Entre las muchas agrupaciones que en esa época se alzan contra lo establecido destacan los valdenses, o albigenses y los seguidores de Joaquín de Flora¹⁵.

Constituida la base material de la modernidad desde fines del Siglo XV, en el XVI y el XVII, comienza a emerger una nueva visión de la vida, la sociedad y el cambio. A fines del Siglo XVI Giordano Bruno (1548-1600) expuso ideas que relacionan el transcurso del tiempo con el mejoramiento de la vida, cuando afirmó: que “nosotros somos más viejos y tenemos más edad que nuestros predecesores” porque el juicio se madura con el tiempo¹⁶, pensamiento compartido por Francis Bacon, quien afirmó que la verdad es hija del tiempo.

En términos históricos, la modernidad habría comenzado en el Siglo XV, con procesos como la expansión europea y su llegada a América, el renacimiento y la reforma, hitos reconocidos, con pequeñas variantes por la mayoría de quienes han tratado el tema¹⁷.

¹² Habermas, 2008:11

¹³ Straus, 1970:44

¹⁴ Xirau, 2004:206

¹⁵ Loc. Cit.

¹⁶ 1584: “Cena delli ceneri”, en; “Opere italiane2, I. 31-32., apud. Abbagnano y Fornero 2004:80.

¹⁷ Ver Habermas, 2008 (1985): I,II:15; Berman, 1999: 2-3;

El origen del concepto moderno de progreso se encuentra en Bacon y Descartes, en el pensamiento emergente que ellos representan. Como lo ha destacado Sabine, la modernidad aparece conectada a conocimiento y la acumulación de experiencias¹⁸. La célebre disputa de Antiguos y Modernos surge en buena cuenta de estos postulados iniciales de Bacon y de los escritos de Alessandro Tassoni, su contemporáneo, en especial los *“Pensieri diversi”* y las críticas a los escritores y sociedad de su época. La querrela, sin embargo, tuvo su mayor expresión hacia fines del Siglo XVII y a lo largo del XVIII. Entre sus representantes franceses estuvieron Fontenelle y Perrault. Representan estos tiempos figuras prominentes como John Locke en el Siglo XVII, y Emmanuel Kant en el XVIII. También entonces emergen y se instalan categorías como conciencia histórica, progreso y desarrollo. Hegel representa el pensamiento que sintetiza los cambios de mentalidad y espíritu de la época. Ya en el Siglo XIX emerge el discurso crítico de la modernidad, con figuras importantes como Marx y Nietzsche y en el Siglo XX, Foucault, Vattimo, Rorty. Es el desarrollo de las creencias físicas y naturales, impulsoras de la tecnología aplicada las que ofrecen nuevas expectativas y seguridad al espíritu de la época¹⁹. Al lado de la ilustración, el Siglo XVIII ofrece un panorama de condiciones económicas y sociales que acaban con el antiguo régimen feudal monárquico absolutista e instauran el estado, estado burgués moderno²⁰.

Como hecho representativo de estos tiempos se registra la famosa querrela entre Antiguos y Modernos ya referida, el Romanticismo del Siglo XVIII y XIX. Este último observa los grandes cambios de la producción, las costumbres, las luchas sociales, la explosión demográfica que se prologan e intensifican en el Siglo XX, coronados por el “gigantesco desarrollo de los medios de comunicación y de información”²¹.

- **El racionalismo occidental o modernidad consciente de sí**

En Habermas el tránsito entre la edad media y una modernidad consciente de sí se produce hacia 1800, más concretamente con Hegel, quien habría desarrollado por primera

vez un concepto claro de modernidad. Para Habermas, la división de la historia en Edad Antigua, Edad media y Edad Moderna sólo fue posible cuando la idea de época nueva (*neue zeit*) o época moderna se desligó del factor puramente cronológico para incidir en el contenido distintivo, único, que consiste en el racionalismo occidental, es decir “la relación no contingente”, sino necesaria entre una y otra, como los destacó Max Weber en la ética protestante. El desencantamiento o entronización de lo racional sobre lo religioso, consiste en el desplazamiento de las imágenes religiosas del medioevo por una cultura profana occidental, también conocido dicho proceso como secularización que es el que da a la modernidad su carácter distintivo.

Pero más allá de estos hechos importantes que propiciaron el surgimiento de nuevas condiciones sociales y económicas y, consecuentemente, de valores, creencias y visión del mundo, una serie de rasgos se perfilan progresivamente desde entonces. Entre ellos Vattimo señala: primero, el culto por lo nuevo, por lo original; segundo, una perspectiva amplia que percibe “*la historia humana como un proceso progresivo de emancipación, como la realización cada vez más perfecta del hombre ideal*”. Tercero, una asignación de mayor valor a lo porvenir por radicar allí el avance y, cuarto, una visión unitaria de la historia²². El primer rasgo pertenece a la tercera modernidad, es decir los tiempos más recientes, siglos XX y XXI; el segundo alcanza su mejor expresión en el siglo XIX y, junto con los dos siguientes, contienen en sí mismos la idea de progreso: “sólo si existe la historia se puede hablar de progreso”²³.

Por su parte, Urdanibia²⁴ destaca cinco aspectos de la modernidad: dice que se trata de un proyecto universalista de “civilización”, coincidiendo así en lo relativo a la idea de proyecto con López Gil²⁵; ese proyecto descansa y se afirma “sobre el optimismo de un progreso tecnológico ineluctable”; asimismo, posee un “sentido seguro de la historia”; se sostiene en un dominio racional y democrático, y, por último, trata de realizar “las diferentes utopías revolucionarias de un futuro emancipado”²⁶. Como en Vattimo, aquí están subsumidas también las ideas de historia y progreso.

García Canclini, 2001: Castells, M. 2005. Etc.

¹⁸ Sabine, 1994:436; Abbagnano y Fornero, op. Cit. 80.

¹⁹ Urdanibia, 1994:45

²⁰ Loc. Cit.

²¹ Ibid: 46

²² Vattimo, 1994:10

²³ Loc. Cit.

²⁴ 1994:44

²⁵ 1996:19

²⁶ Urdanibia, Loc. Cit.

- **La modernidad: valores y configuración social.**

La subjetividad, la razón ilustrada, la crítica, el orden lógico y la conciencia histórica, relacionada ésta con la idea del progreso, son, entre otros, los valores más caros de la modernidad cada uno de los cuales se sostiene en metarrelatos o discursos legitimadores. Habermas destaca la razón y su ejercicio o racionalidad; la libertad subjetiva que se realiza tanto en la búsqueda y “persecución racional de los propios intereses” como a través del Estado que participa en “la formación de la voluntad política”; “la autonomía y autorrealización éticas” en lo que se refiere a la vida privada; el proceso de formación e información vía la educación y los medios que facilitan la apropiación de una cultura reflexiva²⁷. Pero son estos mismos valores los que llevan el germen de su cuestionamiento y obligan o producen las condiciones para su radicalización²⁸.

La subjetividad siguió un proceso histórico que se habría iniciado con la reforma, para consolidarse con la ilustración y tomar bríos en la *Revolución Francesa*. Como principio de la Edad Moderna, fue descubierta por Hegel quien además le atribuye dos cualidades importantes en el desenvolvimiento de la modernidad: su superioridad respecto a otras épocas y realidades y su propensión a las crisis²⁹. La primera de ellas la vincula con el significado de progreso como algo inherente a la modernidad, más que producido por ella. El mundo moderno “hace experiencia de sí mismo como mundo del progreso y a la vez como mundo del espíritu extrañado”³⁰. El espíritu extrañado Hegeliano es lo que Habermas llama también el *yo descentrado* y se refiere al espíritu que está fuera de la normatividad y valores heredados. “Para el que se han quebrado todos los vínculos y que sólo puede vivir en la felicidad del autogoce”³¹ esta pérdida de los referentes, especie de desubicación que entraña la sensación de desamparo es síntoma de los cambios de época; pero también de la exclusión, de los que están fuera del sistema, del orden oficial, con los consecuentes espacios de inseguridad y miedo que afecta a los seres marginados. Cambio de época, exclusión intracultural, diferencias interculturales y de poder global y, por último, el aislamiento subjetivo, la soledad del que voluntariamente opta por la reflexión.

El principio de la subjetividad tiene que ver con otros rasgos de la modernidad, como el modo de relación del sujeto consigo mismo, las aptitudes y actitudes propias de la cultura moderna y que dan lugar al desarrollo de la ciencia; la concepción moral acorde con la libertad subjetiva del individuo y de sus derechos. Así, entre el mundo del progreso y el mundo del espíritu extrañado, la modernidad se autojustifica y se autorregula apelando a la crítica, una de las cuatro connotaciones de la subjetividad, junto con el individualismo, la autonomía de la acción y la filosofía idealista. Mientras el individualismo es el derecho particular de hacer valer las pretensiones de cada quien, la autonomía de la acción implica libertad y especialmente responsabilidad en tanto el sujeto es fiador de lo que hace. La filosofía idealista es la que se forja en la idea que se autorreconoce. Pero es la crítica la que se constituye en el motor de la modernidad en tanto medio que actualiza constantemente los valores que la sociedad-cultura reconoce. Al estar imbuida la modernidad de esa exigencia, complejiza el armazón de sus construcciones culturales: normas, relatos, metarrelatos, instituciones, penas y castigos, todo ello para “legitimar” el mismo orden resultante.

La filosofía distingue las esferas culturales de valor³² y las legitima. Hacia fines del Siglo XVIII, la ciencia, la moral y el arte correspondían a ámbitos de actividad distintos, así quedaron separadas, por un lado, la esfera del saber del de la fe y, por otro, la esfera del saber de lo social. Hegel consideró a esas tres esferas como “acuñaciones del principio de la subjetividad”³³.

En cuanto a la razón, otro valor central de la modernidad, es la “*capacidad de alcanzar conocimiento de lo universal, o de lo universal y necesario, de ascender hasta el reino de las ‘ideas’ (ya sea como esencias, ya sea como valores, o ambos)*”³⁴. Pero también la razón, en su segundo sentido, es proporción o ratio, ya sea matemática o como modo de ser de las cosas y el orden al que pertenecen. Un tercer significado de razón es el de fundamento: la que explica el porqué de las cosas, llamada por ello razón suficiente. Por último, en cuarto lugar, razón es un “decir” que se funda en un modo de ser. Aquí interesa la razón como eje de la filosofía postKantiana, desde el idealismo alemán en adelante, especialmente Hegel que la asume críticamente y en un

²⁷ Habermas, 2008:99

²⁸ Ibid. 100

²⁹ Op. Cit. 27-28

³⁰ Loc. Cit.

³¹ Hegel apud. Habermas, Ibid. 29

³² La ciencia y la técnica, el derecho y la moral, el arte y la crítica de arte.

³³ “El comercio social jurídicamente organizado y la convivencia cotidiana” (Ibid. 30).

³⁴ Ferrater Mora, 1999:IV:2998-3001

sentido dialéctico, como algo que “se hace y deviene”, que sigue un curso paralelo al del espíritu y que se define como “*la certidumbre de la conciencia de ser toda la realidad*”.

Lo que viene a ser, sin embargo, sólo el primer estadio en el desenvolvimiento dialéctico que se inicia con la razón que observa, continúa con la actualización de la conciencia de sí mismo por su propia actividad.

Para Hegel, el poder unificador que tuvo la religión en la Edad Media tendría que ser ejercido por la razón en la modernidad. Cuando esto se cumpla y los sujetos sientan la razón como poder de la unificación se estaría ante la razón reconciliadora³⁵. La razón es un valor moderno, producto de la ilustración, Hegel la concibe como “*un poder que no sólo diferencia y fragmenta el sistema de la vida, sino que también es capaz de unificarlo de nuevo*”³⁶. Con ese poder unificador, la razón “*...ha de superar el estado de desgarramiento en que el principio de la subjetividad*” la ha hundido al igual que “*al sistema completo de la vida*”³⁷. Sin embargo, la razón, quizá el máximo paradigma de la modernidad, no llegó a reemplazar a la religión en cuanto a su poder unificador social en el pasado; Hegel esperaba que “una dialéctica de la ilustración que haga valer la razón como equivalente del poder unificador de la religión”, reemplazara a ésta, lo que resultó ser una expectativa fallida por estar basada en la creencia de que el pensamiento o las ideas por sí solas son capaces de cambiar el mundo. De hecho, la Edad Media solo demuestra que el poder se concentró en Emperadores y el Papa, pero no que tuvieran exactamente bajo control todo el pensamiento de la época.

La modernidad configura una retórica, una lógica y una ideología³⁸, lo que significa que están presentes unitariamente en las instituciones socioeconómicas y políticas como la producción económico-industrial y el Estado burocrático-administrativo³⁹. Corresponde a una época: la época moderna, marcada por una racionalización creciente, por la especialización científica, por la diferenciación técnica de las empresas y, como ya se señaló, por una organización burocrática empresarial y estatal. Esta nueva configuración social presenta otros rasgos como una mayor división del trabajo y de las funciones sociales, es “altamente elaborada

y formalizada” para hacer más eficaz al sistema ante su creciente complejización; en ella se debilita la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual; se vuelven muy importantes la programación, la organización y la información, entre otros rasgos⁴⁰.

Según Weber, lo racional de la modernidad se resuelve en el surgimiento de las ciencias experimentales modernas, las artes autónomas y las teorías de la moral y el derecho que forjaron esferas culturales con capacidad de propagarse. Por otro lado, el desencantamiento representa la caída de las imágenes religiosas que se resuelve en la emergencia de una cultura profana pero que también emerge de la racionalización, proceso este que viene a ser por eso el eje de la modernidad⁴¹. La consecuencia en el ámbito del pensamiento es la construcción, a veces a partir de ideas preexistentes, de nuevos paradigmas y metarrelatos como el de progreso, el de desarrollo, el de modernización, el de emancipación de la humanidad.

Prácticamente, aquí se desenvuelven efectivamente nuevas formas de conocer y producir, pero también se desactivan aquellos patrones y valores que, en principio, son obstructores en la carrera emprendida por aquellas. Así, la racionalización se traduce como profanización de la cultura occidental⁴² en base simultáneamente a dos “núcleos organizativos”: la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático, ambas fuentes indiscutibles de poder. Hasta aquí la explicación weberiana tiene que ver con la dinámica y estructura internas de la modernidad, en tanto que Durkheim y Mead puntualizan los aspectos difusores de la cultura⁴³. Modernidad y racionalidad están fuertemente conectados, interdependientes, como procesos mutuamente incluyentes, tanto en Durkheim como en Mead. Habermas define modernización como “*el manejo de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente*”. Se refiere, dice, “*a la formación de capital y a la movilización de recursos, al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo, a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales, a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal, a la secularización de valores y normas, etc*”⁴⁴. Es decir, el proceso

³⁵ Habermas, 2008:41

³⁶ Ibid. 39

³⁷ Hegel Apud. Habermas, op. cit. 32.

³⁸ Urdanibia, 1994:46

³⁹ Habermas, 2000:22; Fernández del Riesgo, 1994:77.

⁴⁰ Fernández del Riesgo, op. cit. 79

⁴¹ Weber, apud. Habermas, 2008:11-13

⁴² Loc. Cit.

⁴³ Ibid. 12

⁴⁴ Loc. Cit.

socioeconómico que trata de ir construyendo la modernidad⁴⁵.

El término modernización surge en la década de 1950, es decir en la posguerra e inicios de la Guerra Fría, precisamente cuando se habla del desarrollo como algo oficial, objetivo común del mundo y cuando, por eso mismo, se le da un contenido técnico y se le instrumentaliza. Esta ubicación más pragmática políticamente y coincidente con el espíritu moderno es probablemente, uno de los factores que define en gran medida el tránsito a un nuevo cambio de época y convierte la modernidad “*en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto al espacio y al tiempo*”⁴⁶, en tanto el eje se ha desplazado fuertemente hacia el poder.

Pero no solo autonomiza a la modernidad respecto a sus orígenes, sino que rompe su unidad constitutiva con el racionalismo. El fenómeno que Habermas describe es la constatación, sin embargo, de algo que ya ha pasado a lo largo de la historia de la humanidad y que Marx explicó: el orden socioeconómico y tecnológico constituye el motor creador de nuevas ideas, las sistematiza con prontitud y produce todo un aparato justificatorio de esa configuración que adquiere así la vida propia y puja por perennizarse. A la vez que el desarrollo indetenible de las fuerzas tecnológicas y materiales en general siguen sus siempre novísimos y atractivos derroteros, al mismo tiempo nuevos complejos ideoculturales se entretajan para el servicio de la nueva situación social, incluyendo expectativas, ideales, metarrelatos. A partir del siglo XX estos procesos han adquirido una velocidad arrasadora por el disparo tecnológico cibernético que ha dado un vuelco a las comunicaciones y la información en general, impactando de manera nunca antes experimentada en todas las intervenciones humanas: naturaleza, poblaciones, salud, economía, mercados, aunque con una distribución más elitista que nunca, en tanto el eje del mundo radica en la concentración del poder.

3. EL DESARROLLO Y SUS AVATARES

La modernidad ha sido definida como el proyecto humano que se caracteriza por tres rasgos centrales: el control y dominio de la realidad, la autonomía del individuo, y el uso de la razón iluminada⁴⁷. El problema con esta definición está,

primero, en el punto de partida. ¿es la modernidad un proyecto? Tal vez metafóricamente; las ideas de plan, programa, proyecto, adquieren importancia con la modernidad, es cierto; pero ésta no es en sí misma un plan o proyecto, que suponen ante todo mentalizar un futuro, “proyectarse” sobre lo deseable. Sin embargo, no es suficiente esa mirada hacia el porvenir que puede por sí sola situarnos en el marco de una utopía o, si contiene una cierta racionalización de posibilidades, en la idea de progreso. Para que un proyecto sea tal, debe de pasar de esa imagen-objetivo a determinar lo que es necesario hacer y de que recursos hay que valerse para actuar en concordancia. La modernidad no fue un proyecto sino una sucesión de proyectos históricos que se han formulado como consecuencia de avances tecnológicos y expectativas crecientes, utopías y proyectos específicos en relación con el orden social y económico; es el caso de las propuestas de Hegel, de los socialistas utópicos y del estudio histórico dialéctico de los grandes cambios de época en occidente, del cual surgió el pronóstico socialista de Marx. Tal vez el proyecto que más pueda identificar a la modernidad sea precisamente el de desarrollo, cuyo objetivo central es expandir los logros de la modernización, mejorar las condiciones de vida y de capacidades humanas: para la producción, el ejercicio de la razón, el bienestar general, el mejoramiento tecnológico, etc.

La Idea de progreso tiene que ver como ya se dijo, con el cambio y con la historia. Dados los roles que este antiguo concepto va a desempeñar en la modernidad como época orientada al futuro, es comprensible, funcional si se prefiere, que el método dialéctico haya cobrado un rol privilegiado en el pensamiento ilustrado, especialmente en Hegel y, después, en Marx. Una teoría del movimiento y especialmente de la dialéctica afianzaron la fe en el progreso⁴⁸, que acompaña también, aunque en una perspectiva distinta, los planteamientos de Marx y Engels. Para Urdanibia⁴⁹ la idea de progreso es uno de los tres núcleos fundamentales de pensamiento moderno, junto con la idea de sujeto autónomo y de la razón como valor máximo. Pero lo más relevante es la articulación entre esos conceptos y las modificaciones que sufren conjuntamente a lo largo de los tres estadios de pensamiento que él distingue, sobre todo a partir de la modernidad. Así, del Renacimiento a la Ilustración la tesis sobre el sujeto es que todos los hombres eran esencialmente idénticos entre sí, lo que se tradujo en las ideas de universalidad y de identidad. Esa tesis es intervenida por la cuestión histórica a lo

⁴⁵ García Canclini, 2001:40

⁴⁶ Habermas, Loc. Cit.

⁴⁷ López Gil, 1996:19

⁴⁸ Burckhardt, 2010:148

⁴⁹ Op. Cit. 51-52

largo del siglo XIX y primera mitad del XX, se introduce entonces una visión relativista del sujeto que es ahora pensado desde su colectividad, como ente social, donde las categorías como cultura, nación, clase social, etnia, son fundamentales⁵⁰. La idea de progreso es por eso una promesa de liberación y exigencia de dominación a la vez que fórmula articuladora de las nuevas ideas de sujeto y de historia, idea mediadora entre estas últimas.

- **El desarrollo como aspiración y proyecto.**

La modernidad reciente, la que adviene con la revolución industrial, exige una visión del mundo y de la vida humana más amplia y articulada; holística, sistémica y móvil; de allí que se afronten conceptos que reúnen esas características: la cultura, el desarrollo, lo social, la evolución, los procesos de cambio, entre otros. Inclusive conceptos como cultura, progreso y desarrollo parecen hermanarse en su afán totalizador. Ayudan en esta ruta dimensiones que facilitan la mirada de la unidad y articulación, tales como el espacio y el tiempo, imprescindibles en los estudios históricos y evolutivos, vinculados además al afán abarcador de la época; inclusive teoría y método de investigación ponen más énfasis en las categorías que interpretan lo integral, el movimiento, el cambio, como la dialéctica hegeliana o la marxista, la teoría de la evolución, del cambio, el progreso.

Se percibe, sin embargo, en lo que al desarrollo respecta, un cambio de contenido significativo en lo que va del siglo XIX al XX. Mientras el siglo XIX es el depositario de notables teorizaciones sobre el avance social y los procesos evolutivos, como es la interpretación de la historia y el desarrollo social de Marx y Engels, el siglo XX incorpora a ese concepto dos aspectos novedosos que se van a traducir en una asunción del desarrollo de forma distinta: la que apunta a sus aspectos técnicos y a los políticos. El siglo XIX investiga y teoriza en torno al desarrollo, la evolución, la sociedad; en cambio el siglo XX da al desarrollo otra perspectiva, la que se potenciará con la globalización.

Las teorías de interpretación de la sociedad, su funcionamiento y el cambio histórico en el siglo XIX, tienen también a Comte, con su teoría de las tres grandes etapas de la humanidad; Spencer, quien aún antes de Darwin ya exponía sus ideas sobre la evolución universal; Darwin y la evolución de la especie desde el inicio de la vida en

el planeta y, como ya se señaló, Marx, quien aplicando la teoría y método del materialismo histórico dialéctico, y aplicando a las fuerzas productivas el rol impulsor del cambio establece las grandes etapas del desarrollo social a las que llamó modos de producción. El concepto de desarrollo dominante en Marx es integral y abarcador; tiene que ver con los grandes procesos históricos que ha seguido la humanidad: “*La burguesía moderna, como vemos, es ya de por sí fruto de un largo proceso de desarrollo, de una serie de revoluciones en el modo de producción y de cambio*”⁵¹. Y cuando emplea el término progreso como sinónimo de desarrollo afirma que “*a grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués...*”⁵²; concepción del desarrollo presente en todos sus escritos, como en los de Engels y en los que elaboraron conjuntamente⁵³.

Pero al lado de esta teoría con pretensiones de universalidad, surgen otras teorías con diferente signo en las siguientes décadas. El siglo XX ha sido testigo de la puesta en movimiento de grandes fuerzas en los ámbitos social, político y tecnológico; las dos grandes guerras, las revoluciones socialistas, populares y demás, tuvieron impacto mundial y dieron lugar a procesos cuyas raíces ideológicas se habían sistematizado el siglo anterior, rescatando las teorías elaboradas, la mirada integral, las aspiraciones crecientes y proyectos llevados al plano político. En lo económico y tecnológico, la violenta transformación de las condiciones y relaciones económicas internacionales y el despegue multifactorial de la tecnología cibernética que ha penetrado en todos los aspectos de la vida y ha dado un vuelco a las comunicaciones y la informática en tiempo récord, han incidido en un desbalance entre, por un lado, las aspiraciones sociales y los medios racionales organizativos e ideológicos para lograrlas y por otro lado, el nivel de crecimiento e impacto de la economía global

⁵¹ 1969^a (1848):36. También en pp. 39,51,53,59 y ss. Ver también pp. 60, 61 y antes el Prefacio de los mismos autores a la edición alemana del “Manifiesto ...” (Ibid. 30).

⁵² Marx, 1969b (1869):188 y también 187.

⁵³ Engels: 1891 “Introducción a “Trabajo asalariado y capital” de Marx, “Obras escogidas”:71; pp. 82,85; ibid. “El dieciocho Brumario de Luis Bonabarte”: 99; Ibid. “Salario, precio y ganancia”: 230; Ibid.” Prólogo a la primera edición alemana del primer tomo de “El Capital”: 240,241-242. Así como en el capítulo XXIV del primer tomo de “El Capital”: “La llamada acumulación originaria” 244-245.

⁵⁰ Entre el romanticismo y la crisis del marxismo. Ver Urdanibia, Loc. Cit.

y de la tecnología informática.

- **El desarrollo como estrategia política.**

El Siglo XX ha fraguado y desplegado transformaciones y hecatombes de calibre y significado imprevisible, excepto para sus promotores y ejecutores. De hecho, todas las épocas han tenido algo similar pero nunca en el tiempo récord de cien años: conflagraciones mundiales, guerras, invasiones; dictaduras sanguinarias bien repartidas en el mundo; revoluciones políticas, tecnológicas, del conocimiento, lucha por el poder sin respeto a las comunidades diferentes, ni a sus ordenamientos socioculturales y políticos. La globalización es el fenómeno característico del siglo XX; no es un proceso espontáneo, se trata, en cambio de la expresión conjunta y articulada de un conjunto de estrategias económicas y políticas que incluyen procesos drásticos de cambio en diferentes ámbitos de acción, desde el sistema capitalista, el orden institucional global, las políticas de desarme, invasiones, guerras, tratados y alianzas; normativas e intervenciones en la política de países tercermundistas, etc.

Estos países, también llamados países en vías de desarrollo, -quizá sólo un eufemismo más-, resultan ser los más perjudicados con las nuevas reglas de juego: pago de deuda externa conminatorio, privatizaciones, modificación impuesta en su estructura institucional, etc. Peor aún, desmantelamiento generalizado de la institución más importante para cumplir los grandes objetivos de desarrollo como el fortalecimiento de la democracia, mejoramiento de las condiciones de vida de la población, así como la protección de los recursos naturales y los ecosistemas; el Estado de Bienestar, prácticamente abatido, sistemáticamente minimizado y ajustándose a las políticas y mandatos del Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo, Fondo Monetario Internacional, según lo establecido en el consenso de Washington, relegando así los valores más caros de occidente; democracia, libertad y, en el plano de las naciones, autonomía y soberanía. Simultáneamente muchos otros grandes valores, universales, son desconocidos y sometidos a acondicionamientos múltiples; tal es el caso del derecho a la vida, a la salubridad, al suelo⁵⁴ y al disfrute de su medioambiente sano que el Estado debe garantizar. Esto implica la gestación de

una nueva cultura moderna que, pone en entredicho la heredada, con lo cual, una vez más, parece ratificarse uno de los postulados de Marx: las fuerzas productivas, por tanto tecnológicas, son las que mueven la economía, impactan en la realidad primero que cualquier otro producto social e ideológico.

Después de la Segunda guerra Mundial el poder de Estados Unidos en el mundo se torna hegemónico. El discurso por la paz va emparejado por una estrategia que se orienta a afianzar ese poder y a enfrentar al llamado segundo mundo. Para ello se establece una estrategia consistente en un despliegue mundial de su política internacional, mediante, primero, el impulso de una institucionalidad de nivel mundial en torno a una Sociedad de Naciones, después Organización de Naciones Unidas ONU, estos organismos asumen a nivel mundial las políticas en torno al trabajo, la alimentación y la agricultura, la niñez, el desarrollo, la cultura, el comercio, las finanzas, etc. El segundo gran rubro de esta estrategia fue la Guerra Fría⁵⁵, sirviéndose, no de armas (de allí su nombre), sino del baluarte de uno de los valores más enaltecidos por accidente: la libertad y, dentro de ella, la libertad de expresión, defendida a capa y espada, por lo que se esperaba de ella: nadie podía vetar lo que viniera de su ejercicio, así, el énfasis de la guerra fría fue la propaganda abierta y feroz del capitalismo mundial, del héroe ficticio transformado en policía global. Así se logró combatir el novísimo Segundo Mundo, el socialista, el gran peligro para la democracia en el mundo y a la vez introducir en las mentes jóvenes el casi odio hacia los “malos”, los que siempre tenían una de las nacionalidades vetadas.

La tercera línea estratégica son enlaces y refuerzos de las anteriores y de la cuarta, a través de la difusión sistemática de ciertas corrientes de pensamiento político, de la satanización y ataque frontal a instituciones preexistentes y que eran consideradas como enemigos del sistema establecido. Esta estrategia minó severamente, por medio de la propaganda y de “acuerdos” en las convocatorias de la *élite* mundial del poder, congresos y otros, la bondad de instituciones claves en el ejercicio democrático: doctrinas y partidos políticos y respeto a ciertas reglas de juego. Una sublínea fue el fortalecimiento del liberalismo en una perspectiva más cruda e impositiva: el neoliberalismo, establecido

⁵⁴ Y al subsuelo que lo compromete, no como dijo un presidente: el campesino tiene derecho a la tierra, pero no al subsuelo (¿¡!?)

⁵⁵ Ver Chomsky “El miedo a la democracia”, capítulo sobre la Guerra Fría. Duró 30 años y algo más, entre 1950-1984.

a través de acuerdos internacionales que representaban no necesariamente intereses de naciones sino de entes transnacionales; el Consenso de Washington; acuerdos de la Banca Mundial, etc. favorables al gran capital y a las mejores condiciones de inversión. Paralela, pero coherentemente, el Estado de Bienestar fue arrastrado a una asfixia autoinfligida en gran parte, nada de promover el desarrollo ni de crecer, invertir o asegurar el bienestar de los ciudadanos.

La cuarta línea estratégica fue precisamente el desarrollo, lo que motiva este trabajo. Esta estrategia se puso en marcha ante las expectativas crecientes que el segundo mundo generaba como una alternativa prometedora de gestión y administración de una nación, la posibilidad de lograr condiciones más equilibradas de vida y de mayor cobertura hasta incorporar a toda la población. Los países en vías de desarrollo vieron en el socialismo una opción para al fin lograr ese anhelado desarrollo; por ahora estaban cada vez más endeudados y sin posibilidad de crecer. El desarrollo promovido desde el poder y la institucionalidad global cobró presencia y posibilidad. Y no eran sólo palabras o discursos; numerosos estudios sobre la realidad de los países pobres y su anhelado crecimiento económico vieron la luz; teorías como la de la dependencia (Raúl Prebisch), desarrollo integral, desarrollo hacia adentro (CEPAL), sustitución de importaciones, etc. Fueron sólo algunas muestras de la movilización profesional y técnica que se echó a andar. Becas, posgrados, doctorados, toda una maquinaria para convencer que el desarrollo planificado era más que una posibilidad, podía ser real.

Esta estrategia no fue, sin duda, lo que se esperaba de ella, sino lo contrario. También duró 30 años, como la Guerra Fría entre los 60 y los 90, con sus márgenes de inicio algo antes y de clausura, algo después. Por qué no funcionó y no quedó instituida como el medio más técnico, solidario y científico de llegar al desarrollo. Porque su gestación fue alienada, foránea, y porque, por lo tanto, se formuló y apoyó en fines muy distintos a los que internamente cada país diseñó. Igualmente, el trabajo conjunto entre países en desarrollo tuvo como guía los objetivos pensados por ellos y no los de los estrategas del gran poder que tenían la voluntad o no, la posibilidad de financiar el desarrollo en sus manos y no en las de sus hacedores más interesados.

- **Causas de la cancelación del desarrollo como posibilidad tecno política.**

La propuesta del desarrollo desde la nueva sociedad de naciones, en América Latina fue aprobada en la Carta de Punta del Este en 1961, junto con una serie de especificaciones (casi autorizaciones) de las políticas que debían emprender los países involucrados: hacer la reforma agraria, por ser este el sector marginal y en pobreza crónica en su mayor parte en cuanto a población y tierras; hacer las reformas estructurales necesarias para dinamizar la economía hacia el desarrollo; instaurar cada país una entidad responsable de la planificación del desarrollo. Además, Estados Unidos se comprometió a financiar los planes de desarrollo que los países prepararan y, sobre todo, se formuló un modelo general, al que se dio el nombre de “Desarrollo hacia adentro”, uno de cuyos componentes económicos fundamentales fue la “sustitución de importaciones”.

Las causas de la cancelación del desarrollo como gran política fueron, hipotéticamente, las siguientes por el lado de sus gestores:

- Se le concibió como una exigencia para desalentar a los países pobres y/o en vías de desarrollo de optar por la fórmula socialista, severo contratiempo ante el propósito de instaurar un neoliberalismo total.
- Se consideró que propiciar expectativas de desarrollo haría que la gente se enfoque en ese esfuerzo.
- Probablemente se creyó que la tarea era demasiado ardua para los países pobres, que también quizá son también escasos de seso y ociosos⁵⁶. La culpa sería así sólo nuestra.
- No se previó la rápida expansión y aceptación que los países pobres concedieron al desarrollo como esfuerzo por hacer. Los expertos y técnicos latinoamericanos aplicaron su mayor entusiasmo, casi fervor, sus calificaciones y esfuerzo llegando a obtener teoría, métodos, mejoramiento técnico desde la innovación, trabajo en equipo y disciplina.

Por la parte institucional encargada (CEPAL):

- Puso su mayor esfuerzo técnico, político y económico. Impulsó teorías, metodologías, capacitación: académica,

⁵⁶ Un experto norteamericano que estuvo en Perú para asesorar el proyecto de un Museo Nacional expresó claramente este prejuicio que no consiguió corroborar, allá por los 80s.

de posgrados, stages o pasantías.

- Puso a funcionar un sistema de intercambios de experiencias, asesoramiento, tanto en lo técnico como en lo político.
- Pero se identificó tanto con el asunto qué se le fue de las manos, no por la institución en sí, sino porque su lectura del “propósito” real del programa no fue correcto. Esto último es una suposición que no llega a hipótesis, quizá siempre lo supieron pero se negaron aceptarlo.

CONCLUSIONES

- Las concepciones de progreso y desarrollo son muy antiguas pero su contenido, su semántica, varía de una época a otra según la necesidad de expresar algo propio, distintivo y necesario para ella. Por lo tanto, ya que en los tiempos recientes los cambios han acortado la duración de cada época, también se observa que esos contenidos difieren en lapsos cada vez menores: pocas décadas hasta un siglo.
- El significado de desarrollo ha pasado, sólo en lo que a la modernidad se refiere, por muchos cambios, sobre todo en los dos últimos siglos ha pasado de ser ya no sólo un concepto generalizado de mejora constante previamente a la revolución industrial a ser una preocupación en el campo del conocimiento histórico y social en medio de otros conocimientos de las ciencias naturales, físicos y tecnológicos (S.XVIII y XIX), el telón de fondo es el humanismo forjado en varios siglos previos y el resultado ha sido una significativa producción teórica orientada a interpretar el cambio, las leyes que los rigen y su utilidad predictiva; las ciencias sociales: antropología, sociología, prehistoria y economía, y otras como la filosofía, sobre todo sus aportes a la teoría, están mucho más conectadas por su preocupación común: el humanismo (S.XIX). Los grandes procesos a lo largo del Siglo XX, en lo político, tecnológico y económico global modifican una vez más el rol y contenido de las ideas de desarrollo, colocando en el centro grandes intereses políticos y económicos de alcance mundial.
- Lo anterior se plasma, desde al menos mediados del siglo XX, en una serie de orientaciones en torno a la economía capitalista global y en medidas estratégicas para el fortalecimiento y centralización del poder. El desarrollo pasa a ser un recurso para el logro de ambos propósitos en perjuicio

de los objetivos humanísticos de amplia cobertura social.

- La revolución informática es no solo telón de fondo, sino que facilita que la gente cuente con nuevos incentivos en el uso de su tiempo más que en su propio crecimiento, en el de sus sociedades culturas o en el de mejorar las condiciones de vida de sus congéneres.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNARO, Nicola y Giovanni Fornero 2004 *Diccionario de Filosofía*. México D.F. Fondo de Cultura (FCE), 4ta edición en español 2004, Segunda reimpresión: 2008. La primera edición de 1960 por Nicola Abbagnaro, en italiano. Esta edición actualizada y aumentada por G. Fornero y Abbagnaro es traducción de la Tercera edición en italiano de 1998, revisada por Pedro Torres Aguilar.
- AKOUN André, George Chacornac, Jean Chevalier, et al. s/f. *Diccionario del saber moderno. La Filosofía: De Hegel a Foucault. Del Marxismo a la fenomenología*. Bilbao. Ediciones Mensajero. Bajo la dirección de André Novay, han redactado los artículos principales: Frederic Bon, Michel-Antoine Burnier, Jean Cuisenier, Jean Desanti, Francois Guery, Nicolas Herpin, Abraham Moles, André Novay y Francois Rouger.
- FERRATER MORA, José. 1999. *Diccionario de Filosofía*. Nueva edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora bajo la dirección de Joseph-María Terricabras. 4 volúmenes: I: A – D; II: E – J; III: K – P; IV: Q – Z. Barcelona, Editorial ARIEL 1999 en base a edición de 1994, 3ra reimpresión 2004.
- BERLIN, Isaiah. 2004. *La traición de la libertad*. Seis enemigos de la libertad humana. Editado por Henry Ardi. Traducción por María Antonia Neira Bigorra. México. Editorial Fondo de Cultura Económica (FCE) Segunda reimpresión 2006. Reproducción de seis conferencias radiales.
- BERMAN, Marshall. 1999. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. La experiencia de la modernidad. Primera edición en inglés 1982. N.Y. Primera edición en español 1988. México. Siglo veintiuno editores S.A. 11° Edición.
- BURKHARDT, Martin. 2010. *Pequeña historia de las grandes ideas como la filosofía inventó nuestro mundo*. Madrid. Ediciones Siruela, S.A.
- CASTELLS, Manuel. 2005. *La era de la información*. Economía, Sociedad y

- Cultura. Alianza editorial. México 2005. Siglo Veintiuno editores, XXI.
- CHOMSKY, Noam. 1997. *El miedo a la democracia*. Barcelona. Grijalbo Mondadori S.A. Traducción de Marcia Carol. Revisión de Carme Castells
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel. 1994. *la posmodernidad y la crisis de los valores religiosos*. En: Varios: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 77-101 pp.
- GARCIA CANCLINI, Nestor. 2001. *Culturas híbridas*. Buenos Aires. Editorial PAIDOS.
- HABERMAS, Jürgen. 2000. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid. Taurus- Grupo Santillana 2008 *El discurso filosófico de la modernidad* Buenos Aires. KATZ, Editores.
- LÓPEZ GIL, Marta. 1996. *Filosofía, modernidad y posmodernidad* Buenos Aires. Editorial Biblos.
- MARX, Karl y Friedrich Engels. 1969a. *El manifiesto del partido comunista*. (1848). En: Obras escogidas. Moscú. Editorial Progreso.
- MARX, Karl. 1969b. *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política*. En: C. Marx y F. Engels. Obras Escogidas. 186-190 pp. Moscú. Editorial Progreso.
- XIRAU, Joaquín. 2004. *Vida y obra de Ramón Llull*. México D.F. FCE. Breviarios.



Identidad y desarrollo del capital social en el Perú

Identity and development of social capital in Peru

Javier Córdova Rengifo¹

¹ Universidad Nacional Agraria La Molina, Lima, Perú. Email: javiercordova@lamolina.edu.pe

Recepción: 29/03/2020; Aceptación: 15/06/2020

Resumen

La población del Perú no ha logrado construir una identidad nacional debido a que históricamente el Estado ha venido minimizando a grandes sectores de peruanos. Ello se puede apreciar en tres eventos que ocurrieron en las últimas décadas en el país. La época terrorista, el conflicto de Bagua y la crisis del Covid-19. A pesar de que el Perú tiene casi dos siglos como república, en estos tres casos se evidenció que la inclusión social no es sentida por muchos compatriotas; en consecuencia, es poco probable que se cree una identidad nacional. Al no haberla, no existe empatía con el otro y es poco probable que se realicen acciones de cooperación por el bien general. El capital social se basa en relaciones de confianza y reciprocidad, aspectos que se encuentran casi ausentes en la actual sociedad peruana, pero que el Estado debería desarrollar.

Palabras clave: capital social, inclusión social, identidad.

Abstract

The Peruvian population has failed to build a national identity because the State has historically minimized large sectors of Peruvian inhabitants. This may be seen in three events that occurred in the last decades in the country. The terrorist era, the Bagua conflict and the Covid-19 crisis. Despite the fact that Peru has almost two centuries as a republic, in these three cases it was evident that social inclusion is not felt by many compatriots; consequently, a national identity is unlikely to be created. In the absence of it, there is no empathy with the other and it is unlikely that cooperative actions will be carried out for the general good. Social capital is based on relationships of trust and reciprocity, aspects that are almost absent in current Peruvian society, but that the State should develop them.

Keywords: social capital, social inclusion, identity.

Forma de citar el artículo: Córdova, J. 2020. Identidad y desarrollo del capital social en el Perú. Revista Tierra Nuestra 14(1):117-125(2020).

DOI: <http://dx.doi.org/10.21704/rtn.v14i1.1508>

Autor de correspondencia (*): Córdova, J. Email: javiercordova@lamolina.edu.pe

© Los autores. Publicado por la Universidad Nacional Agraria La Molina.

El artículo es de acceso abierto y está bajo la licencia CCBY

Introducción

En los primeros meses de año 2020, el Perú ha estado experimentando una situación que no está escrita en su registro histórico: la pandemia del Coronavirus (Covid-19). Ella resaltó la falta de reconocimiento o identificación nacional del poblador peruano con su Estado. Este estudio tomó en consideración tres eventos donde se demostró que no existe empatía entre los connacionales. El primero hace referencia a la época del conflicto armado que sufrió el Perú en las últimas décadas del siglo XX. La sociedad moderna costeña vio el problema terrorista como algo lejano que se producía en la sierra y solo cuando el atentado de Tarata ubicado en Lima ocurrió se empezó a percibirlo como una amenaza al *status quo* vigente. Un segundo caso menciona un conflicto violento ocurrido en junio del 2009 entre indígenas de la Amazonía y miembros de las fuerzas policiales. En él se apreció el desprecio del gobernante de turno hacia la población nativa por tener una cosmovisión distinta y perjudicar a sus intereses mercantilistas. Finalmente, el tercer ejemplo evoca a la poca disposición de la población peruana para responder afirmativamente a las disposiciones gubernamentales que fueron ordenadas en su lucha contra la enfermedad Covid-19. En este desacato también entró en juego el sistema informal que se estableció en el Perú, así como la corrupción del aparato estatal.

Estos hechos indican que la identidad nacional peruana está lejos de constituirse porque todavía no existe una real intención por incluir socialmente a la población; se habla bastante de integración nacional, pero esta no incorpora a la participación de grupos marginados en la toma de decisiones. En consecuencia, el capital social se ve debilitado. Una manera en que esta desunión y desconfianza mutua pudiera reducirse es mediante el fortalecimiento de las relaciones de confianza entre los pobladores y el Estado. En esta tarea, el rol del Estado es fundamental ya que representa a la máxima autoridad nacional y a todos los peruanos.

El Estado ha estado trabajando para integrar a las distintas culturas que existen en su territorio; sin embargo, ello no implica promover la inclusión social. Por consiguiente, un sector de la población no se siente identificado con el Estado, por tanto, no se ve obligado a obedecerlo. En ese sentido, el presente estudio intenta responder a una inquietud que se expresa en una pregunta: ¿el desarrollo del capital social podría mejorar la colaboración de la población peruana en las acciones gubernamentales? La respuesta a esta interrogante parte de la hipótesis que el desarrollo del capital social entre la población peruana incrementa la colaboración de los individuos en

acciones que benefician al colectivo, evitando así, el caos social.

El objetivo de este documento es proponer el mejoramiento de las interacciones Estado-sociedad para lograr por medio de la participación colectiva, un adecuado desarrollo humano en el Perú con miras a un futuro prometedor.

Metodología

El presente artículo ha sido elaborado haciendo uso del método inductivo para lo cual se empleó tanto la técnica cualitativa como la cuantitativa. La finalidad de construir el texto por medio del apoyo de ambas fue para complementar los límites que implica cada una de ellas.

La zona que abarcará el presente estudio se focaliza en el área andina peruana, la región Amazonas y la ciudad de Lima. Los datos obtenidos para su posterior análisis partieron de fuentes de segunda mano como textos académicos, informes y publicaciones periodísticas.

Marco Teórico

El capital social es un concepto que se hizo visible partir de 1980 cuando fue presentado de forma oficial. No obstante, la primera mención que se hizo de la importancia del aspecto social en cuestiones colectivas fue realizada por el economista Ronald Coase quien en 1960 da cuenta de los costos de transacción reducidos por influencia de la reciprocidad entre individuos (Fox, 2007). Pierre Bourdieu (1985) fue el primer autor que popularizó de forma explícita el término e hizo hincapié en los recursos que a través de las redes sociales moviliza el individuo para su beneficio. A pesar de que dos individuos poseían el mismo capital tanto económico como cultural, él pudo explicar el porqué de las diferencias en los beneficios obtenidos. La definición de capital social que él brindó permitió a los autores posteriores tener como conceptos básicos del término a la inclusión de una persona a un grupo, los recursos disponibles en este, las relaciones intragrupalas, y el nivel de institucionalización que tienen en el grupo.

Establecer fehacientemente el alcance del capital social, es motivo de debate desde el momento que empezaron a surgir nuevas interpretaciones acerca de lo que involucra este tipo de capital. Uno de los autores que es bastante nombrado en el tema de capital social es James Coleman. En 1990 publicó su libro *Fundamentos de Teoría Social* donde al igual que Bourdieu afirmaba que el capital social se basaba en las relaciones de las personas y en los recursos a los que se accedía por medio de estas interacciones, las cuales facilitan acciones que son beneficiosas

para los individuos de una misma estructura (Coleman, 2011). En su definición de capital social Coleman indica que es un recurso que permite el logro de determinadas metas que no podrían lograrse sin su presencia, asimismo, incluye a diferencia de Bourdieu no solo el análisis del aspecto económico del individuo sino también la organización social de este. Coleman brinda una detallada tipología de cómo se podría desarrollar el capital social, generarlo y mantenerlo para que de esa forma se evite su destrucción.

En la década de 1990 se abrió un debate en torno a lo que implicaba el capital social. En los años 80 el término hacía referencia al beneficio del individuo, argumento que no logró tener asidero en diversos autores como Robert Putnam. La incorporación de la ganancia grupal impulsó a que el término sea ampliado en su definición lo que permitió un mayor entendimiento de las desigualdades sociales.

Hasta ese entonces, el capital social estaba obviando al pensamiento colectivo; sin embargo, el significado que Putnam le otorgaba resaltaba el beneficio grupal antes que el individual. El trabajo en colectividad es mucho más beneficioso que el hacerlo de forma personal debido a que los intereses individuales no necesariamente coinciden con los deseos del colectivo. Las acciones que generan el beneficio mutuo están basadas en relaciones de solidaridad y colaboración; por ello indica que “la cooperación voluntaria es mucho más fácil en una comunidad que ha heredado un considerable suministro de capital social en la forma de normas, reciprocidad y redes de compromiso cívico” (Putnam, 1993:167); es decir el capital social se afianza en las relaciones de confianza y reciprocidad. Investigaciones del mundo andino afirman que esta conducta no es ajena a él y sigue siendo utilizada en favor del individuo y la colectividad desde tiempos prehispánicos como lo son el ayni y la minka (Gelles, 1984; Lozada, 2006; Murra, 1975). Asimismo, para Putnam la institucionalización de las relaciones de cooperación es un aspecto muy importante para que el capital social se desarrolle, ya que la interiorización de los patrones de conducta deseables para el beneficio global facilita la cooperación grupal. Él le da al término civismo una presencia fuerte dentro del concepto de capital social porque refiere a las relaciones de reciprocidad que posee la población. Esta noción alude a una comunidad donde los pobladores poseen un alto sentir cívico ya que todos se sienten iguales políticamente hablando, son solidarios, confiables, tolerantes, y son proclives a aceptar asociacionismos en la vida pública (Ramírez, 2005).

La presencia de las instituciones dentro del capital social también es abordada por Elinor

Ostrom (2009). Ella considera que las instituciones son una forma de capital social ya que este no está definido solo por las estructuras de las redes; en consecuencia, no debe considerárselas como un producto del capital social porque ellas promueven la cooperación dentro del colectivo

El capital social es producto de las interacciones recíprocas entre personas que han establecido sus propias redes sociales, pero que suelen beneficiar a los miembros de una comunidad a un costo menor que si fuera a realizado de forma individual porque se han generado normas y estructuras que conforman las instituciones. Las instituciones y las organizaciones brindan las condiciones necesarias para que el capital social se disperse y establezca en una localidad. La existencia de instituciones u organizaciones indica que la sostenibilidad local puede variar de un lugar a otro (Bebbington, 2001)). Sin embargo, la institucionalidad se ve limitada por el espacio geográfico, la distancia vecinal y los inadecuados medios de transporte.

La utilidad del capital social para explicar el éxito o fracaso de sociedades ha dado un paso más específico con el capital social comunitario. Este concepto es detallado por Durston (2000) quien menciona que el capital social no debe ser concebido como un atributo de individuos sino como una característica de comunidades y grupos. Las interacciones entre las estrategias individuales y las comunitarias fortalecen al capital social. El capital social individual hace referencia a las relaciones de confianza y reciprocidad que una persona establece, mientras que la cooperación y la gestión son características del capital social comunitario. En tal sentido, el capital social comunitario apoya la labor que realizan los servicios públicos al fortalecer la participación de la comunidad

La utilización del capital social por parte del Estado se puede apreciar en las políticas públicas donde estas son medios para generar capital social, empoderar a grupos excluidos, y aumentar el impacto social de los servicios sociales. La participación ciudadana en la ejecución de políticas públicas es muy importante ya que aumenta las probabilidades de una gobernanza democrática y es un mecanismo para el empoderamiento social (Villarreal, 2009).

La presencia de la noción del capital social es bastante importante en la constitución efectiva de una gobernanza local, regional o nacional. La identificación de este concepto va más allá de una simple inclusión de actores locales de la sociedad civil en las decisiones finales. Esta aparente preocupación por la participación del otro se está dando solo de manera superficial no implicando su constante presencia desde el inicio hasta el final de los proyectos. En consecuencia, no se llegan

a formar lazos suficientemente fuertes como para mantener relaciones sostenibles en el tiempo y que permitan la autogestión de una iniciativa. En tal sentido, Durston (2000) menciona que los lazos fuertes como los de parentesco y amistad cercana, y los lazos débiles que son más extensos, además, de proveer recursos y conocimientos nuevos, trabajan en conjunto para sostener a la acción colectiva.

El capital social es un recurso muy valioso que puede ayudar a la reducción de costos, de transacción, la producción de bienes de uso público y, la formación de organizaciones y sociedades efectivas. Sin embargo, no se debe pensar que el tener un alto nivel de capital social dentro de una colectividad, significa un innegable direccionamiento hacia el beneficio comunal. Esto hay que trabajarlo al interior de los grupos para elevar su nivel de sensibilidad hacia lo que quiera conseguir.

Capital social en el Perú

La invisibilidad de grandes sectores de la población genera ingobernabilidad en el Perú actual. La imposibilidad estatal para hacerse presente en todos los rincones del territorio peruano ha fomentado que su representatividad sea incapaz de cimentarse fuertemente en la mentalidad del ciudadano nacional.

Durante la época colonial, los españoles llegaron e impusieron una nueva cultura, pero a pesar de sus intentos, las creencias andinas y amazónicas no dejaron de existir y más bien se adaptaron a los cambios sin perder su esencia. La población de ese entonces no fue inmune a la nueva ideología y empezó a incorporar los patrones de conducta recién llegados; sin embargo, al percibir que era un minúsculo grupo el que se beneficiaba con el nuevo pensamiento, no llegó a calar profundamente en su cosmovisión. La reciprocidad que existía en ese entonces era mayormente entre los mismos comuneros, quienes trabajaban solo a un nivel comunitario, por lo que los beneficiarios no eran grandes cantidades de población. La colaboración para obtener un beneficio colectivo fuera del grupo identitario no partía de una conducta solidaria y voluntaria, sino que esta era coaccionada por alguna acción punitiva. Durante ese periodo, no existió la intención de crear mecanismos que promuevan relaciones de confianza entre los dominantes y los subordinados.

La problemática de lograr una identidad que englobe a todos los habitantes del territorio peruano se viene discutiendo desde el inicio de la época republicana, donde la idea primordial para lograr aquello era homogenizando al poblador peruano. El siglo XX significó un periodo

donde el estado inició una política identitaria por medio de la educación; sin embargo, la invisibilización de la cultura indígena no llegó a calar en una población mayoritariamente indígena. (Portocarrero, 1992). Por otro lado, el aspecto racial influyó fuertemente para que el sentimiento de pertenencia al Perú no se consolide. El pensamiento andino fue ocultado con la finalidad de darle cabida solo al ideario europeo occidental revelándose un sentimiento de superioridad racial inserto en la educación peruana.

A pesar de que ya tenemos casi 200 años de república, este documento presentará tres ejemplos donde se aprecia que todavía no se han logrado reducir las desigualdades culturales; por tanto, resulta complicado hablar de una identidad peruana. El primer caso viene con la época del terrorismo ocurrida en el Perú (1980-2000). El inicio de las actividades terroristas se dio en el año 1980. En esa ocasión el grupo subversivo Sendero Luminoso quemó ánforas electorales en Chuschi, Ayacucho. Posteriormente, sus acciones se volvieron más frecuentes y violentas. En 1984 hizo su aparición el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru que de acuerdo con la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003) es responsable del 1.5% de víctimas fatales en esa época. A pesar de que ya habían transcurrido años del inicio de las actividades terroristas en el Perú, el conflicto armado recién concitó el interés nacional cuando en 1992 ocurrió el ataque terrorista en la calle Tarata, distrito de Miraflores, Lima. Antes de esa fecha, el accionar subversivo ya se encontraba presente en Lima, pero con ese atentado se tomó conciencia que el terrorismo era un asunto de seguridad nacional. En la década de 1980, el accionar terrorista mayormente se concentraba en las zonas rurales andinas, lugar habitado por personas indígenas; pero en los 90's los puntos de ataque empezaron a ser más frecuentes en las zonas urbanas, zonas habitadas por mestizos y personas no indígenas. La falta de unidad entre peruanos produjo que el terrorismo sea percibido como amenaza recién cuando la clase dominante (mestizos) se vio afectada; mientras los atentados y asesinatos ocurrieran en la sierra, no se tenía interés en ello, parecía como si se tratara de otro país. El reconocer como miembros de un mismo colectivo a personas que poseen otra cultura u otro idioma es una tarea difícil de realizar, en especial si entre los grupos existe una historia de conquista y dominación. Aunque se trate de ocultar, la discriminación racial está asociada a factores culturales y socioeconómicos; en consecuencia, ello brinda una autopercepción negativa de la propia identidad creándose desencuentros socioculturales, y con ello se bloquea la formación de una identidad colectiva

en el Perú (Portocarrero, 1993). Las diferentes culturas que conviven en el Perú experimentan de forma cotidiana que las relaciones culturales son desiguales ya que no es homogéneo el acceso a distintas formas de capital y el respeto cultural.

Tal es el caso de las poblaciones indígenas a quienes les resulta bastante frustrante intentar adaptarse a la sociedad nacional si una vez logrado ese objetivo, la discriminación hacia ellos se hace cotidiana. La ridiculización de las costumbres originarias por parte de los miembros de la sociedad occidental peruana origina la vergüenza de exhibirlas en público. El maltrato que ocasiona la cultura dominante genera resentimiento hacia ella; en consecuencia, con la finalidad de evitar situaciones poco agradables, el poblador humillado se ve obligado a maquillar su cultura de origen y mostrarse integrado a la cultura hegemónica. Ello es apreciable en los grupos de migrantes de las zonas andinas y amazónicas que llegaron a las ciudades donde frente al nuevo contexto prefieren desvincularse de su identidad indígena para adoptar la occidental

Una segunda muestra de la falta de empatía entre peruanos es lo relacionado a las declaraciones de miembros del Estado peruano donde se expresaban negativamente acerca de peruanos que viven en la Amazonía. En 2009 ocurrió un lamentable hecho, donde participaron tanto indígenas wampis y awajún como miembros de las fuerzas policiales. Ambos grupos se enfrentaron en un conflicto conocido como el Baguazo, y producto de este fallecieron 10 indígenas y 300 de ellos resultaron afectados (entre heridos y detenidos). Todo se inició cuando de forma inconsulta con las poblaciones indígenas, el Estado peruano decidió establecer nuevas formas para la gestión de sus territorios en donde ellos vieron alterado su derecho a decidir sobre el uso del espacio que ocupan, además que sus opiniones serían obviadas cuando el Estado otorgue permisos a las inversiones extractivas en los terrenos que ellos habitan. El presidente de ese entonces Alan García Pérez y los miembros de su Consejo de Ministros defendieron los decretos supremos conflictivos debido a que según ellos eran vitales para que se realice el Tratado de Libre Comercio con EEUU. Con tal fin, el señor García Pérez se expresó de forma peyorativa de los peruanos indígenas que, según él, estaban en contra del progreso; incluso, en entrevistas ridiculizó el pensamiento indígena considerándolo como arcaico y de personas inferiores o de segunda categoría. Esta forma de pensar de un representante de la nación peruana es muestra que en la mentalidad de la sociedad del Perú sigue latente la idea del yo y el otro, aunque pertenecientes a un mismo país. Empujado por tendencias internacionales, el

Perú aprobó en el año 1993 el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) donde las poblaciones indígenas tienen el derecho a decidir sus propias prioridades de desarrollo. Luego en el 2012 se empieza a aplicar el Derecho a la Consulta Previa donde se toma en cuenta la opinión indígena para las actividades que son realizadas en su territorio por entidades foráneas. A pesar de que existe el respaldo legal a las poblaciones indígenas, los tomadores de decisiones no consideran que ellos sean sujetos a los que se les debe consultar. En caso de hacerlo, algunas veces este proceso se hace de forma irregular y los resultados no muestran participación indígena alguna. Frente a este accionar estatal es creciente la molestia de las poblaciones indígenas al considerar que estos derechos son un saludo a la bandera ya que no sienten que su voz haya sido realmente escuchada. Frente a esta realidad, la intención de incluirse en la identidad nacional no encuentra mayor arraigo y puede generar resistencia a adoptarla. En caso de alienarse con la cultura dominante, la persona que ha cambiado su cultura para abrazar una nueva, desarrolla sentimientos negativos hacia la que abandonó. En ese contexto es difícil que las culturas tengan un diálogo horizontal y, por tanto, crear una identidad que las englobe.

Una real identificación con un sistema cultural solo es posible cuando este brinda resarcimiento, seguridad y reconocimiento. La importancia de esta característica es posible apreciarla en el tercer caso peruano donde se tiene a la lucha contra el coronavirus (covid-19) como protagonista. Cuando el gobierno nacional ordenó el estado de emergencia en su lucha contra el covid-19 (2020), afloró la falta de identificación con el Estado. Muchas personas hicieron caso omiso a los mandatos gubernamentales que obligaban a las personas a quedarse en casa; por tanto, muchas de ellas continuaron saliendo de sus viviendas para libar licor, asistir a reuniones, hacer algún tipo de deporte, entre otras actividades. A pesar de que las fuerzas policiales y fuerzas armadas se hicieron cargo de controlar a la población que salía indebidamente de sus casas, la situación de desobediencia no se detuvo. El desacato a la autoridad se dio cuando esta fue ejercida por representantes del Estado; sin embargo, la obediencia hacia autoridades tradicionales, sí era practicada. El rechazo social local sobre su accionar no era mayoritario, incluso cuando en algunas ocasiones era ejercida la violencia. En las localidades donde el control social era ejercido por grupos tradicionales o legitimados socialmente su comportamiento fue aceptado por la sociedad local, en contraposición con la forma de calificar a los representantes de las fuerzas del orden estatales; a pesar de que ambos grupos

se encontraban involucrados en situaciones semejantes.

En Cajamarca, Puno, Cusco, sierra de Piura y en otros lugares del Perú la presencia de las rondas campesinas o de personajes tradicionales han apoyado decididamente a las fuerzas del orden para hacer cumplir los dictámenes del presidente de la república (AFP, 2000; Diaz, 2000; FILAC, 2020). No es casualidad que en los lugares donde están presentes estos actores sociales, el índice de casos positivos de Covid-19 sea reducido a nivel nacional tal como lo indican los informes del Ministerio de Salud; todo lo contrario, a lo que ocurre en las zonas donde estos grupos de control se encuentran ausentes como son Lima y Loreto (AmericaNoticias, 2020; Covid19minsa, 2020). Independientemente de si es que se lograba o no la reducción de contagios de Covid-19, es bastante probable que la duración de la cuarentena hubiera sido menor si es que desde el inicio la población guardaba respeto a las directivas de la autoridad con relación a no salir de sus casas.

En el contexto peruano la ubicación geográfica del individuo está relacionada a dos factores: racial y socioeconómico. Los lugares de residencia determinan si es que una persona es considerada de determinado nivel socioeconómico y con ciertas características físicas. Durante el inicio de la epidemia del Covid-19, los primeros casos pertenecían a lugares habitados por personas de la clase media y que habían tenido la facilidad de viajar a Europa, en consecuencia, regresaron con el virus. Por ello, se decía que era una enfermedad de “pitucos o blanquitos” y que a los “cholos o indígenas” no les iba a pasar nada. Esta percepción indica que la falta de solidaridad proviene tanto de parte de los dominadores como de los dominados.

La situación de desobediencia civil se da con mayor intensidad en las zonas urbanas y pobres del Perú. Ello se debe a que no se percibe que el Estado haya brindado garantías o beneficios tangibles para mejorar el bienestar de la población. Además de tener este nivel de desobediencia a la autoridad, el Perú debe tratar con un problema que atraviesa el campo económico y el social. El país ha tenido generaciones de individuos que han nacido y vivido en un ambiente informal por lo que han normalizado una forma de ver la vida y vivirla, en donde pasar por alto las normas y regulaciones está permitido. El concepto de informalidad no está del todo definido porque existen diversas explicaciones de ella como la legalista brindada por De Soto (1986) y la migrante estratégica que fue ofrecida por Golte y Adams (1990). En ese sentido, informalidad es toda conducta que es realizada fuera de las normas sociales aceptadas por considerárselas oportunas para una adecuada convivencia.

Sea el sentido que se le quiera atribuir a la informalidad, no debe distraer el hecho que su impacto en la sociedad peruana es importante porque cuando el gobierno estatal invoca a la solidaridad ciudadana para el bien de todos, esta no se manifiesta mayoritariamente porque no existe la identificación con él. Indudablemente, la confianza generada por las relaciones recíprocas resulta beneficiosa, sin embargo, la informalidad anula al capital social. El individualismo es característica del Perú contemporáneo, por tanto, las acciones que impliquen la colaboración con todos no son bien recibidas. Actualmente, los individuos buscan el mayor beneficio únicamente para ellos mismos o un grupo pequeño, obviando todo deseo de incluir al resto del colectivo. La atomización de las relaciones recíprocas entre individuos ha debilitado las acciones de cooperación hacia el grupo mayor, y en consecuencia es recurrente el número de personas que aprovechan las necesidades generales para el beneficio propio. Frente a esta situación es bastante difícil mantener una mentalidad de grupo. El pensamiento informal está tan cimentado en la población peruana y sus distintos niveles jerárquicos que se manifiesta no solo en el nivel económico sino también legal, laboral, urbano, entre otros. El panorama donde se muestra a una informalidad ya institucionalizada promueve que algunas autoridades peruanas se vean forzadas a practicar conductas de ese tipo por la intensidad de la presión social (Cockburn, 2019).

El contexto de informalidad en el Perú muestra que la función del capital social no es un aspecto tan marginal como muchas de las organizaciones nacionales y privadas consideran. En ellas no se trabaja para lograr la solidaridad, reciprocidad y cooperación entre sus integrantes porque erróneamente se asume que los mismos trabajadores lo van a hacer por sí solos; y tampoco se hace lo propio con las interacciones que son producidas externamente. Con el fin de lograr el bienestar común es necesario que el Estado peruano promueva el desarrollo del capital social con su diversidad de instituciones públicas.

El repotenciamiento del sector educación sería el campo ideal para lograr mayor compenetración con la población. La construcción de gran cantidad de centros educativos no es sinónimo de interesarse en la educación. La entrega de una infraestructura tangible y observable causa impacto en la población, y ésta considera que efectivamente se está trabajando a favor de las personas. Sin embargo, el Estado no satisface las necesidades educativas más relevantes como el tener profesores capacitados, salarios adecuados, condiciones laborales aceptables y facilidades para cumplir con el rol docente. De acuerdo con

datos del Banco Mundial (2020) el 2018, solo fue destinado el 3.7 % del gasto público del Perú al sector educación a diferencia de otros países de la región como Brasil (6.2%), Argentina (5.5%) y Colombia (4.5); además de lejos de Noruega (8%) y Nueva Zelanda (6.4%). Un sector que transmite conocimientos acerca de la historia peruana y valores ciudadanos es fundamental para la formación de identidad nacional; sin embargo, el Estado peruano no muestra respeto hacia estos profesionales que tienen bastante contacto con la población y sirven de indicador acerca de cuál es la relación Estado-sociedad. El capital social se basa en la confianza, pero con sus acciones desincentivadoras, el Estado aleja cada vez más la posible cooperación voluntaria que los peruanos podrían ofrecer.

La imperante corrupción que se vive dentro del Estado peruano es causa de recelo y desesperanza al momento de relacionarse con sus entidades. Una investigación realizada por el Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES) indica que los servicios públicos donde se encuentran mayores casos de corrupción son las Fuerzas Policiales y el Poder Judicial lo que genera grandes gastos a los sectores pobres debido al pago de coimas (Yamada & Montero, 2011). Asimismo, ambos autores mencionan que, a excepción de las instituciones educativas estatales, las personas de bajos recursos tienen menores posibilidades de acceder a los servicios públicos como los dos mencionados anteriormente y el de salud, debido al pago de sobornos que son exigidos por los funcionarios públicos y que no necesariamente pueden ser solventados. Los sectores socioeconómicos peruanos están categorizados de la A a la E; sumando los dos estratos más bajos que son D y E, se llega al 61% de la población peruana (Ipsos, 2020). Este porcentaje demuestra que los sectores más pobres del Perú quienes representan más de la mitad de sus habitantes no guardan una experiencia positiva con el Estado. En consecuencia, resulta complicado establecer lealtad con una entidad que no brinda mayores beneficios y hasta puede resultar perjudicial.

Los programas asistenciales públicos son una buena alternativa para ganar el apoyo popular y normalmente son vistos como mecanismos para combatir la pobreza. Sin embargo, este accionar estatal provoca el resquebrajamiento del capital social local, y convierte a la población beneficiada en dependiente de la ayuda gubernamental. La acción colectiva desaparece porque se considera que el Estado va a proveer y está obligado a hacerlo. La asistencia estatal rompe las relaciones de dependencia entre las personas y evita que entre ellas se establezcan relaciones de reciprocidad (Coleman, 2011). Esta

situación de dependencia no debe considerarse necesariamente como un aspecto positivo para el desarrollo del capital social en favor del Estado peruano porque esta dependencia no es confianza. La sumisión al gobierno se encuentra condicionada a los bienes y servicios que este les brinda, no es lealtad lo que se está formando.

Los problemas de construir la identidad peruana podrían verse disminuidos a través del fortalecimiento de redes de confianza entre distintos grupos culturales. La suspicacia e indiferencia hacia el actuar del Estado peruano se vería reducida por medio de un verdadero compromiso de la maquinaria estatal con la población. El trato homogéneo, a pesar de las diferencias culturales, permitiría que los individuos empiecen a reconocerse como miembros de una misma sociedad por lo que serían más proclives a colaborar con todos.

Asimismo, la confianza, reciprocidad y colaboración tiene un fuerte potencial en las comunidades actuales. Incluso el capital social comunitario puede ser creado aún en lugares donde no existe evidencia de capital social (Durstun, 1999) por medio de la creación de asociaciones que se basen en relaciones de confianza y reciprocidad; de este modo, el poblador poco a poco obtendría capacidad de decisión y se comprometería con ellas al considerarlas suyas.

Conclusiones

1. A pesar de que el país tiene antecedentes que el capital social fue empleado por diversos grupos para obtener bienes en favor del colectivo, el Estado peruano ignora su utilidad y la desaprovecha. De este modo, De este modo, para recuperar el capital social es necesaria la inclusión social. Ella permitiría la formación de relaciones de confianza duradera entre el estado y la sociedad; en consecuencia, la cooperación de los peruanos para fines colectivos sería más visible
2. Existen dos aspectos que se deben combatir para lograr el adecuado crecimiento del capital social. El primero es la informalidad ya que se convierte en un limitante para que el capital social beneficie a todos los peruanos y no solo a una persona o a un pequeño grupo. Por otro lado, la corrupción reinante dentro del sistema estatal funciona como inhibidor de las relaciones de confianza con la población.
3. Asimismo, las relaciones de confianza y reciprocidad que son generadas por el capital social dentro del Perú facilitarían construir una identidad nacional que reconozca a todos los practicantes de las diversas culturas

que existen en el país como peruanos con iguales deberes y derechos. El estado tomaría el control de la situación al conquistar a la ciudadanía para lograr el bien colectivo.

4. Finalmente, la utilización estatal del capital social comunitario en las zonas rurales ayudaría a reducir las necesidades de sobrevivencia de la población debido a que ahí es donde es reciente su desuso.

Referencias bibliográficas

- AFP. (3 de 5 de 2020). *Seres mitológicos andinos imponen a latigazos cuarentena en región peruana*. Obtenido de France 24: <https://www.france24.com/es/20200503-seres-mitol%C3%B3gicos-andinos-imponen-a-latigazos-cuarentena-en-regi%C3%B3n-peruana>
- AméricaNoticias. (1 de 6 de 2020). *Mapa del coronavirus muestra la expansión del COVID-19 en las regiones del Perú*. Obtenido de América TV: <https://www.americatv.com.pe/noticias/actualidad/coronavirus-que-ciudades-peru-se-encuentran-casos-confirmados-n408033>
- BancoMundial. (2020). *Gasto público en educación, total (% del PIB)*. Obtenido de datos.bancomundial.org: <https://datos.bancomundial.org/indicador/SE.XPD.TOTL.GD.ZS>
- Bebbington, A. (2001). El Capital Social y la intensificación de las estrategias de vida: organizaciones locales e islas de sostenibilidad en los Andes rurales. En A. Bebbington, & V. Torres, *Capital social en los Andes* (págs. 11-38). Quito: Abya Yala.
- Bourdieu, P. (1985). The Forms of Capital . En J. Richardson, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood.
- Cockburn, J. C. (2019). El Estado y la informalidad urbana. Perú en el siglo XXI. *Pluriversidad*(3), 45-64.
- Coleman, J. (2011). *Fundamentos de Teoría Social*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas - CIS.
- Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003). *Informe final*. Lima: CVR.
- Covid19minsa. (1 de 6 de 2020). *Sala Situacional Covid-19*. Obtenido de Covid19.minsa: https://covid19.minsa.gob.pe/sala_situacional.asp
- DeSoto, H. (1986). *El otro sendero*. Lima: Ausonia.
- Díaz, J. (26 de 5 de 2020). *Ronderos castigan a jóvenes por beber licor en Piura*. Obtenido de La República: <https://larepublica.pe/sociedad/2020/05/26/ronderos-castigan-a-jovenes-por-beber-licor-en-piura-coronavirus-lrnd/>
- Durston, J. (2000). *¿Qué es el capital social comunitario?* Santiago de Chile: Cepal.
- Durston, J. (1999). Construyendo capital social comunitario. *Revista de la Cepal*, 103-118.
- ElPais. (29 de julio de 2018). *Termina la era Santos, estos fueron sus grandes legados en ocho años de Gobierno*. Obtenido de elpais.com.co: <https://www.elpais.com.co/colombia/termina-la-era-santos-estos-fueron-sus-grandes-legados-en-ocho-anos-de-gobierno.html>
- FILAC. (25 de 5 de 2020). *La valiosa labor de las rondas campesinas en la lucha contra el coronavirus*. Obtenido de Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe: <https://www.filac.org/wp/comunicacion/actualidad-indigena/la-valiosa-labor-de-las-rondas-campesinas-en-la-lucha-contra-el-coronavirus/>
- Fox, G. (2007). The real Coase theorems. *Cato Journal*, 27(3), 373-396.
- Gelles, P. (1984). Agua, faenas y organización comunal: San Pedro de Casta Huarochirí. *Anthropologica*, 2(2), 305-334.
- Golte, J., & Adams, N. (1990). *Los Caballos de Troya de los Invasores*. Lima: IEP.
- Lozada, B. (2006). *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La paz: Producciones CIMA.
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.
- Ostrom, E. (2009). What is social capital. En V. Ona Bartkus, & J. H. Davis, *Social capital: Reaching out, Reaching in* (págs. 17-38).
- Portocarrero, G. (1993). *Racismo y mestizaje*. Lima: Sur.
- Portocarrero, G. (1992). Educación e identidad nacional: de la propuesta etnocida al nacionalismo andino. *Debates en Sociología*(17).
- Putnam, R. (1993). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Ramirez, J. (2005). Tres visiones sobre capital social: Bourdieu, Coleman y Putnam. *Acta Republicana Política y Sociedad*, 4(4), 21-36.
- Villarreal, M. (2009). Participación ciudadana y políticas públicas. *Décimo certamen de ensayo político*, (págs. 31-48).
- Yamada, G., & Montero, R. (2011). *Corrupción*

*e inequidad en losservicios públicos en el
Perú.* Lima: UP; CIES.



El Ciclo de los Gemelos Míticos Matsigenka

The Matsigenka Mythical Twins Cycle

Martha Rojas Zolezzi¹

¹ Miembro colaborador del Instituto Riva-Agüero (PUCP). Email: martharojaszolezzi@gmail.com

Recepción: 28/03/2020; Aceptación: 15/06/2020

Resumen

El mito de los gemelos míticos es muy recurrente en la América indígena, una divinidad da origen a estos personajes. En este artículo presentamos el caso matsigenka. Estos personajes, en los mitos que recopiláramos en el valle del Bajo Urubamba, son procreados por chamanes y no por seres divinos. Ello lleva a plantearse la pregunta acerca del origen del poder chamánico en la mitología matsigenka.

Palabras clave: Matsigenka, mitología, gemelos míticos, seres divinos, chamanismo.

Abstract

The myth of the mythical twins is very recurrent in the Amerindian cosmology: a divinity is in the origin of this twins. In this article we explore the matsigenka case. The twins in the myths collected in the Bajo Urubamba basin are procreated by shamans and not by divinities. This leads us to ask about the shamanic power origin in matsigenka mythology.

Keywords: Matsigenka, mythology, mythical twins, divinities, shamanism.

Introducción

El origen de los gemelos míticos en la mitología del pueblo indígena matsigenka¹ se encuentra en una mujer o principio femenino que es fecundado por un ser divino del cielo. Las versiones de este mito que recopiláramos en el valle del Bajo

Urubamba tienen la misma estructura que la presentada por otros autores. Sin embargo, en las versiones que presentamos en este artículo el origen de los gemelos se encuentra en una mujer fecundada por un chamán². A la luz de estas versiones planteamos que estos mitos

¹ Los matsigenka constituyen un pueblo indígena de la familia lingüística arawak preandina cuyo territorio tradicional se encuentra en los ríos Urubamba y Manu en los Departamentos de Cusco y Madre de Dios respectivamente.

² El chamán es un protector de su grupo y actúa como mediador entre las personas y los poderes sobrenaturales. A través de la ingesta de sustancias alucinógenas como el tabaco *seri* y el ayahuasca *kamarampi* aprehende la realidad no cotidiana.

Forma de citar el artículo: Rojas, M. 2020. El Ciclo de los Gemelos Míticos Matsigenka. Revista Tierra Nuestra 14(1):126-135(2020).

DOI: <http://dx.doi.org/10.21704/rtn.v14i1.1503>

Autor de correspondencia (*): Rojas, M. Email: martharojaszolezzi@gmail.com

© Los autores. Publicado por la Universidad Nacional Agraria La Molina.

El artículo es de acceso abierto y está bajo la licencia CCBY

tratan del origen del poder chamánico en la mitología matsigenka. Debemos señalar, que el chamanismo se identifica por la capacidad del chamán de “viajar” para entrar en contacto con seres divinos o sobrenaturales con los cuales la humanidad mantiene relaciones de alianza e intercambio indispensables para su subsistencia (Hamayon, 1990).

Las diferentes versiones del mito sobre los gemelos presentadas en la América indígena tienen una estructura similar³. Una mujer es embarazada de un ser divino del cielo. La mujer va en busca de él. Los niños desde el vientre materno la guían. Los niños exigen a la madre flores. La mujer se aburre de las exigencias de sus hijos. Los hijos se vengan guiándola mal o haciendo silencio. La mujer llega a la casa de los felinos donde es devorada. La madre de los felinos cuida a los niños hasta que se hacen adultos. Los niños vengan a su madre matando a los felinos. Sobrevive un felino varón o hembra cuya descendencia explica el origen de los jaguares actualmente presentes en el bosque⁴.

Análisis e interpretación de los datos

En la cosmología matsigenka existen varios mitos que tratan sobre la relación entre jaguares y humanos, especialmente en relación a la mujer. Un mito en especial ilustra la relación de ésta con este ser del bosque, en la que salvada por este felino se convierte en su consorte. Sobre este mito existen diferentes versiones, algunas recogidas por nosotros que presentáramos en una anterior publicación (Rojas Zolezzi, M., 2017).

En síntesis, este mito narra la relación entre tres personas: de una parte el jaguar, o el chamán transformado en jaguar; del otro la mujer y finalmente el hermano de esta última. Las versiones que recopiláramos acerca de este mito coinciden en que esta relación se inicia con el repudio de una mujer casada por parte de su marido la que desesperada huye al bosque. Luego de encontrar otros personajes, pide ayuda

al jaguar quien la acoge y la lleva a su casa. Este la cura puesto que la joven mujer tiene lombrices en el vientre. Ello presenta al jaguar como un chamán. El hermano soltero de la mujer, muy allegado a ella, la extraña y va a buscarla. Una vez que ubica a su hermana encuentra que esta no quiere abandonar al jaguar, y el hermano es convencido a quedarse a vivir con la pareja, lo que efectivamente sucede (Rojas Zolezzi, M. 2017, p. 285-293).

Como nos es descrito, al jaguar, en los mitos que recopiláramos en las comunidades matsigenka del río Bajo Urubamba, se le atribuyen características humanas: Ama, provee, caza con armas, bebe cerveza de yuca, cura como un chamán. En algunos casos aunque ruge, aúlla, y tiene una agresividad no humana que debe controlar. No obstante hay que advertir, que la pareja jaguar- mujer matsigenka si bien se complementa como cualquier pareja humana, y como la pareja chamán-esposa, en este caso no se reproduce ni asegura descendencia. En el caso del mito de los gemelos míticos⁵, como se verá, a diferencia del jaguar que toma por esposa a una joven mujer matsigenka, y que como es propio de su especie vive solo en el bosque, en este mito encontramos a una “familia” de jaguares en este hábitat, padre, madre e hijos solteros, descrita como de gran peligrosidad para el ser humano.

En las versiones que recopiláramos, en resumen, una mujer matsigenka concibe un hijo de un chamán. Proponiéndose reunirse con su esposo que está fuera de casa se aleja del lugar estando ya embarazada de gemelos. Estos gemelos eran extraordinarios y desde el vientre de su madre la guiaban hacia su destino. Pero también eran ávidos y le pedían a su madre flores y frutas que esta buscaba y engullía para brindárselas. En algún momento la mujer se cansa de complacer los continuos caprichos de sus vástagos, y estos en venganza hicieron que ésta pierda el camino. Es así que llega a casa de la madre de los jaguares, quien la oculta de sus feroces hijos, ubicándola en lo alto, en una tarima. Pero una noche, la mujer escupe y la saliva cae encima de uno de los jaguares, descubriéndose. La madre de los jaguares la ofrece como esposa a uno de estos, a pesar de estar embarazada, pero la ferocidad del jaguar puede más y ataca y mata a la mujer. La madre de los jaguares logra salvar a los gemelos a quienes cría hasta que se convierten en adultos.

³ Alvarez Lobo 1960, p.19-24 y Peter Gow (2001, p. 103-105) para el caso Yine; A. Metraux (citado por Stella Longo, 2001, p. 231-239) para el caso Tupi- Guaraní; Lévi-Strauss (1966, p. 178-179) para el caso Warrau y (1966, p. 178-179) para el caso Caribe.

⁴ La mitología yine-piro presenta este mito con ligeras variantes: en lo que se refiere al número de niños, estos son tres y no dos o cuatro. Por otro lado, el origen divino de los niños, en esta versión está dado por la madre, quien se convierte en humana o en jaguar a voluntad, y no por el padre, como en la versión matsigenka. En algunas versiones matsigenka, tal como en la yine-piro, una hembra jaguar logra huir y es el origen de los actuales jaguares, generalmente se trata de la abuela adoptiva de los niños (Alvarez Lobo, 1960, p.19-24; Gow, Peter, 2001, p. 103-105).

⁵ La versión más antigua publicada acerca del mito de los gemelos míticos es la narración de Fidel Pereira (1944). Este mito corresponde según Pereira a la leyenda de *Chaingabane*, el constructor del Pongo de *Maenike*, el que divide al río Urubamba en dos partes, aquella río arriba el Alto Urubamba, y aquella río abajo el Bajo Urubamba. Los matsigenka consideran a este Pongo como su lugar de origen.

En algunas versiones los gemelos son dos y en otras cuatro. Los dos jóvenes traman vengar a su madre y construyen una trampa de pesca *shimperentsi*⁶ en el río, provista de afiladas púas ocultas debajo de la superficie del agua. Los jaguares con la intención de devorarlos entran al río, y uno por uno van cayendo en la trampa. Es al llegar a la trampa que los gemelos asesinan a los jaguares utilizando como arma el arco y las flechas.

Luego de terminar con los hijos de la madre de los jaguares, los gemelos deciden asesinar a esta pero ella se convierte en armadillo *etini*⁷ y huye por el túnel de la madriguera de esta especie. En la sobrevivencia del jaguar hembra está la explicación al origen de la reproducción de los jaguares.

A continuación presentamos dos versiones de este mito recopiladas en los años 2000 y 2005.

Mito 1, versión 1

“Ese *seripitontsi*⁸ no ha nacido aún, está en el vientre de su madre. Ella se marchó. El *seripitontsi* le dice a su madre: “vamos”. El es el que guía a su madre. Ella sigue avanzando y encuentra un lugar cercado, él le dice: “no vayas por ahí, no lo sigas”, entonces ella no le hace caso, siguió el camino abriendo el cerco y se encuentra con la mamá del jaguar *maniti*. La mujer le dice, saludándola,

- “¿Adónde vas?”. Vete, mi hijo te va a comer”.

Pero la mujer no le hizo caso, permaneció allí, y dijo:

- “Ahora me voy a sentar arriba”, y ella se sentó en lo alto de un entarimado.

Después vinieron siete jaguares. La mujer pensó y dijo:

- “¿Cómo ella dice que me va a comer y no me come?”.

Pero un jaguar siente el olor de la mujer y pregunta a su madre:

- “Madre, ¿quién ha venido?”

- “No, vino, pero ya se fue”, contesta ella.

⁶ La trampa de pesca *shimperentsi* consiste en construir en un brazo del río una plataforma inclinada, ligeramente debajo de las aguas, de tal forma que los peces al cruzar quedan atrapados en la superficie de la trampa sin poder continuar su camino, de donde son recogidos por los pescadores matsigenka. Recordemos que esta trampa fue inventada por Luna *Kashiri*.

⁷ Identificado como *Dasyrodidae*.

⁸ *Seripitontsi* o *iserepito* hacen referencia a los cuarzos que recibe el chamán *seripigari*; poseen un alma y son espíritus protectores del chamán.

La mujer embarazada escupe saliva, el jaguar voltea y comienza a oler, y la ve sentada arriba, la llama: “ven”, le dice. Ella baja, y comienza a despiojarlo. El jaguar comienza a lamerla pero se lanza sobre ella. Sin embargo la mujer estaba embarazada, llevaba un bebé en el vientre. La madre del jaguar dijo entonces:

- Ese que está en tu vientre me lo vas a dar para criarlo.

El jaguar mató a la joven mujer cortándola en pedazos. Se secó el cuerpo. La madre del jaguar escuchó llorar y se levantaron dos niños, grandes, comieron y se hicieron adultos.

Los gemelos se fueron al río para bañarse, uno de ellos dijo:

- Abuela, dame machete *sávuri* para construir una trampa de pesca *shimperentsi*.

Ella le dio el machete, luego ellos cortaron y pusieron su trampa de pesca. Entonces llamaron al jaguar y lo vieron venir riéndose. El jaguar nadó hacia la trampa, donde los gemelos estaban, desde ahí le dispararon flechas, lo destriparon y lo botaron. Así hicieron con los otros jaguares.

Luego observaron a su abuela, le dicen “abuelita ven”. Ella contesta: “No quiero”. Ellos están nadando, pero la madre de los jaguares se vistió con su túnica (*omanchaki*)⁹. Los gemelos la siguieron. Ella se metió al hueco del armadillo (*etininakiku*). Le echaron agua para que salga pero llegó el esposo y les preguntó.

- Nietos ¿qué hacen?,

- Sólo trato de sacar a mi abuela,

- Déjenla ir, antes los ha criado.

Entonces la abuela sale y se va.

Los niños encuentran a su abuelo calentando al fuego la caña brava *chakopi* utilizada para hacer flechas, y lo matan. Ellos se rieron y se burlaron, y a continuación le dicen a su abuela:

- “Aquí tienes el huso de hilar (*kirikamentotsi*).

Ellos atraviesan la oreja (hasta el cerebro) con este instrumento, y dicen:

⁹ Literalmente “su túnica de ella”. Para los matsigenka el ser humano está vestido y en eso se asemeja a los animales a los que los matsigenka les atribuyen estar vestidos con túnicas que son su piel. Entre los animales el cambio de fisicalidad o exterioridad es flexible. Basta con cambiar de túnica, es decir su piel, para transformarse de una especie a otra (Rojas Zolezzi, M., 2009, p. 348).

- “Abuela yo no soy malo”.

La anciana cae al piso muerta. Se rieron y luego se fueron río abajo escapando”.

Narradora: Ines Mavetini, Puerto Huallana, 2000.

Mito 1, versión 2

“Ahora voy a contar sobre nuestro antepasado. Un antiguo chamán *seripigari* se fue a deshierbar el huerto y en éste encontró a un niño parecido a su hijo. El niño le dijo:

- Padre entrégame a tu sobrina.

El *seripigari* le dijo:

- Ve a la casa a verla.

Y luego el niño le dijo:

- Padre préstame tu ropa para ponérmela.
- No te la entregaré. Tú eres mi hijo. Ve a ver a mi sobrina para que te dé de comer y de beber.

Luego su hijo se fue, encontró a la sobrina de su padre y le mandó para que cocine yuca. Ella asó la yuca. Luego vivió un tiempo ahí y la embarazó. Dio a luz un niño y fue a enseñarle a la gente el bebé.

El padre del niño vio a su hijo sentado, un niño, le dijo a la mujer “cocíname yuca”, ella le respondió “ya cocino”. Luego la mujer se encontró embarazada de cuatro niños. Le había dado el vegetal *pocharoki*, por eso había concebido cuatro niños. Pasó un mes y ella ya no podía levantarse por el peso de los bebés.

Él le dijo:

- Tengo hambre, cocíname yuca.
- No hay yuca
- Entonces yo me iré a la catarata
- Ya.
- Después vienes con tus hijos.

Así le dijo y él se fue adelantando. Luego se vino con todos sus hijos en su vientre, todavía no nacían, se fue con ellos. Se fue caminando hasta llegar a medio camino, vio una flor y uno de los hijos le dijo a la mamá desde el vientre:

- Mamá tráeme esa flor para comerla.

Ella accedió y se fue para recogerla. Siguió caminando, ya había caminado regular camino y otro de sus hijos le dijo:

- Recógeme esa flor para comerla.

Ya llegando a la loma, el tercero de sus hijos le pidió otra flor:

- Mamá necesito esa flor.

Ella fue y la recogió. Continuó con su camino, ya estaba por llegar al camino, había un desvío, donde iba a preparar la comida cuando el cuarto de sus hijos le habló desde el vientre:

- Mamá, quiero esa flor.

Ella le contestó:

- Hace rato que me piden, ya estoy cansada.

El hijo se molestó y no le contestó. Ella salió al camino y le preguntó a su hijo cual era el camino donde los esperaba su padre. “Será éste”, pensó, pero tenía muchas telarañas. Ella le hablaba a su hijo, “hijo, hijo”, pero éste estaba molesto y no le contestaba. Tomó el camino equivocado que no la llevaba a encontrarse con su esposo y encontró a una jaguar hembra convertida en persona. Sus hijos se habían ido a cazar. Ellos también eran cuatro.

La jaguar salió, la saludó “hola mi nuera, ven”. Le convidó cerveza de yuca, y como estaba sedienta lo terminó rápido. Ni bien terminó de beber el jaguar hembra le dijo:

- Nuera te voy a esconder.
- Está bien.

Ella subió al cielorrasso para esconderse. Enseguida llegaron los hijos del jaguar hembra trayendo pecarí. El hijo le dijo:

- Mamá tengo sed.

El jaguar hembra le dio la cerveza de yuca en el mismo recipiente en que había bebido la matsigenka. El jaguar lo olfateó.

- Mamá, ¿quién ha venido?
- Nadie.

El jaguar bebió, la madre le sirvió la comida y comió. Cuando terminó de comer le dijo a su madre:

- Mamá, huelo a alguien, alguien ha venido.

Subió la madre, al cielorrasso, se sentó al

costado de la mujer, y no estaba contenta. Luego se distrajo y el jaguar se estaba revolcando en el suelo. De repente la mujer sintió curiosidad y le escupió saliva, la que cayó en la oreja del jaguar, él la olió y probó el olor humano, era dulce. Le dijo a su madre:

- Mamá, como dices que nadie ha venido, pero ahora quien me ha echado saliva.
- Mi nuera ha venido, como quieres tener una mujer...
- No mamá, yo quiero comerla, estoy antojado.

La mamá intentó detenerlo pero no pudo. El jaguar subió y la vio sentada. La mordió, la llevó abajo y le dijo a su madre:

- Alcánzame la olla para cocinarla.

Ella se la dio, la cocinó y la comió y no le hizo caso a su mamá que le dijo que no la comiera y que sería mejor que la tomara por esposa. Luego la asó y la destripó y tenía crías en el vientre. Los sacó y se movían. Estaban convertidos en pajaritos de plumaje verde. El jaguar hembra los guardó en una canasta. Luego cuando ya eran grandecitos lloraban *tse tse*, ya estaban con plumas grandes. Ella les dijo:

- Tanto lloran me tienen aburrida.

Y le dio un golpe a la canasta. *Ton*, los pajaritos salieron volando. Los jaguares salieron a cazar y se demoraron. Luego los pajaritos regresaron convertidos en persona. Habían visto las frutas de la palmera pijuayo (*bactris gasipaes*) madura. Los pajaritos convertidos en jóvenes le dijeron al jaguar hembra “vamos a traerlo”. Se fueron a coger pijuayo y regresaron para cocinarlo. El jaguar hembra estaba hilando. Los pajaritos convertidos en jóvenes le pidieron el huso de hilar, “mamá dámelo”, “¿Qué vas a hacer?”. Uno de los pajaritos lo cogió y se traspasó su oído atravesando su cabeza hasta la otra oreja.

- A ver, ahora hazlo tú. Tenemos un hueco en la cabeza. A ver mírame como lo hago traspasar.

Se volteó y ella dijo: “entonces yo también lo haré”, lo imitó y se cayó desmayada. Cuando se desmayó, los pajaritos cogieron todas sus cosas y escondieron los cuchillos de la jaguar hembra. Cuando la jaguar hembra se despertó se quedó mirando, no sabía lo que había pasado. Los pajaritos dijeron:

- Hola mamá ¿qué te pasó? ¿Quién está cortando?

Los pajaritos se fueron a ver, era el jaguar, esposo de la jaguar hembra. Le dijeron:

- Dame tus cosas. Dame el machete.
- No.
- Dame el hacha.

Les pidieron todas sus cosas y como no se las diera le echaron resina vegetal en los ojos. Aprovechando que estaba ciego le cogieron todas sus cosas. Luego le sacaron la resina de los ojos. El abuelo empezó nuevamente a cortar olvidándose de sus cosas que ya no estaban. Se había olvidado.

Vieron a la abuela, le preguntaron por el fruto de la palmera pijuayo que estaba cocinándose.

- Abuela, ¿falta mucho?
- Falta mucho.
- Ya entonces mejor me voy a bañar en vez de estar esperando, cuando regrese voy a comer.
- Ya.

Los pajaritos se fueron al río, empezaron a jugar y a gritar. Los llamaron.

- Hijos, ya está bueno el pijuayo.
- Espera, ahorita voy.

Seguían jugando, gritando en el río. Y los seguían llamando “hijos vengan”, y no hacían caso, seguían nadando. Luego llegaron los hijos del jaguar trayendo pecaríes. Fue directo a llamar a los pajaritos, los encontró, estaban jugando en la orilla del río, cuando lo vieron se fueron al medio del río. El jaguar les dijo:

- Vengan.
- No, más bien ven tú.

Luego bajó el jaguar queriendo cruzar el río pero la corriente lo arrastró y lo llevó hacia la trampa de pesca *shimperentsi* que los pajaritos habían preparado fabricada de puro machete y fierro. Cayó en la trampa y sangró, el río se puso rojo de la sangre. Los pajaritos se reían y se divertían, saltaban y gritaban. El otro jaguar dijo:

- Yo si no permito que me convenzan.

Los vio y les dijo:

- Vengan.
- No, más bien ven tú

Luego lo convencieron, bajó y le sucedió lo mismo que al anterior, la trampa le cortó el cuerpo, se tiñó de rojo el agua por la sangre. Luego el cuarto jaguar, que era el mayor de los hijos del jaguar hembra, dijo:

- Cuanto se demoran. Yo no voy a dejarme convencer para jugar con ellos, me voy para azotarlos.

Se fue en la loma y vio trampas preparadas, se escondió y se dijo a sí mismo: “Con razón ellos no regresaron. Ahora vamos a escaparnos”. Huyó con su madre. Los pajaritos esperaron a que aparezca, pero viendo que no llegaba se fueron a la casa a buscarlo, pero no encontraron a nadie. Los pajaritos dijeron, “ya se escaparon”. Los siguieron, caminaron lejos, hasta que llegaron a un paredón de roca con un hueco. Los pajaritos pensaron encerrarlo ahí pero los jaguares habían salido por el otro extremo de la cueva. Los pajaritos se dieron cuenta y los siguieron hasta llegar a un cerro donde no podían pasar. Ese cerro se llama *Kitepanganeri*, donde el pájaro de malagüero *tsivani*¹⁰ gritó. Ese pájaro es amarillo. Escucharon eso los pajaritos, dijeron:

- Ahora nos va a enfrentar y no tenemos con qué defendernos.

Regresaron a la casa, un hermano le dijo al otro en el camino que tumbara un pijuayo para hacer con su madera unos arcos. Pero ninguno de los pajaritos pudo tumbarlo. Luego el pajarito mayor dijo:

- Yo soy el mayor, yo lo tumbo. Y se cayó al suelo el árbol.

Prepararon sus arcos, como los que hacen los varones, y dijo:

- Ahora si tenemos con qué defendernos. Vamos a enfrentarlos para vengar a nuestra madre que la devoraron.

Regresaron y se fueron río abajo, ahí se ubicaron e hicieron sus casas. No las hicieron con sus manos sino con sus solas palabras. Al hablar se construían sus casas. Allí vivieron durante tiempo, pasaron los años, y uno tuvo sus hijas. Un día tuvo un sueño. Le dijo a su esposa:

- Mujer, no permitas que nuestras hijas vayan al río, puede pasar algo.

Pero su mujer no le hizo caso, seguía trabajando, no cuidaba a sus hijos. El pajarito se fue a la chacra a deshierbar, como cualquier persona, utilizando sus manos. Sus hijas jugaban en el río. Y un día en un sueño le dijeron que no fueran sus hijas a bañarse en el río porque las iba a coger la “madre de las aguas” (*Onoshikaganikari*). Al día siguiente le avisó a su mujer que las hijas no se acercaran al río, pero las hijas no hicieron caso. Luego una fue llevada por la “madre de las aguas” y el pajarito se fue corriendo a llamarla. Se sumergió su hija en el río. El pajarito preparó su trampa en el río para atraparla pero no pudo. Luego la siguió y se fue hasta donde termina la tierra (*okarátira kipatsi*), de esa manera no regresó y se fue a vivir abajo. Antes de irse le dijo a su mujer:

- Tal vez regrese más tarde o si no mañana.

No regresó, se fue. Así pasó. Esto lo estoy contando, gracias”.

Narradora: Virginia Solano, Nueva Luz, 2005

Renard-Casevitz (1991) presenta una versión del mito de los gemelos míticos. La heroína *Yakonero* o *Koguenero* es esposa del Sol y madre de los gemelos. También en algunas versiones es madre de la coca. Ella trae al mundo a sus hijos que en algunas versiones son dos y en otras tres bajo la forma de aves *tsimeri*. Después de ser asesinada y destripada por los jaguares, el mayor de los gemelos se convierte en *Chaingabane* (p. 237).

Comparando nuestras dos versiones del mito de los gemelos míticos podemos ver que los niños que la mujer lleva en el vientre no son infantes comunes sino que se adelanta que tendrán un estatuto especial vinculado al poder chamánico. La palabra que designa al chamán es *seripigari*, palabra proveniente de *seri*, tabaco. El *seripigari* es aquel que “se marea con tabaco”. Ello se puede percibir a partir de la referencia que se hace en el mito, en la versión 1, al *serepitontsi* como aquello que lleva en su vientre la mujer del chamán. *Serepitontsi* o *iserepito*, hace alusión a un cristal de cuarzo o una pequeña talla de madera que el chamán adquiere luego de su preparación para convertirse en tal¹¹. Cuando el aprendiz ya posee los conocimientos necesarios para ser un *seripigari* contacta con los espíritus benéficos *saankariite*, los cuales son invisibles para los

¹¹ El individuo que quiere ser chamán busca convertirse en el aprendiz de uno ya formado, y le transmitirá la tradición de conocimientos chamánicos y lo guiará por un periodo variable de tiempo.

¹⁰ Identificado como *Piaya cayana*, *Piaya melanogaster*.

matsigenka comunes pero no para el chamán. Aquellos le entregan los cuarzos *iserepito*¹².

Cabe señalar que el chamán matsigenka tiene la capacidad de transformarse transitoriamente en jaguar para repeler los ataques de los brujos, y a su muerte, en ciertos casos, se convierte en jaguar *matsontsori*. La descripción de los gemelos como “pajaritos” es consistente con una de las posibles transformaciones del chamán. De hecho, el chamán puede transformarse transitoriamente en varias especies de aves, como es el caso del ave *sonkivinti*¹³. Hay otras aves que presentan el mismo patrón, como el *oe*¹⁴, el *muro*¹⁵, *kotyáteri*¹⁶. El chamán después de su deceso ya convertido en jaguar también puede transformarse en estas aves.

No obstante que en el mito los miembros de la familia de jaguares no presentan las características y condición de un chamán, ni incluso su madre a pesar que tiene la facultad de transformarse en otra especie e incluso tomar la forma humana, el mito describe en sus dos versiones un pequeño asentamiento compuesto por una familia, madre, padre e hijos solteros, como cualquier asentamiento matsigenka en situaciones tradicionales. Tienen una casa semejante a las construidas por los matsigenka, se alimentan de carne considerada por los matsigenka comestible y cocida, beben cerveza de yuca, tienen la capacidad de comunicarse pues hablan el idioma de la mujer embarazada. Asimismo cazan animales, los que le son entregados a la madre para que los cocine, como cualquier hijo soltero matsigenka. A pesar de ello su naturaleza también es la propia del jaguar silvestre que se encuentra en el bosque, agresiva, y voraz y que en nuestras versiones es la que se impone sobre la otra. Aunque la alianza matrimonial con una humana es posible, dado que comparten similares costumbres, ésta se frustra porque el jaguar opta por tomar a la mujer como presa rechazando una

potencial alianza.

En la segunda versión del mito estos son descendientes de dos generaciones de *seripigari*. En la segunda generación, la esposa del chamán concibe cuatro niños. El estatuto de *seripigari* del padre de los fetos se manifiesta cuando comunica a su esposa que se dirige a la catarata donde va a esperarla, lugar donde los chamanes visitan a sus espíritus auxiliares y protectores *saankaríite*. Otro indicador de su estatus de chamán es la fruta *pocharoki* que le ofrece a su esposa para posibilitar el embarazo. En la mitología matsigenka, este fruto es consumido por la mujer entre otras razones para facilitar el parto, se lo suele encontrar asociado a la fertilidad y es administrado por el chamán.

En la versión 1 recopilada por nosotros, la madre de los jaguares se transforma cambiándose de túnica, es decir, mudando de piel, y poder así convertirse temporalmente en una especie pequeña de armadillo *etini*. Sin embargo, es la única de la manada con esta capacidad. La madre-jaguar se transforma en persona pero no así su consorte o sus hijos. Ello insinúa que su estatus no es solo el de un ser común de la naturaleza.

Luego de asesinar a los jaguares, pasaron los años y los gemelos tuvieron hijos. Un día el mayor advierte a su esposa que no deje que los niños vayan al río pues puede haber algún accidente. Sueña que sus hijos van a ser secuestrados por la “madre de las aguas”, *Onoshikaganikari*, que en otros mitos es llamado *Imposhitoni*. El mal augurio se cumple y su hijo es secuestrado, el padre trata de recuperarlo utilizando una trampa de pesca, pero no lo logra y lo sigue hasta donde termina la tierra *okaratira kipatsi*. El pajarito se quedó río abajo y no regresó más. Este mito guarda similitud con el mito de las hijas del *tasorintsi*¹⁷ Luna *Kashiri*. En una publicación anterior¹⁸ es al ser divino Luna a quien un ser malevolente de las aguas, ya sea *Imposhitoni* o *Keatsi* rapta a su hija (ver Rojas Zolezzi, M. 2017). El mito en su estructura es el mismo, excepto, como se verá en los dos siguientes mitos que a continuación presentamos, a diferencia de *Chainkavani* (mito 3), Luna *Kashiri* pierde a su descendencia, en este caso hijas (mito 2).

Mito 2

“El donador de las herramientas de metal *Yayantsi* y Luna *Kashiri* eran hermanos. Vivían y trabajaban en el Pongo de *Maenike*. Cada uno construía en una margen del río grandes trampas de pesca queriendo unir las

¹² Según Renard-Casevitz (1982), en la visión matsigenka son un fragmento del árbol de cristal del agua de la eternidad ubicado en el segundo cielo (p.155). De acuerdo a Baer, estos cuarzos se convertirán en jaguares cuando el *seripigari* los sople y son quienes van a defenderlo de seres malevolentes (Baer, 1994, p.122-123).

¹³ *Asthenes wyatti*, *Scytalopus vicinior*, *Scytalopus femoralis confusus*. Una parte de la mitología matsigenka trata sobre esta ave que es el chamán transformado y se convierte sin tránsito de jaguar a *sonkivinti*. Bajo la apariencia del ave se presenta a las mujeres matsigenka de las aldeas y bajo la apariencia del jaguar trata de raptarlas.

¹⁴ Regionalmente llamado Gallo de las Rocas. Identificado como *Querula purpurata*, *Phoenicircus nigricollis*, *Rupicola peruviana aequatorialis*, de la familia de las cotingas. A la especie *Lipaugus fuscocinereus* le llaman “esposa del *oe*”.

¹⁵ Pequeña ave no identificada.

¹⁶ Pequeña ave no identificada. También llamada *kotáteri* (ILV 2011, p.237).

¹⁷ *Tasorintsi* significa “el que transforma por el soplo”, corresponden a una categoría de seres divinos.

¹⁸ Mito narrado por Samuel Osega de la C.N. Nueva Luz, (Rojas Zolezzi, M., 2017, p.70-71).

en el centro, pero sin lograrlo. Debido a las trampas la corriente del río iba en dos sentidos, uno río arriba y otro río abajo. La trampa de *Yayantsi* iba río arriba y la de Luna río abajo. Un día *Imposhitoni* (el dueño del río y el donador de peces) raptó a la hija de Luna. La joven gritaba pidiendo ayuda a su padre. Las trampas debían impedir que *Imposhitoni* pasara, pero como estaban a medio construir y había un espacio en medio de ellas, aquel lo atravesó para secuestrar a la joven. En un intento por recuperar a su hija, Luna persiguió a *Imposhitoni* con la trampa de pesca *shimperentsi*. Colocó esta trampa varias veces en diferentes lugares siempre río abajo pero no logró capturarlo. Finalmente llegó al río Marañón sin recuperar a su hija. *Yayantsi* se fue río arriba convirtiéndose en *Yayantsi Inca* y fundó diferentes etnias como la quechua, los amarakaeri, etc. Luna se fue río abajo donde fundó las etnias aguaruna y cocama entre otras. Finalmente creó a los blancos; italianos, japoneses etc. Luna se quedó río abajo; de ahí que en la actualidad se observe la luna llena que emerge en esa dirección (Rojas Zolezzi, M. 2017).

Las hijas de Luna, en algunas versiones dos y en otras cuatro, son seducidas por seres divinos del mundo acuático, la boa *Keatsi* e *Imposhitoni*, quienes les proveen de peces en un momento cuando según el mito la humanidad matsigenka no tenía este recurso alimenticio. A pesar de la donación, Luna, quien considera a estos seres malevolentes, no quiere crear alianzas matrimoniales con ellos, y poniéndoles una trampa, logra que huyan. No obstante, sus hijas, profundamente enamoradas de ellos los siguen. Luna no logra atraparlas.

Como se puede apreciar, los gemelos no son exclusivamente masculinos, sino, como en el caso de los mitos acerca de Luna, también pueden ser mujeres, en concreto las hijas de Luna, que como se mencionara en algunas versiones del mito son dos y en otras cuatro¹⁹.

Mito 3

Según se contaba tradicionalmente, *Chainkavani* era uno de los hijos de *Yakonero*,

¹⁹ Pereyra señala que en las versiones en las cuales los gemelos son cuatro, *Chaingabane* toma el nombre del demiurgo *Yavireri*. Según Renard-Casevitz (2004) “*Yavireri* que se llamaba en el Alto Urubamba *Pachamüi*, tiene dentro de sus hermanos a uno que se llamaba *Chaingabane* (“el origen de los inca”). Este se empeñó en construir una enorme represa para controlar el flujo del río – en unas versiones el actual pongo de Maenike – y abandonó su empresa a medio hacer para perseguir a un monstruo acuático que se tragó a uno de sus hijos” (p.13).

una mujer matsigenka muy bella que era la esposa de un ser inmortal (...) ²⁰.

Las diferentes versiones que se contaban, decían que ella tenía de dos a cuatro hijos que eran mellizos o cuatrillizos respectivamente. *Chainkavani* y *Yavireri* se consideraban los más destacados de ellos por sus obras prodigiosas que comenzaron a hacer en lo que ahora se conoce como el Pongo Maenike, incluso algunos se referían a *Chainkavani* como (...) el mesías de los matsigenkas, mientras otros decían que *Yavireri* era el más hábil. De todas maneras, se afirmaba que era uno de estos hermanos el que enseñó a los matsigenkas a cazar y pescar, a hacer arcos y flechas, a hilar hilo muy fino, a tejer, a hacer canoas y remos y cómo usar las plantas medicinales. Según se contaba, solamente enseñaba a personas con una aptitud especial que había sido heredada. Además se afirmaba que ellos tenían planes de construir palacios y fábricas en el Pongo donde pensaban producir y almacenar cantidades de mercaderías para que toda la humanidad, especialmente los matsigenka, no sufriera para comprar lo que necesitaba. Algunos contaban que ya para esa época estaban poniendo cantidad de sal mientras otros afirmaban que actualmente, pasando el Pongo, se ven unas piedras grandes parecidas a la sal. También se decía que tenían planes de hacer que el río Urubamba se dividiera de manera que corriera en ambas direcciones como cualquier carretera para evitar el sufrimiento de tangear contra la corriente.

Desgraciadamente, como uno de ellos no era tan hábil como el otro, no podía hacer su parte solo, así que el otro tenía que cruzar al otro lado del río de rato en rato para enseñarle. El resultado fue que demoraban mucho. Mientras tanto según se contaba, llegó la noticia de que el hijo de *Chainkavani* (o, según algunos, de *Yavireri*) se había ahogado río abajo. De inmediato, los dos hermanos abandonaron sus proyectos para ir a buscarlo. Antes de embarcarse en su misión, soplaron en todos sus efectos personales convirtiéndolos en piedras para que esperaran su retorno. Tradicionalmente muchas personas atribuían formaciones extraordinarias del Pongo de Maenike, incluyendo la del portón conocido por el nombre Tonkini, a las grandes obras de ingenierías de ellos; a los efectos personales supuestamente abandonados se atribuían el origen de las enormes piedras cuadrangulares

²⁰ El informante que nos narró este texto mítico en castellano regional se refiere aquí a la categoría de seres divinos *tasorintsi* los que transforman y dan vida por el soplo.

que se encuentran allí en el Pongo las que parecen haber sido labradas a mano, algunas de ellas que son parecidas a baúles grandes. Hasta hace poco, los matsigenkas tradicionales esperaban con mucha expectativa el retorno de *Chainkavani* y su hermano pensando recibir por fin las mercaderías que tanto necesitaban.

Ángel Díaz Olivera, CN Nuevo Mundo, Julio 2018 (manuscrito)

Los narradores matsigenka Haroldo y José Vargas Pereyra nos ofrecen otra versión de este mito: Los hijos de la mujer que van a la casa de los jaguares son tres, *Yavireri*, *Pachacama* y *Tara*. Luego de acabar con la manada se trasladan al río Urubamba, al lugar llamado *Megantoni*. Ahí hicieron sus chacras. Entonces les vino la idea de crear dos ciudades donde habitaran los matsigenka que ellos iban a crear. Con el soplo crearon el terreno donde construirían la ciudad. *Yavireri* y *Pachacama* empezaron a construirla de barro y piedra mientras *Tara* proveía el agua para la fabricación del barro. Cansado de esta situación, *Tara* pensó en abandonar a sus hermanos e irse lejos, lo que efectivamente hizo, caminando en dirección río abajo. Para poder llegar a su destino decidió cerrar el río para lo cual aproximó los cerros. Este es el origen del Pongo de Maenike. Triste por no haber podido acercar los cerros decidió que quería morir, tras varios intentos fallidos llama a *Keatsi*²¹ quien se lo tragó. Sus hermanos lo siguen y finalmente logran dar muerte a *Keatsi* y sacar de su cuerpo a su hermano aún vivo. Tras esto, los tres hermanos deciden viajar hacia el río Tambo y en su camino por las corrientes hacen diques achicando los ríos, razón por la cual en la actualidad se ven muchos pongos, entre ellos el Pongo de Maenike (Michael, Beier y O'Hagan, 2013, p. 665 - 676). Como se ha visto líneas arriba *Yakonero* es la madre de los gemelos míticos que es fecundada por un *tasorintsi*: el Sol, y es devorada por los jaguares. Al igual que en el mito 3, Pereira (1987) identifica como *Yakona* o *Yakoniro* a la madre de los gemelos (p. 59).

Según Pereira uno de los gemelos recibe el nombre de *Chaingabane* [*Chainkavani*]. Este se presenta con los mismos atributos de *Luna Kashiri*, quien enseña a los matsigenka el hilado, lo mismo que aquellos del chamán como el conocimiento del uso de plantas medicinales y su empleo. En la versión recogida por Fidel Pereira (1987), es *Chaingabane* quien enseña

a los matsigenka a edificar casas y recintos de todo tipo, a fabricar arcos y flechas, fabricar herramientas, etc. De todas estas edificaciones las de mayores dimensiones, son las fábricas y edificios que creó en el Pongo de Maenike. En esta versión del mito *Chaingabane* tiene un hijo, el que es engullido por un monstruo acuático mientras tranquilamente se bañaba en un remanso del lugar *Tonkini* en el Pongo de *Mainike*. *Chaingabane* persigue al monstruo y con ayuda de una trampa de pesca construida en el río en la que éste cae salva a su hijo abriéndole a aquel el vientre y haciendo a su hijo salir ileso. A partir de este hecho el héroe abandona *Tonkini*, desplazándose cada vez más lejos hasta dirigirse finalmente al oriente lejano acompañado de su gente y riquezas (p.32; p. 59-64).

En una versión que registráramos en la CN Camisea, el año 2003, el narrador, Andrés Vicente, señala que los nombres de los gemelos eran *Yavireri* y *Chainkavani*, y es *Yavireri* quien proyecta hacer una construcción en el río semejante a una carretera de tal manera que la corriente siempre estuviera dirigida río abajo.

En los mitos recopilados por nosotros (mito 1, versión 1 y 2) es claro que los progenitores no tienen un carácter divino como en otras versiones amerindias, y siendo chamanes parecería dar lugar al nacimiento de otros chamanes, su apariencia de pequeñas aves y la capacidad de mudar de apariencia de ave a ser humano también hace pensarlo. Sin embargo, otros indicadores como la capacidad de crear o transformar por el soplo y por sus solas palabras²², en todas las versiones del mito matsigenka que presentamos, son indicadores de que los gemelos míticos pertenecen a la categoría de los *tasorintsi*.

En nuestras versiones, no es explícito el origen divino de los gemelos, como si lo es en otras versiones, como la de Pereira (1987), en la cual la madre de los gemelos concibe un hijo de *shiguri* “padre de los gavilanes” (p. 59) o la citada de Renard-Casevitz (1991) del Sol. Sin embargo, siendo que *Yakonero* ha sido fecundada por un *tasorintsi*: el Sol que da lugar a los gemelos míticos, podemos advertir que el chamán cumple la misma función fecundadora que la del Sol. Asimismo, podemos percibir que los *tasorintsi* *Kashiri*, *Chainkavani*, *Yavireri* y *Yayantsi* cumplen en el conjunto de los mitos las mismas funciones fundadoras.

El mito nos sitúa en el principio, cuando el mundo se está configurando, como lo es la mitología en

²¹ En el mito los narradores identifican a *Keatsi* con el “pulpo saltón”. A nosotros se nos identificó a este personaje como la boa que seduce a la hija de Luna y a través de ella dona los peces a la humanidad matsigenka hasta entonces inexistentes (Rojas Zolezzi, M., 2017).

²² Jean-Pierre Chaumeil (1998) señala para el pueblo indígena Yagua que los mellizos míticos crearon a la gente. Para ello emplearon el soplo, el aliento, el golpe (pisoteo, golpes de bastón, etc.) (p. 176).

torno a estos personajes. Podemos afirmar que estos cuatro personajes son los gemelos que a veces son dos y otras cuatro como el grupo de divinidades señalado. Estos cuatro personajes pertenecen a la categoría de los *tasorintsi* “el que transforma por el soplo”.

Conclusiones

1. Podemos observar que el principio femenino que lleva a los gemelos en su vientre es siempre el mismo en todas las versiones del mito: *Yakonero*. Por el contrario, el genitor, es el que varía en todas las versiones presentadas: *Shiguri* “padre de los gavilanes”, un *tasorintsi* que es el Sol, y el chamán *seripigari*, todos cumpliendo la misma función: dar origen a los gemelos. El personaje varía pero la función fecundadora es la misma.
2. Los gemelos míticos no siempre reciben el mismo nombre (*Kashiri*, *Chainkavani*, *Yavireri* y *Yayantsi*), todos perteneciendo a la categoría de los seres divinos *tasorintsi*, pero todos cumplen la misma función fundadora que les atribuye el mito: la construcción del Pongo de Maenike, lugar de origen de los matsigenka.
3. Los mitos presentados muestran el vínculo existente entre las divinidades *tasorintsi* que dan vida y los chamanes que resguardan la vida en esta tierra habitada por los matsigenka donde hay guerra, enfermedad, y muerte.
4. Se puede apreciar que estamos ante un sistema de tipo animista donde se presenta una interioridad y exterioridad en los individuos. La interioridad humana y la exterioridad no humana se puede observar en la madre de los jaguares la que tiene la capacidad de cambiar de fisicalidad. Los gemelos nacen como pequeñas aves y pueden transformarse de aves a humanos y viceversa, pero su interioridad es la misma: humana.

Referencias

- Baer, Gerhard (1994) *Cosmología y shamanismo de los matsiguenga*. Abya-Yala, Quito.
- Chaumeil, Jean-Pierre (1998) *Ver, saber, poder. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. IFEA/CAAAP/CAEA CONICET, Lima.
- Descola, Philippe (2005) *Par-delà nature et culture*. Éditions Gallimard. Paris.
- Deheusch, L. (1981) “Possession and Shamanism”. En *Why Marry Her?* Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Eliade, M. (1964). *El Chamanismo: Técnicas*
- Arcaicas de Éxtasis*. Pantheon, New York.
- Hamayon, R. (1962) “Voyages Chamaniques”. En *L’Ethnographie*. N° 78 (Número Especial).
- Hamayon, R. (1990) *La chasse à l’âme. Esquisse d’une théorie du chamanisme sibérien*. Société d’ethnologie. Nanterre.
- Instituto Lingüístico de Verano (2011) *Diccionario Matsigenka-Castellano*. Serie Lingüística Peruana N° 56. Editora Mary Ruth Wise (www.sil.org/americas/peru). Recuperado en Enero del 2012.
- Lévi-Strauss, C. (1966) *Du miel aux cendres. Mythologiques II*, Librairie PLON, Paris.
- Pereira, Fidel (1944) Chaingabane: el Pongo de Mainique y los Petroglifos. *Revista del Museo Nacional*, XIII, 84-89.
- Pereira, Fidel (1987) El Dios Cashiri y el origen de la yuca. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. 104:03.
- Perrin, Michel. (1998). *Le Chamanisme*. Paris Puf. Col. Que Sais J’ai.
- Renard-Casevitz, France Marie (1982) Fragment d’une leçon de Daniel, chamane matsiguenga, *Amerindia*, No. 7, pp. 145-175.
- Renard-Casevitz, France Marie (1989) *Le Banquet Masqué. Une mythologie de l’étranger*. Paris.
- Renard-Casevitz, France Marie (2004) *El Dios Yavireri y su cargado Yayenshi. Mito de Fundación*. IFEA-Lluvia editores, Lima.
- Renard-Casevitz, France Marie y Dollfus, Olivier (1987) Geografía de algunos mitos y creencias. Espacios simbólicos y realidades geográficas de los matsiguenga del Alto Urubamba. *Amazonía Peruana*, Vol.VIII, No.16, Lima, pp.7-40.
- Rojas Zolezzi, Martha (2009) *Le Symbolisme des dessins tissés, en perles et peints sur tissu chez les Matsiguengas de L’Amazonie peruvienne* [Tesis Doctoral. Universidad Paris Ouest- Nanterre La Defense, Paris X].
- Rojas Zolezzi, Martha (2017) *Tejiendo la identidad. Mitología y estética entre los matsigenka del Bajo Urubamba*. Editorial Horizonte, Lima.
- Vitevsky, Piers. (2006). *Los Chamanes*. Singapore, Taschen.

**TIERRA
NUESTR**A

Revista del Departamento de Ciencias Humanas

Educación

**TIERRA
NUESTR**A

Revista del Departamento de Ciencias Humanas



Técnicas de minería de datos aplicadas a la plataforma educativa Moodle

Data mining techniques applied to the Moodle educational platform

Dr. César Higinio Menacho Chiok¹

¹ Universidad Nacional Agraria La Molina, Lima, Perú. Email: cmenacho@lamoliana.edu.pe

Recepción: 29/03/2020; Aceptación: 15/06/2020

Resumen

La plataforma educativa Moodle, está siendo utilizada por muchas instituciones de educación superior para apoyar sus procesos de enseñanza-aprendizaje en forma virtual. Esta herramienta ofrece a los docentes actividades y recursos pedagógicos para diseñar ambientes educativos más interactivos y eficientes a sus estudiantes. La gran cantidad de datos generados cuando los estudiantes interactúan con Moodle, pueden ser analizados aplicando las técnicas de minería de datos (TMD); con la finalidad de proporcionar a los docentes información y conocimiento, relevante y oportuno, para apoyar y mejorar el aprendizaje de los estudiantes con Moodle. El objetivo de este estudio es presentar una metodología para aplicar las TMD a la plataforma Moodle. Los resultados indican que con notas bajas en las evaluaciones y tareas; y un tiempo de acceso bajo a Moodle, es más probable que el estudiante desaprobe el curso; además, se identificó el grupo de estudiantes con bajo rendimiento que necesitaría retroalimentación.

Palabras clave: Moodle, minería de datos educativa, árbol de clasificación, k-medias, Weka.

Abstract

The Moodle educational platform is being used by many higher education institutions to support their teaching-learning processes in a virtual way. This tool offers teachers activities and pedagogical resources to design more interactive and efficient educational environments for their students. The large amount of data generated when students interact with Moodle can be analyzed by applying data mining techniques (TMD); in order to provide teachers with, relevant and timely, information and knowledge to support and improve student learning with Moodle. The objective of this study is to present a methodology to apply TMDs to the Moodle platform. The results indicate that with low grades in the tests and assignments; and a low access time to Moodle, the student is more likely to disapprove of the course; also, the group of low-achieving students who needed feedback was identified.

Keywords. Moodle, Educational data mining, classification tree, K-Means, Weka.

Forma de citar el artículo: Menacho, C. 2020. Técnicas de minería de datos aplicadas a la plataforma educativa Moodle. Revista Tierra Nuestra 14(1):137-146(2020).

DOI: <http://dx.doi.org/10.21704/rtn.v14i1.1509>

Autor de correspondencia (*): Menacho, C. Email: cmenacho@lamoliana.edu.pe

© Los autores. Publicado por la Universidad Nacional Agraria La Molina.

El artículo es de acceso abierto y está bajo la licencia CCBY

1. Introducción

Cada vez más instituciones de educación superior, están integrando en sus sistemas educativos tradicionales los llamados Sistemas de Gestión de Aprendizaje (SGA), con la finalidad de apoyar y mejorar sus procesos de enseñanza y aprendizaje. La integración de estos SGA en los ambientes educativos, conforma nuevos paradigmas educativos que proporcionan a los estudiantes una variedad de actividades y recursos pedagógicos para permitir un aprendizaje más efectivo y eficiente; y a los profesores con una serie de herramientas que facilitan la gestión de los materiales, el seguimiento y la evaluación del aprendizaje de sus estudiantes (Flate, 2003). Sin embargo, a diferencia de la educación tradicional, los ambientes educativos apoyados con un SGA, carecen de la relación directa entre el profesor y el estudiante, por lo que es necesario que los docentes tengan información sobre el comportamiento, la interacción, el seguimiento y la evaluación del proceso de enseñanza-aprendizaje de los estudiantes; con la finalidad de tomar decisiones más efectivas de la enseñanza (Hijon, R. & Velázquez, A., 2006). Hoy en día, uno de los SGA de mayor uso es la plataforma educativa Moodle (Modular Object Oriented Developmental Learning Environment), la cual es de licencia libre y posee gran potencia y flexibilidad para crear y manejar cursos en línea basados en la web. Moodle, proporciona una serie de actividades y recursos pedagógicos que pueden ser implementados en los cursos, tales como: archivos, tareas, lecciones, cuestionarios, foros, chat, glosarios, wiki, talleres, etc. Como resultado de la interacción de los estudiantes con Moodle, se generan grandes volúmenes de datos que se encuentran en diversos tipos de formatos (texto, numéricos, imágenes, videos, voz, etc.), los cuales son almacenados en las bases de datos de la plataforma, constituyendo verdaderos repositorios de datos heterogéneos sobre el entorno educativo.

La Minería de Datos (MD) comprende un conjunto de métodos, técnicas y herramientas provenientes de los campos de la estadística y el aprendizaje automatizado, con la finalidad de extraer conocimiento de las bases de datos; descubriendo patrones relevantes y útiles. En las últimas décadas se está aplicando la MD a los datos originados en los ambientes educativos, generando una nueva comunidad emergente de investigación conocida como la Minería de Datos Educativa (MDE). La Sociedad Internacional para Minería de Datos Educativa, define la MDE de la siguiente manera: “La MDE es una disciplina emergente, concerniente con el

desarrollo de métodos para explorar los tipos de datos que provienen de entornos educativos, y el uso de esos métodos para comprender mejor a los estudiantes y los ajustes del entorno en los cuales aprenden”. Según Romero (2010), la MDE es el uso de la MD para analizar los datos educativos, con la finalidad de descubrir patrones y perfiles sobre el comportamiento del proceso cognitivo de los estudiantes (aprendizaje) y asistir a los profesores con información oportuna para mejorar los cursos impartidos (enseñanza). En (Barnes, 2009), se considera a la MDE como un área emergente de investigación interdisciplinaria que se ocupa del desarrollo de métodos y técnicas de minería de datos, con la finalidad de explorar los datos originados en ambientes educativos. La MDE, usa métodos para explorar los datos de los entornos educativos con la finalidad de comprender mejor el desempeño de los estudiantes y las condiciones en las cuales ellos aprenden (Ramaswami, 2009). Así mismo, las instituciones de educación superior tienen el compromiso de brindar educación de calidad a sus estudiantes. Es así, que deben enfrentar con una serie de problemas; tales como: el rendimiento académico, el abandono o diseción, la retroalimentación, la recomendación de materiales, la personalización, la adaptación, la falta de motivación, anomalías, etc. Una forma de lograr un mejor nivel de calidad en la educación superior es mediante la aplicación de las TMD para el descubrimiento de conocimiento en sus procesos educativos (Kumar, B. & Pal, Saurabh, 2011).

Las instituciones de educación superior, tienen el reto de explotar los grandes volúmenes de datos educativos generados en su plataforma Moodle, para proporcionar información relevante y útil a sus actores (instituciones, facultades, profesores y estudiantes), con la finalidad de apoyar su toma de decisiones más eficientes para enfrentar los problemas educativos, y así lograr, una mejor calidad en sus procesos de enseñanza y aprendizaje. Este trabajo de investigación tiene como objetivo presentar un marco metodológico para la aplicación de las técnicas de minería de datos a la plataforma educativa Moodle. La metodología se desarrolla bajo el enfoque conocido como: Descubrimiento del conocimiento en bases de datos (Knowledge Discovery in Databases: KDD). Se presenta y se describe cada una de las etapas, adaptándolas al ámbito educativo. Se presenta la aplicación de un caso de estudio, sobre un curso de Estadística que emplea diferentes actividades y recursos de la plataforma educativa Moodle. Se aplican las TMD para la clasificación (árboles de decisión C4.5), la asociación (reglas de asociación a

Priori) y el agrupamiento (k-medias) a partir de los datos recopilados de cuestionarios y tareas diseñadas para el curso en Moodle.

2. Antecedentes

La Minería de Datos Educativa (MDE), es la aplicación de la TMD en el entorno educativo. La Sociedad Internacional para Minería de Datos Educativa, define la MDE de la siguiente manera: “La MDE es una disciplina emergente, concerniente con el desarrollo de métodos para explorar los tipos de datos que provienen de entornos educativos, y el uso de esos métodos para comprender mejor a los estudiantes, y los ajustes del entorno en los cuales aprenden”. En (Barnes, 2009), se menciona que la

MDE, es un área emergente de investigación interdisciplinaria que se ocupa del desarrollo de métodos y técnicas de minería de datos, con la finalidad de explorar los datos originados en ambientes educativos. La MDE, es el uso de métodos computacionales para analizar los datos educativos, con la finalidad de descubrir patrones y perfiles sobre el comportamiento del proceso cognitivo de los estudiantes (aprendizaje) y asistir a los profesores con información oportuna para mejorar los cursos impartidos (enseñanza) (Romero, 2010). En (Baker, R. & Yacef, ., 2009), se presenta una taxonomía de los trabajos de las TMD aplicados desde el punto de vista de las áreas educativas: la mejora del modelo del estudiante, el descubrimiento del conocimiento sobre la estructura de un dominio, el estudio para un apoyo pedagógico más eficaz y factores que afectan el aprendizaje de los estudiantes.

Según Romero, C. (2006), la aplicación de las TMD a los sistemas basados en la web (e-learning), ayudan a los profesores a mejorar el proceso de enseñanza y aprendizaje; y el funcionamiento y rendimiento, usando la información generada por la interacción de los estudiantes con e-learning. En (Castro, Vellido, Nebot, & Mugica, 2007), se presenta una taxonomía de las aplicaciones de las TMD para resolver problemas educativos en los sistemas e-learning. En (Kadoic & Oreski, 2018), se analiza el impacto de las actividades implementado en Moodle para un curso de sobre la calificación final; usando los datos de los “archives log” se concluye que existe una fuerte correlación entre las actividades realizadas por los estudiantes y el rendimiento final. En (Félix, Ambrosio, Duilio, & Simoes, 2019), se analiza los datos de 1307 estudiantes correspondientes a la interacción y el uso de los contenidos y actividades de un curso en Moodle; se usa MoodlePredicta, una

herramienta para la minería de datos educativa que predice el rendimiento de los estudiantes aplicando el clasificador Naive de Bayes, en el estudio se identifica estudiantes con riesgo de abandono. En (Songsakda, C., Massudi, M., & Husniza, H., 2012), se aplican TMD para obtener un modelo que permita predecir el aprendizaje de los estudiantes que interactúan con Moodle, con la finalidad de mejorar su rendimiento e identificar aquellos con un bajo aprendizaje. En (Sael, N., Marzak, A., & Behja, H., 2013), con la finalidad de analizar el comportamiento del aprendizaje y ayudar a mejorar su evaluación en la plataforma Moodle, se aplican TM de clustering (k-medias y EM) para identificar perfiles de aprendizaje y las reglas de asociación para encontrar relaciones eventuales entre los diferentes contenidos. En (Swedan, 2012), se desarrolla la herramienta SMoodle que permite monitorear el comportamiento del aprendizaje de los estudiantes en la plataforma Moodle; aplicando las TMD k-medias, C4.5 y reglas de asociación. En (Fournier, 2011), se desarrolla una herramienta que permite a los estudiantes en tiempo real buscar sus contenidos pedagógicos y visualizar las conexiones de contenidos similares para la plataforma Moodle. Los profesores pueden retroalimentar a sus estudiantes enviando información y recursos, mejorando el rendimiento académico. En (Fahad, Khan, Shakir, & Sawar, Abu, 2012), las actividades de Moodle se organizan en nueve categorías (vistas de recursos, vistas de asignaciones, foros, etc.) y se aplican los árboles de decisión C4.5 con métricas chi-cuadrado, Gani, Relief y One-R para predecir la nota final del curso. En (Casey, K. & Gibson, P., 2010), usando los datos almacenados en los archivos “log” y las estadísticas que proporciona Moodle, se define métricas sobre las actividades y recursos (número de páginas visitadas, número de recursos visitados, número de visitas diarias, cantidad de material revisado, etc.); existe correlaciones significativas entre las métricas y la nota final de los estudiantes de los cursos dirigidos en Moodle.

3. Metodología

La metodología propuesta se basa en desarrollar el Proceso de Descubrimiento del Conocimiento en Base de Datos Educativas (PDCBE). La propuesta del PDCBE, consiste en realizar seis etapas iterativas con la finalidad de aplicar las TMD para extraer conocimiento a partir de los datos generados en la plataforma Moodle. En la Figura 1 se muestra el diagrama de las etapas propuestas.

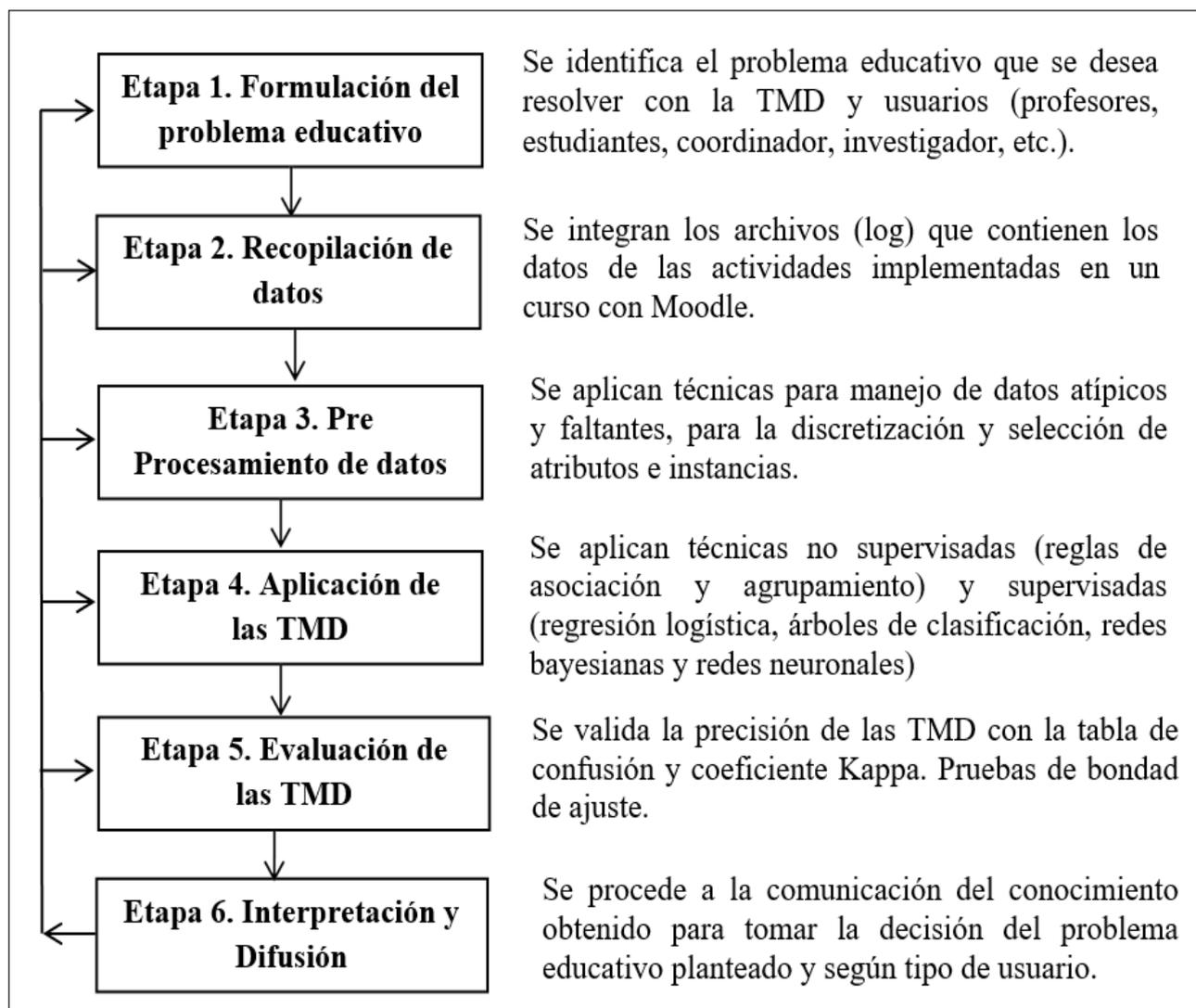


Figura 1. Proceso para el descubrimiento del conocimiento en base de datos educativas

Etapa 1. Formulación del problema educativo.

Se debe plantear con claridad el problema en el dominio educativo a resolver y el tipo de usuario (profesores, estudiantes, coordinadores académicos o investigadores) a quien estará dirigido los resultados obtenidos. Los procesos de enseñanza y aprendizaje pueden ser evaluados y analizados definiendo un conjunto de tareas educativas, tales como: el rendimiento académico, la retroalimentación, personalización del aprendizaje, recomendaciones de materiales, atraso, abandono de los estudiantes, segmentación de estudiantes, etc. (Romer, 2006).

Etapa 2. Recopilación de datos. Consiste en integrar y agregar todos los datos relevantes de

las diferentes fuentes en una única base de datos, considerando el problema educativo planteado. La plataforma Moodle, almacena todos los datos, que se generan como resultado de la interacción del estudiante con las diferentes actividades (archivos, cuestionarios, tareas, foros, encuestas, lecciones, etc.), en una base de datos relacional (My SQL) con aproximadamente 200 tablas relacionadas entre ellas. Si es necesario, se puede recopilar datos de otras bases de datos dentro de la institución de educación superior: datos académicos, datos personales, datos de admisión, datos uso bibliotecas, etc.). En la Figura 2, se muestra un modelo de datos (Data mart) que integra en un base de datos todas las tablas asociadas a las actividades de Moodle.

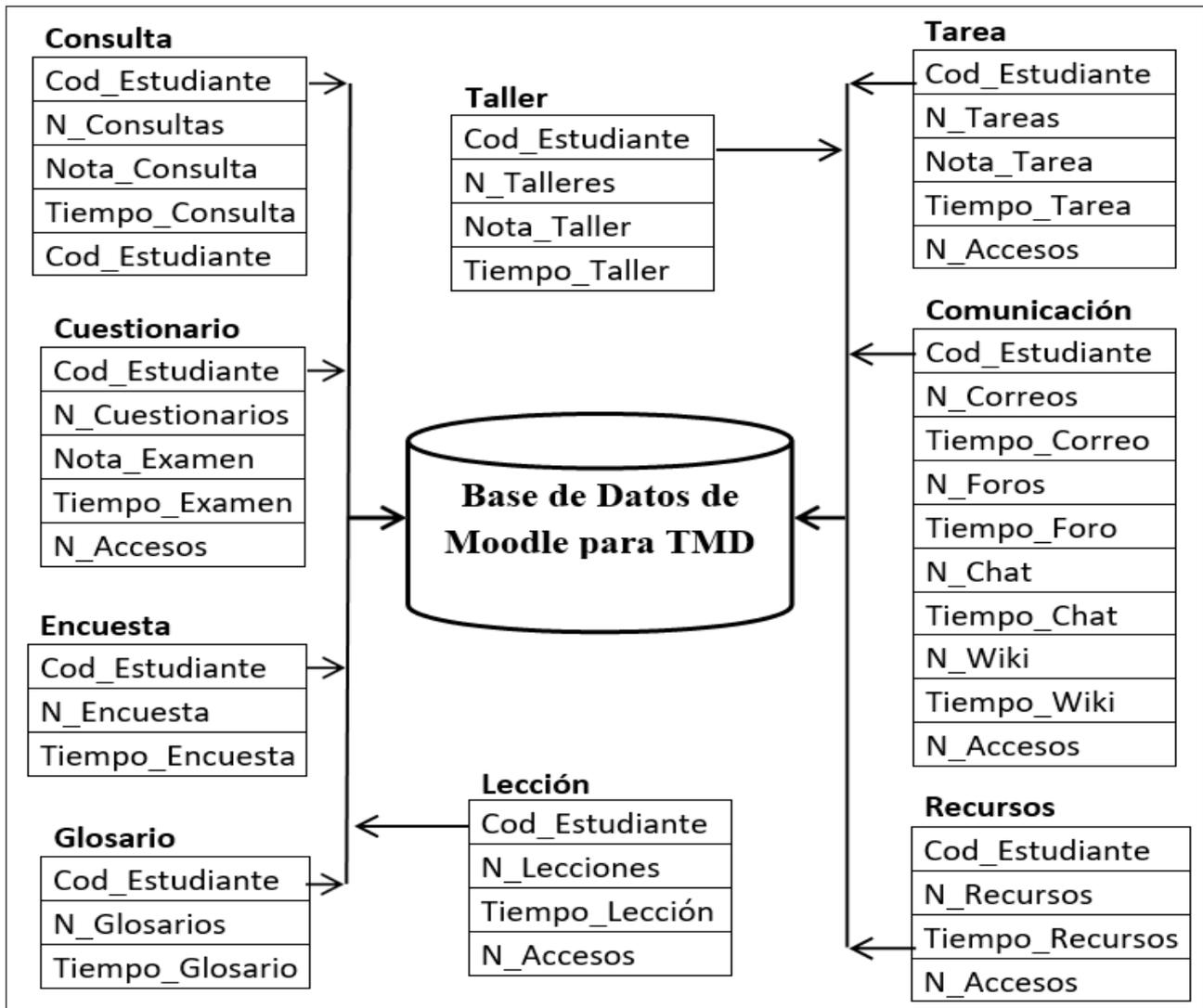


Figura 2. Modelo de datos de Moodle para aplicar las MD

Etap 3. Pre-Procesamiento. Esta etapa es muy importante, puesto que la validez del conocimiento descubierto depende en gran parte de la calidad de los datos analizados. Se aplican técnicas para la detección y el manejo de datos atípicos: estudiantes con notas altas en las evaluaciones, tiempos de acceso y foros muy altos, etc. Para datos faltantes: estudiantes que no responden todas las evaluaciones, talleres, foros, etc. Para el filtrado de datos y selección de atributos más relevantes: tipo de usuario, fechas, tipo de actividad. También se usan técnicas de discretización para convertir los datos cualitativos en cuantitativos. Las notas finales de los estudiantes de un curso pueden ser discretizadas en dos categorías: Desaprobado (si la nota es < 10), Aprobado (si la nota es ≥ 11) o aplicar una discretización con igual tamaño de intervalo: Bajo (nota es ≥ 0 y < 7), Medio (nota es ≥ 8 y < 14) o Alto (nota es ≥ 15 y ≤ 20). Se pueden crear nuevos atributos a partir de los existentes: calcular el promedio prácticas: $PR = (PC1 + PC2 + PC3 + PC4) / 4$ y el promedio

final: $PF = 0.3 * PR + 0.3 * EP + 0.4 * EF$.

Etap 4. Técnicas de minería de datos. Existen una variedad de técnicas de minería de datos que se pueden aplicar a los datos generados por la plataforma educativa Moodle. La aplicación de las TMD depende del problema educativo que se desea resolver.

- **Técnicas de asociación.** Se basa en identificar reglas de asociación (RA) usando una proposición probabilística para descubrir relaciones o dependencias más frecuentes entre grupos de variables. Su aplicación en Moodle: descubrir relaciones entre las actividades y las interacciones, patrones sobre el comportamiento y determinar el interés de ciertas actividades que realizan los estudiantes. El algoritmo que se usa se denomina APRIORI.
- **Técnicas de Agrupamiento.** El propósito es obtener grupos de individuos con características similares dentro de ellos y diferentes entre individuos de distintos grupos.

Su aplicación en Moodle es la agrupación de estudiantes por: calificación de cuestionarios, comportamiento de navegación, tiempo de acceso a las actividades, número de foros respondidos, rendimiento académico. Las técnicas de agrupamiento son: jerárquicos, k-medias, COBWEB y EM.

• **Técnicas de clasificación.** Se aplican cuando el conjunto de datos está previamente agrupado por un atributo clase. Se establece un modelo predictivo, con una variable dependiente (atributo clase) en función de un conjunto de variables predictoras, la finalidad es clasificar nuevas observaciones en alguna de las clases. En la plataforma Moodle, se aplica para predecir el rendimiento académico en función de un conjunto de variables explicativas (puntuaciones de exámenes, tiempo, número de accesos, etc.), clasificar a un estudiante de acuerdo con su interacción con las actividades, predecir el futuro abandono de estudiantes en un curso de Moodle, identificar las actividades para aprobar un curso, etc. Entre las técnicas de clasificación que se pueden aplicar se encuentran: el árbol de clasificación (ID3, C4.5, C5.0, CART y CHAID), la regresión logística, las redes bayesianas, las redes neuronales, el k vecino más cercano, las máquinas de soporte vectorial, etc.

En la Tabla 1, se presenta una propuesta de problemas educativos para la plataforma Moodle que pueden ser resueltos con la aplicación de las TMD.

Etapa 5. Evaluación de la TMD. En esta etapa se realiza la evaluación de los resultados conseguidos con la TMD. Se aplican medidas y criterios de bondad de ajuste e inferencia estadística a fin de comparar y validar los resultados de acuerdo a los parámetros del modelo o técnica propuesta. Entre las técnicas de evaluación se tiene: la matriz de confusión, la validación cruzada, curvas ROC, AIC, BIC, etc. En esta etapa, si la TMD no se ajusta a los datos o los resultados no permiten resolver el problema educativo formulado, se puede regresar a la Etapa 2 o Etapa 4 según sea el caso.

Etapa 6. Interpretación y Difusión de los resultados. En la etapa de interpretación de los resultados, se busca presentar en forma entendible y precisa los conocimientos obtenidos con la TMD aplicada. Cada TMD tiene su propia forma de presentar los resultados. Se deben identificar y analizar los resultados de acuerdo al patrón o conocimiento descubierto, enfocados a resolver el problema educativo formulado. La difusión, comprende la comunicación del conocimiento encontrado a fin de apoyar la toma de decisiones a los usuarios (profesores, estudiantes, coordinadores, etc.), con la finalidad de mejorar el proceso de enseñanza y aprendizaje de los estudiantes a través la plataforma Moodle. También, si se desea, se puede implementar los cambios basados en los resultados, a fin de que se apliquen en futuros semestres.

Tabla 1. Problemas educativos asociados a las TMD

Problema educativo a ser resuelto	TMD
1. Predecir el rendimiento académico final de los estudiantes	Clasificación
2. Predecir el abandono de estudiantes de un curso de Moodle	
3. Identificar los factores que influyen en la aprobación de un curso	
4. Predecir usos anómalos de las actividades de Moodle	
5. Agrupar a los estudiantes según su comportamiento con las actividades y recursos de Moodle	Agrupamiento
6. Agrupar a los estudiantes según sus perfiles de uso de las interacciones	
7. Agrupar a los estudiantes para realizar una retroalimentación más efectiva	
8. Identificar las relaciones entre las actividades y recurso usados en Moodle	Reglas de asociación
9. Recomendar objetos de aprendizaje según las preferencias	
10. Detectar perfiles de navegación	

4. Resultados

El caso de estudio, considera un curso de Estadística que esta implementado con una serie de actividades en la plataforma educativa Moodle. Se aplican las TMD de clasificación árboles de decisión J48 para predecir el resultado final del curso usando las reglas con la finalidad de identificar las actividades que influyen su aprobación, el algoritmo k-medias para agrupar a los estudiantes según sus notas y el uso de las actividades con Moodle con la finalidad de identificar estudiantes con bajos rendimiento y brindarles un mejor asesoramiento académico y reglas de asociación para seleccionar las mejores reglas que relacionen las actividades que realizan los estudiantes con Moodle, con la finalidad de mejorar los contenidos programáticos desarrollados del curso durante el ciclo académico.

Según la metodología propuesta en esta investigación, a continuación, se detalla cada una de las etapas:

Etap 1. Formulación del problema educativo

Los problemas educativos que se formulan para aplicar las TMD en la plataforma Moodle son:

- 1) La predicción del rendimiento académico a partir de las evaluaciones y tiempos de uso de las actividades, con la finalidad de identificar las actividades para la aprobación del curso. Se aplica árbol de decisión C4.5.
- 2) La agrupación de los estudiantes, con la finalidad de identificar estudiantes con bajo rendimiento y darles una retroalimentación adecuada. Se aplica el algoritmo el k- medias.
- 3) Las relaciones entre las diferentes actividades, con la finalidad de identificar las dependencias más relevantes. Se aplica reglas de asociación con el algoritmo A PRIORI.

Etap 2. Recopilación de datos

En la plataforma Moodle, toda la información generada por la interacción de los estudiantes con las actividades de un curso durante todo el semestre, se almacenan en archivos (log) que constituye una base de datos. Para el curso de Estadística, se ha implementado en Moodle las siguientes actividades: Cuestionarios (dos evaluaciones y cinco laboratorios) y tareas (siete tareas). Además, se recopiló los tiempos de uso de los cuestionarios, las tareas y el tiempo de uso (acceso a la plataforma). Para las notas de las evaluaciones, los laboratorios y las tareas, así como, sus respectivos tiempos de uso se calcularon los promedios respectivos. Se ha recopilado los datos de 585 alumnos matriculados en las 15 secciones que tiene el

curso de Estadística. En la Tabla 2, se presenta la descripción de las variables consideradas para esta aplicación.

Tabla 2. Descripción de las variables

Nomenclatura	Descripción
X1_Nota_Eval	Nota promedio de las evaluaciones
X2_Nota_Labo	Nota promedio de los laboratorios
X3_Nota_Tarea	Nota promedio de las tareas
X4_Tiempo_Eval	Tiempo promedio de uso de las evaluaciones
X5_Tiempo_Labo	Tiempo promedio de uso de los laboratorios
X6_Tiempo_Acceso	Tiempo de uso de Moodle
Y_Nota_Final	Nota promedio final del curso

Etap 3. Pre procesamiento

Con la finalidad de depurar los datos, se procedió a eliminar 30 observaciones con datos faltantes (estudiantes que no rindieron alguna evaluación, tarea y laboratorio). Aquellos estudiantes, a los que le faltó rendir alguna evaluación, generaron datos faltantes, los cuales se reemplazaron por el promedio dentro de cada sección. Para el algoritmo C4.5 y reglas de asociación, se aplicó la técnica de discretización. Para las notas promedio de las evaluaciones, laboratorios, tareas y final, se discretizó en dos categorías (Aprobado: $\text{Nota} \geq 13$ y Desaprobado: $\text{Nota} < 13$). Para los tiempos promedios de uso de las evaluaciones, laboratorios y Moodle, se aplicó una discretización con igual tamaño de los intervalos de clase. El número de intervalos se fijó a 3 ($k=3$), etiquetándolos como: Bajo, Medio y alto. Al finalizar el pre procesamiento resultó la base de datos de 555 estudiantes.

Etap 4. Aplicación de las TMD

Se aplican las TMD de árbol de decisión con el algoritmo C4.5, para obtener reglas de clasificación que permitan identificar las actividades que afecta en rendimiento de los estudiantes y su aprobación del curso, agrupación con el algoritmo k-medias, con la finalidad de agrupar a los estudiantes según su comportamiento de uso de la plataforma Moodle y reglas de asociación con la finalidad de identificar dependencias entre las actividades. Para obtener los resultados de las TMD se aplica el programa Weka.

a. Aplicación del árbol de decisión C4.5

Se aplicó el algoritmo J48 que el programa

Weka implementa el árbol de decisión C4.5. El árbol C4.5 se aplicó con una validación cruzada 10-folds y un factor de confianza de 0.25. En la Tabla 3, se presenta la matriz de confusión para la clasificación con el árbol C4.5. La tasa de buena clasificación tuvo un valor de una precisión del 90.1%.

Tabla 3. Matriz de confusión con C4.5

Clasificación real	Clasificación predicha		Total
	Aprobado	Desaprobado	
Aprobado	361	27	388
Desaprobado	28	139	167
Total	389	166	555

En la Figura 3, se presenta el árbol C4.5 con un tamaño de 11 nodos y 6 nodos terminales, donde se muestra las reglas que indican cuando un estudiante apruebe o desaprobe el curso de estadística en Moodle.

X1_Nota_Eval = Desaprobado
X3_Nota_Tarea = Aprobado
X2_Nota_Labo = Desaprobado: Desaprobado (17.0/3.0)
X2_Nota_Labo = Aprobado: Aprobado (73.0/25.0)
X3_Nota_Tarea = Desaprobado: Desaprobado (127.0/18.0)
X1_Nota_Eval = Aprobado
X2_Nota_Labo = Desaprobado
X3_Nota_Tarea = Aprobado: Aprobado (24.0)
X3_Nota_Tarea = Desaprobado: Desaprobado (18.0/2.0)
X2_Nota_Labo = Aprobado: Aprobado (296.0/3.0)

Figura 3. Árbol de clasificación con C4.5

b. Aplicación de k-medias

Se aplicó la técnica de agrupamiento de k-medias con el programa Weka. En la Tabla 4, se presenta

la distribución de los estudiantes del curso categorizados en tres grupos.

Tabla 4. Distribución de la agrupación de estudiantes

Grupo	Número de estudiantes	Porcentaje de estudiantes
1	213	38.0%
2	132	24.0%
3	210	38.0%
Total	555	100.0%

En la Tabla 5, se presenta los análisis de variancias para cada una de las variables y su significación. Todas las variables resultaron significativas con un nivel de 0.05, indicando que los tres grupos formados son estadísticamente diferentes, con lo cual se confirma la validación de los tres grupos de estudiantes.

En la Tabla 6, se presenta los promedios de cada una de las variables en cada grupo. En el Grupo 1, se encuentran los estudiantes con un rendimiento medio, en el Grupo 2, los de menores rendimientos y en el Grupo 3 los de mayores rendimientos; que corresponden con valores de los promedios de notas y tiempo de las evaluaciones, laboratorios y tareas intermedios, bajas y altas respectivamente.

c. Aplicación reglas de asociación

Se aplicó reglas de asociación con el algoritmo A PRIORI, con una confianza mínima del 0.9 y mínimo soporte de 0.4. En la Figura 4, se presenta las cinco primeras reglas encontradas para la aprobación y desaprobación de un estudiante en el curso.

Tabla 5. Cuadro de los ANVA para cada variable

Variables	Grupo		Error		Fc	Sig.
	C. M. Grupos	G.L.	C. M. Error	G.L.		
Auto Promedio	276,228	2	11,425	552	24,177	,000
Lab Promedio	129,898	2	6,468	552	20,083	,000
Tarea Promedio	469,005	2	4,094	552	114,555	,000
Promedio Final	272,284	2	4,106	552	66,309	,000
Tiempo Auto	27241,111	2	111,684	552	243,912	,000
Tiempo Lab	47442,930	2	70,191	552	675,912	,000
Tiempo Clase	507,330	2	22,572	552	22,476	,000

Tabla 6. Promedios para cada uno de los grupos

Grupo	Nota Promedio Evaluación	Nota Promedio Laboratorio	Nota Promedio Tarea	Tiempo Promedio Evaluación	Tiempo Promedio Laboratorio	Tiempo Acceso	Nota Promedio Final
1	13.5	15.1	13.5	53.3	44.0	46.9	14.1
2	11.8	13.6	10.9	46.6	41.9	39.2	11.0
3	15.0	16.3	15.7	62.1	65.3	48.7	15.8

1. X1_Nota_Eval=Aprobado X3_Nota_Tarea=Aprobado 122 ==> Y_Nota_Final=Aprobado
 2. X1_Nota_Eval=Aprobado X2_Nota_Labo=Aprobado X3_Nota_Tarea=Aprobado 110 ==> Y_Nota_Final=Aprobado 110
 3. X1_Nota_Eval=Aprobado X2_Nota_Labo=Aprobado X4_Tiempo_Eval=Alto 80 ==> Y_Nota_Final=Aprobado 80
 4. X1_Nota_Eval=Aprobado X3_Nota_Tarea=Aprobado X4_Tiempo_Eval=Alto 76 ==> Y_Nota_Final=Aprobado
 5. X1_Nota_Eval=Aprobado X2_Nota_Labo=Aprobado 146 ==> Y_Nota_Final=Aprobado 143
 13. X1_Nota_Eval=Desaprobado X5_Tiempo_Labo=Bajo X6_Tiempo_Acceso=Bajo 82 ==> Y_Nota_Final=Desaprobado 78
 22. X1_Nota_Eval=Desaprobado X3_Nota_Tarea=Desaprobado 117 ==> Y_Nota_Final=Desaprobado 109
 26. X1_Nota_Eval=Desaprobado X3_Nota_Tarea=Desaprobado X6_Tiempo_Acceso=Bajo 113 ==> Y_Nota_Final=Desaprobado
 31. X1_Nota_Eval=Desaprobado X4_Tiempo_Eval=Bajo X6_Tiempo_Acceso=Bajo 80 ==> Y_Nota_Final=Desaprobado 73
 40. X1_Nota_Eval=Desaprobado X5_Tiempo_Labo=Bajo 90 ==> Y_Nota_Final=Desaprobado 81

Figura 4. Reglas de asociación con APRIORI

Etapas 5. Interpretación y difusión de los resultados

- Los resultados con el árbol C4.5. Las reglas para que un estudiante del curso de Estadística desaprobe el curso son:

R1: Si desaprove la nota de evaluación, aprueba la nota de tarea y desaprove la nota de laboratorio.

R2: Si desaprove la nota de evaluación y desaprove la nota de tarea.

R3: Si aprueba la nota de evaluación, desaprove la nota de laboratorio y desaprove la nota de tarea.

El profesor, debe considerar que las notas de las evaluaciones y tareas son las que más afectan la desaprobación de un estudiante en el curso de Estadística.

- Los resultados con k-medias. Se obtuvo la clasificación de cada uno de los estudiantes a algún grupo (El grupo 1, están los estudiantes con un rendimiento medio, el Grupo 2 con menores y el Grupo 3 con mayores). En la Tabla 7, se presenta la asignación de los primeros 12 estudiantes a cada uno de los

grupos que el algoritmo k-medias los clasificó. El profesor, deberá dar una retroalimentación y asesoramiento a los estudiantes del Grupo 2

Tabla 7. Distribución de los estudiantes a cada grupo

Grupo	Relación de estudiantes
1	E1 E6 E8 E9 E10 E12 E13 E14 E17 E21 E22 E24 ...
2	E4 E7 E16 E18 E23 E33 E37 E38 E39 E45 E48 E49 ...
3	E0 E2 E3 E5 E11 E15 E19 E20 E25 E30 E32 E34 ...

- Reglas de asociación. Las reglas de asociación más relevantes para considerar la desaprobación de un estudiante en el curso de estadística son:

R1: Si la nota de la evaluación es desaprobatoria y el tiempo de laboratorio y acceso a Moodle son bajos.

R2: Si la nota de la evaluación y tarea es desaprobatoria.

R3: Si la nota de la evaluación y tarea es desaprobatoria y el tiempo de acceso a Moodle es bajo.

R4: Si la nota de la evaluación es desaprobatoria y el tiempo de la evaluación y acceso son bajos.

R5: Si la nota de la evaluación es desaprobatoria y el tiempo de laboratorio es bajo

El profesor, debe considerar la desaprobación de las evaluaciones y tareas y el tiempo de acceso como los factores que afectan la desaprobación de un estudiante en el curso de estadística.

5. Conclusiones

Los datos que se generan cuando los estudiantes interactúan con las actividades implementadas para un curso en la plataforma educativa Moodle, puede ser analizadas y explotadas con las TMD, con la finalidad de apoyar a los profesores y estudiantes a mejorar el proceso de enseñanza y aprendizaje. La aplicación con la metodología propuesta, con el árbol C4.5 permitió sugerir al profesor considerar los cuestionarios y

las tareas como actividades que afectan la desaprobación de un estudiante. El k-medias clasificó a los estudiantes en tres grupos, donde el Grupo 2 son los que tienen menores rendimientos y por lo tanto se sugiere al profesor brindarles una mayor retroalimentación y asesoramiento. Las reglas de asociación, identificaron dependencias entre la desaprobación de las notas de evaluaciones y tareas con el bajo tiempo de acceso a Moodle, como factores que afectan la desaprobación de los estudiantes en el curso de Estadística.

6. Referencias bibliográficas

- Baker, R., & Yacef, . (2009). The State of Educational Data Mining in 2009: A Review and Future Visions. *Journal of Education Data Mining* , Volume 1, Issue 1 1: 3– 17.
- Barnes, T. D. (2009). *Data Mining 2009: 2nd International Conference on Educational Data Mining*.
- Casey, K., & Gibson, P. (2010). (m)Oodles of Data Mining Moodle to understand Student Behaviour. *International Conference on Engaging Pedagogy 2010 (ICEP10)* National University of Ireland Maynooth .
- Castro, F., Vellido, A., Nebot, & Mugica, F. (2007). Applying data mining techniques to e- learning problem. *Journal Evolution of Teaching and Learning Paradigms in Intelligent Environment.ed. Springer Berlin Heidelberg* , pp. 183-221.
- Fahad, M., Khan, Shakir, & Sawar, Abu. (2012). Using Instructive Data Mining Methods to Revise the Impact of Virtual Classroom in E-Learning - IMPRESO. *International Journal of Advanced Science and Technology*. Vol. 45 , pp. 125-134.
- Félix, I., Ambrosio, A., Duilio, J., & Simoes, E. (2019). Predicting Student Outcome in Moodle. *Conference: Academic Success in Higher Education* , pp. 1-2.
- Flate, M. P. (2003). Online education and learning management systems. *Proceedings of the 4th International Conference on e-Learning*.
- Fournier, H. K. (2011). The value of learning analytics to networked learning on a personal learning environment. *Proceedings of the First International Conference on Learning Analytics and Knowledge (LAK '11)* (pp. 104-109). New York , pp. 104-109.
- Hijon, R., & Velázquez, A. (2006). E-learning Platforms Analysis and Development of Students Tracking Functionality. *Proceedings of World Conference on Educational Multimedia, Hypermedia and Telecommunications* , pp. 2823-2828.
- Kadoic, N., & Oreski, D. (2018). Analysis of Student Behavior and Success Based on Logs in Moodle. pp. 730-735.
- Kumar, B., & Pal, Saurabh. (2011). Mining Educational Data to Analyze Students.
- Ramaswami, M. (2009). A Study on Feature Selection Techniques in Educational Data Mining. *International working group on educational data mining* , Vol. 1, Issue 1.
- Romer, C. a. (2006). Educational data mining: A survey from 1995 to 2005. Elsevier. *Expert Systems with Applications* 33 , pp. 135-146.
- Romero, C. a. (2010). Educational Data Mining: A Review of the State-of-the-Art. *IEEE* , Vol. XX, N°. X.
- Sael, N., Marzak, A., & Behja, H. (2013). Multilevel clustering and association rule mining for learners' profiles analysis. *IJCSI International Journal of Computer Science Issues*, Vol. 10, Issue 3, No 1. , pp. 202-210.
- Songsakda, C., Massudi, M., & Husniza, H. (2012). Behavior Usage Model to Manage the Best Practice of e-Learning. *Knowledge Management International Conference* , pp. 4-6.
- Swedan, M. I. (2012). Mining YUC1 Students Learning Behavior in Moodle System Using Data Mining Techniques. *UNIASCIT*, Vol. 2(4) , pp. 318-823.

AUTORES

BARRIGA BARRIGA, Tomás Carlos

tbarriga@lamolina.edu.pe

Tomás Carlos Barriga (Lima, 1969) Comunicador Social. Maestro en Ciencias de la Educación con mención en Docencia Universitaria. Es profesor asociado en el Departamento de Ciencias Humanas y Educación de la Universidad Nacional Agraria La Molina (UNALM) y en la Maestría de Comunicación, Población y Desarrollo de la Universidad Particular San Martín de Porres (USMP). Ha ejercido también la docencia en universidades privadas. Con experiencia en Asesoría de imagen, publicidad y periodismo. Ha sido Director general del Instituto de Diseño y Comunicación, editor de la revista *Búsqueda* de la Sociedad Teosófica Peruana y Director Creativo de Holograma, Diseño Publicidad y Marketing. Ha publicado los poemarios: “Para Olvidar” (2005) y “Vendo un miocardio” (2011). Autor del libro “Interculturalidad y Comunicación Intercultural: el desafío del diálogo intercultural en el Perú”, publicado por el Fondo Editorial de la UNALM (2017). Ha publicado diversos artículos científicos y de proyección en revistas especializadas del país. Fue incluido en el Directorio de Investigadores. Ciencia Tecnología e Innovación en el Perú. IPAE-CONCYTEC, 2013.

CASTILLO GIL, Cecilia Isabel

ccastillo@lamolina.edu.pe

Se tituló como Comunicadora Social. Se desempeña como docente en el Departamento Académico de Ciencias Humanas de la Facultad de Economía y Planificación y en la Maestría en Nutrición Pública de la Universidad Nacional Agraria La Molina (UNALM). Sus estudios de posgrado los realizó en la Universidad San Martín de Porras en Relaciones Públicas y en la Universidad Enrique Guzmán y Valle –Cantuta-, en Docencia Universitaria. Su libro “Eficacia o ineficacia: De las actividades académicas extracurriculares” ha sido publicado por la Editorial Académica Española. Es autora de artículos como: LAS RELACIONES PÚBLICAS Y SU RELACIÓN CON LA COMUNICACIÓN INTERNA Y EL CLIMA ORGANIZACIONAL, LA EFECTIVIDAD DE LA DOCENCIA Y LA ACTITUD FRENTE A LA MATEMÁTICA EN ESTUDIANTES DEL CURSO DE ÉTICA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AGRARIA LA MOLINA”, “LA IMAGEN INSTITUCIONAL: RELACIONES PÚBLICAS Y PROPAGANDA”, “IMAGEN INSTITUCIONAL”, “MARKETING SOCIAL: UNA HERRAMIENTA PARA EL CAMBIO”, “LA INFORMACIÓN EN LAS RELACIONES PÚBLICAS DE LOS GOBIERNOS LOCALES DE LIMA METROPOLITANA”, entre otros. Tuvo a su cargo la dirección de la Biblioteca Agrícola Nacional de la UNALM y actualmente se encuentra desempeñando el cargo de Directora de la Oficina de Bienestar Universitario de la misma casa de estudios.

CERPA BUSTAMANTE, Blanca Rosa

bcerpab@lamolina.edu.pe

Docente de la Universidad Nacional Agraria La Molina. Bachiller en Antropología (UNMSM); Magister en Planificación del Desarrollo (UNI). Estudios de doctorado en Filosofía.

CÓRDOVA RENGIFO, Javier

javiercordov@lamolina.edu.pe

Es profesor del Departamento de Sociología Rural, Facultad de Economía y Planificación de la Universidad Nacional Agraria La Molina. Asimismo, es licenciado en antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú y magister en Desarrollo Ambiental por la misma casa de estudios. Centra sus intereses profesionales en el comportamiento del ser humano como integrante de una sociedad, y cómo es que ella logra interactuar con el medio que la rodea. La experiencia laboral que posee tanto en instituciones públicas como privadas, permitieron el enriquecimiento de conocimientos acerca de las percepciones que se tienen acerca de los recursos políticos, sociales y naturales. Por tal motivo, participó en investigaciones relacionadas a la interculturalidad y el cuidado del medio ambiente.

ESCOBAR ZAPATA, Emérita
escobar@lamolina.edu.pe

Doctora en Lingüística por la UNMSM, profesora principal del Dpto. de Ciencias Humanas en la UNALM y de la EAP-Lingüística en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es investigadora de las lenguas andinas. Ha sido Directora del Dpto. de Ciencias Humanas (2016-2018), igualmente, fue Directora de la Unidad de Proyección Social y Extensión Universitaria de la FEP-UNALM. Es miembro del Centro de Investigación y Lingüística Aplicada (CILA) y de la Cátedra Quechua de la UNMSM. Ha publicado entre otros, los siguientes artículos: *El sistema de conceptualización de la fitonimia entre los pueblos jacaruhablantes. Un enfoque cognitivo* (2017); *La semántica cognitiva y los esquemas-imagen de los Jacaru-hablantes* (2016); *Reduplicación en el Jacaru. Interacción entre la fonología y morfología* (2013); *las metáforas de los analistas políticos y diplomáticos. Un enfoque cognitivo* (2012); *Estudio sociolingüístico del quechua de Huancavelica* (2011); *Lenguas en Contactos en la Sierra Norte del Perú.* (2009); *Constelaciones semánticas en el Jacaru, un enfoque cognitivo* (2005). *Estudio dialetológico del quechua central en el poblado de Picoy* (2019). *Sobrevivencia del Quechua Inga en Raqch'i -Cusco* (2019). Es también autora de los siguientes Libros: *El Jacaru, Último Relicto Aru en los Andes Centrales* (2017); *Comunicación e Información. Un Avance espectacular en el siglo XXI* (2014); coautora del Libro: "Enfoque Intercultural para la Gestión de las Microcuencas Andinas" (2001); *El sistema fitonímico de los pueblos de Tupe y Cachuy. Un estudio etnolingüístico. (2017) publicación digital (Tesis doctoral) en pdf.* Finalmente, ganó el Trofeo Jaqaru 2016, otorgado por la Asociación Educativa, Cultural y Social Jaqaru y la UNMSM.

Derteano Galdos, Pilar
pilarderteanogaldos@gmail.com

Egresada de la Pontificia Universidad Católica del Perú, carrera Lingüística y Literatura con la mención Literatura Hispánica. Actualmente se dedica a la docencia. Interesada especialmente en poesía hispanoamericana y peruana del siglo XX y actual, en sus artículos previos trata sobre la obra poética de Javier Sologuren, la influencia japonesa en su literatura, y el poeta Enrique Bustamante y Ballivián. Ha publicado en el Boletín de la Academia Peruana de la Lengua y en la Revista Martín.

LOAYZA MATURRANO, Eduardo Faustino
edwloma@lamolina.edu.pe

Es docente de lengua española, poeta y ensayista. Ha publicado los ensayos *La formación y evaluación de valores* (Revista del instituto de investigaciones educativas de la UNMSM, 2005), *La investigación cualitativa en educación* (Revista del instituto de investigaciones educativas de la UNMSM, 2008), *La naturaleza epistemológica de la pedagogía: una resignificación cuantitativa-cualitativa* (Revista del instituto de investigaciones educativas de la UNMSM, 2009), *El habla folklórica y la educación* (Revista del Instituto de Investigación de Lingüística Aplicada de la UNMSM, 2010), *Pragmática de la jerga combi en la ciudad de Lima* (Revista del Instituto de Investigación de Lingüística Aplicada de la UNMSM, 2011), *El fenómeno de la exclusión en el poema "E Q" del poeta Efraín Miranda* (Revista Tierra Nuestra del departamento de ciencias humanas la UNALM, 2015) *El sexto pilar de la educación: el saber productivo o el aprender a producir* (Revista Tierra Nuestra del departamento de ciencias humanas la UNALM, 2016) y el artículo científico titulado: *Análisis pragmático de la jerga técnica de los estudiantes de la Unalm* (Revista del Instituto de Investigación de Lingüística Aplicada de la UNMSM, 2013). Paralelamente ha publicado el poemario *Vuelo Císnico* (Ediciones Ediagraria, 2013) y el poemario *Teorema de mujer* (Ediciones Cielo gris, 2019).

MENACHO CHIOK, Cesar Higinio
cmenacho@lamolina.edu.pe

Obtuvo su bachillerato en Ciencias Estadísticas y título de Ingeniero Estadístico (Universidad Nacional Agraria La Molina), una Maestría en Estadística (Universidad Nacional Mayor de San Marcos) y un Doctorado en Estadística Matemática (Universidad Nacional del Santa). Ex Jefe del Dpto. de Estadística e Informática y Ex Coordinador de la Maestría en Estadística Aplicada. Actualmente Docente Principal en el Dpto. de Estadística e Informática de la Universidad Nacional Agraria La Molina. Con 31 años de experiencia en la docencia universitaria a nivel de pre-grado y post-grado en universidades nacionales y privadas. Áreas de investigación: Ciencia de datos, Modelos lineales generalizados, Máquinas de aprendizaje, Métodos multivariados y Series de tiempo. Experiencia como consultor de organizaciones estatales y privadas; desarrollando funciones como la elaboración de diseños de encuestas por muestreo, supervisión y aplicación de trabajo de campo; en el diseño de

