

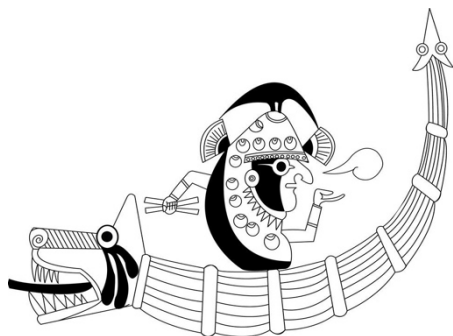
Pacarina del Sur

Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano



julio - septiembre, 2018

36



Con el aval y respaldo académico de la Asociación Cultural Latinoamericana Pacarina del Sur

Aclapades



04-2010-111814051800-203



2007 – 2305



21538

Pacarina del Sur

Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano

Editor

Ricardo Melgar Bao

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Director

Alberto Villagómez Páucar

Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú)

Subdirector

Luis Sánchez García (México)

Diagramación de número

Perla Jaimes Navarro (México)

Traducción de resúmenes

Inglés: Elena Hernández Jiménez (México)

Portugués: Eliana Novoa Ramírez (Perú)

Redes sociales

Xóchitl Zambrano Bernal (México)

Pacarina del Sur, año 9, núm. 36, julio-septiembre 2018, es una revista de publicación trimestral. Cuenta con el aval académico y apoyo financiero de la Asociación Cultural Latinoamericana Pacarina del Sur, organización sin fines de lucro y con personalidad jurídica fundada el 21 de junio de 2014. Registrada en la ciudad de Lima, Perú ante la Superintendencia Nacional de Registros Públicos (SUNARP) con la Partida núm. 13388955.

Director de Aclapades: Alberto Villagómez Páucar. Calle Javier Heraud N° 470. Departamento N° 201. La Molina. Lima, Perú.

Editor fundador de *Pacarina del Sur*: Tirso Ricardo Melgar Bao. Camino Antiguo a Sn. Pedro Mártir No. 221 edif. B-3 depto. 204, col. Chimalcoyoc, Al. Tlalpan, Ciudad de México, C.P. 14650.

Reserva de derechos al uso exclusivo No. 04-2019-011414315900- 203, ISSN: 2007 – 2309, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor (México).

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del Comité Editorial de la publicación.

Consejo de Redacción

José Miguel Candia
Universidad Nacional Autónoma de México

Viviana Bravo
Universidad Nacional Autónoma de México

Martha E. Delfín Guillaumin
Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Mario Pavel Díaz Román
Universidad Nacional Autónoma de México

Javier Gámez Chávez
Universidad Nacional Autónoma de México

José Luis González Martínez
Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Paul Hersch
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Perla Jaimes Navarro
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Daniel Kersffeld
Instituto de Altos Estudios Nacionales, Ecuador

Dahil Melgar Tísoc
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Rafael Ojeda
Universidad Nacional de San Marcos, Perú

Rafael Pérez Taylor
Instituto de Investigaciones Antropológicas,
Universidad Nacional Autónoma de México

Hernán Topasso
Universidad de Buenos Aires

Guillermo Torres Carral
Universidad Autónoma Chapingo, México

Arturo Vilchis Cedillo
Universidad Nacional Autónoma de México

info@pacarinadelsur.com

Consejo Consultivo Internacional


Enrique Amayo (Perú)
Universidade Estadual Paulista, Brasil


Hugo Biagini (Argentina)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
y Universidad Nacional de Lanús, Argentina


Barry Carr (Australia)
La Trobe University, Australia


Gustavo Fernández Colon (Venezuela)
Universidad de Carabobo, Venezuela


Diego Jaramillo Salgado (Colombia)
Universidad del Cauca, Colombia


Víctor Jelfets (Rusia)
Universidad Estatal de San Petersburgo, Rusia


Antonio Melis † (Italia)
Università di Siena, Italia


Márgara Millán (México)
Universidad Nacional Autónoma de México, México


Salvador Morales Pérez † (México)
Universidad de San Nicolás de Hidalgo, México


Mario Oliva (Chile)
Universidad Nacional de Costa Rica (Campus Heredia)


Rodrigo Quesada (Costa Rica)
Universidad Nacional de Costa Rica (Campus Heredia)


Hugo Enrique Sáez Arceygor (Argentina)
Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco


Arturo Taracena (Guatemala)
Universidad Nacional Autónoma de México


Claudia Wasserman (Brasil)
Universidade Federal do Rio Grande do Sul



■ Abordajes y contiendas

6 | La crítica de Rigoberto Lanz a la transformación universitaria
Daniel Alberto Sicerone Podesta

17 | La mercancía como significante de identidades sociales
Hugo Enrique Sáez A.

40 | Las trampas del pensamiento dualista amigo/enemigo desde
América Latina: la experiencia de Leonardo Boff
Roberto Mora Martínez

69 | El capitalismo es un sistema corrupto
Julio Roldán

■ Amautas y horizontes

87 | Para leer el presupuesto de educación 2018
César Delgado Herencia

120 | Educación ambiental para el manejo de residuos sólidos en la
Amazonía del Perú
César Castañeda Alvites

■ Figuras e ideas

146 | Magda Portal y los hermanos Peralta
Carlos Portugal Mendoza

■ Huellas y voces

162 | La revista *Nuevos Aires* y la difusión de la “nueva crítica”
Susana Florinda Ramírez

■ Indoamérica

199 | Muertes violentas y almas que penan. La escatología en el imaginario
de los pueblos andinos
Néstor Godofredo Taipe Campos

■ Piélago de imágenes

256 | *¡Gloria a Dios!* Protestantismo y evangelismo en el cine argentino
Daniel Omar de Lucia

329 | Odebrecht en la caricatura peruana. Entre el equilibrio y el
des-equilibrio de las emociones
Carlos Infante Yupanqui y Marisol Llantoy Barboza

■ Brisas del sur

357 | México: La Nueva Democracia se cuece en el horno del pueblo
Ricardo Melgar Bao

359 | De la realidad despiadada y ocurrente en *Los Peor*
Margarita Salazar Mendoza

369 | Construyendo un mundo nuevo
Hugo Blanco Galdós

383 | Prioridad: lograr nuevos votantes para la Colombia humana
Diego Jaramillo Salgado

■ Señas y reseñas

385 | Los argentinos de Prebisch
Carlos Mallorquín

390 | Los abismos de Mario Vargas Llosa
José Miguel Candia



La crítica de Rigoberto Lanz a la *transformación universitaria*

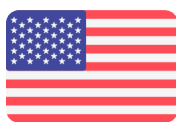
Daniel Alberto *Sicerone Podesta**



Resumen: El presente trabajo de investigación es producto de una hermenéutica de la crítica de Rigoberto Lanz a la concepción de la transformación universitaria desde la constitución de cinco tesis que corresponden a la relación de la universidad con la sociedad, el Estado, el mundo, la coyuntura y la reforma. Pensar una transferencia de conocimiento científico en relación a la calidad de vida del venezolano sin implicar una aproximación a la crisis de la universidad en el marco de una crisis civilizatoria significa pensar la realidad universitaria y de la ciencia bajo una episteme que está en crisis. Es por ello que desde el presente trabajo se indagará desde las cinco tesis lanzianas la posibilidad de reflexionar acerca del papel de la universidad, como también reconocer las limitaciones de un pensamiento crítico que no encuentra una caja de herramienta adecuada para hacer una lectura de la realidad, específicamente de la relación de la universidad desde una perspectiva extra e intrauniversitaria.

Palabras clave: *Rigoberto Lanz, transformación universitaria, episteme.*

The criticism of Rigoberto Lanz to university transformation



Abstract: The present research work is a product of a hermeneutics of Rigoberto Lanz's critique of the conception of university transformation since the constitution of five theses that correspond to the relationship of the university with society, the State, the world, the conjuncture and reform. To think transference of scientific knowledge in relation to the quality of life of the Venezuelan without implying an approach to the crisis of the university in the framework of a civilizational crisis means to think the university reality and science under an episteme that is in crisis. It is for this reason that from the present work will be investigated from the five Lanthianist theses the possibility of reflecting on the role of the university, as well as recognize the limitations of a critical thinking that does not find a suitable toolbox to make a reality reading, specifically the relationship of the university from an extra and intra-university perspective.

Keywords: *Rigoberto Lanz, university transformation, episteme.*

A crítica de Rigoberto Lanz à transformação universitária



Resumo: O presente trabalho de pesquisa é o resultado de uma hermenêutica da crítica de Rigoberto Lanz à concepção de transformação universitária desde a constituição de cinco teses que correspondem à relação da universidade com a sociedade, o Estado, o mundo, a conjuntura e a reforma. Pensar em uma transferência do conhecimento científico em relação à qualidade de vida do venezuelano sem implicar uma abordagem da crise da universidade no quadro de uma crise civilizadora significa pensar sobre a realidade universitária e a ciência sob uma epistemela que está em crise. É por isso que do presente trabalho serão investigados das cinco teses Lanzianas a possibilidade de refletir sobre o papel da universidade, bem como reconhecer as limitações de um pensamento crítico que não encontre uma caixa de ferramentas adequada para fazer uma leitura da realidade, especificamente do relacionamento da universidade de uma perspectiva extra e intrauniversidade.

Palavras-chave: *Rigoberto Lanz, transformação universitária, episteme.*

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Cecilio Acosta (Venezuela). Magister Scientiarum en Filosofía por la Universidad del Zulia (Venezuela). Actualmente Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Becario Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Miembro de INVECOM (Investigadores Venezolanos de la Comunicación). He publicado decenas de artículos en revistas nacionales e internacionales, y ponencias en congresos nacionales e internacionales. Autor del libro *El marxismo Latinoamericano: una traducción gramsciana* (2017).

A modo de introducción: la cinco tesis lanzianas sobre la transformación universitaria

Reflexionar acerca de la transformación universitaria implica establecer un conjunto de relaciones entre la universidad y su entorno, tanto interno como externo, con la finalidad de exponer a la misma como un medio de producción de conocimiento. La universidad que se está pensando, y por ello cuestionando e interpelando, es aquella que es productora de conocimiento dentro de una totalidad contradictoria como lo es el capitalismo, donde los flujos de producción no son autónomos a las lógicas de re-producción de la vida social basada en la división de clases sociales, sino que dicha lógica es expresión codificante de los flujos de deseo. Dentro de esta tensión entre des-codificación y codificación, se puede reconocer que “el capitalismo no cesa de contrariar, de inhibir su tendencia al mismo tiempo que se precipita en ella; no cesa de rechazar su límite al mismo tiempo que tiende a él” (Deleuze y Guattari, 2004: 40). La descodificación de los flujos deseantes que hizo posible el capitalismo, termina por ser codificada y territorializada por los aparatos burocráticos, tal como es el caso de la universidad.

Es por ello que exponer la idea de transferencia de conocimiento necesita partir de una concepción deseante del conocimiento, comprendiendo al deseo como producción de lo real, inserto en la inmanencia (*ibíd.*). Pero este flujo de deseo es codificado y territorializado por los aparatos burocráticos de la sociedad capitalista como lo es la universidad, acoplándose el mismo a los paradigmas y formas de producción inherente a una sociedad productora de mercancía, la cual se expresa principalmente como una sociedad productora de plusvalía. En este sentido, estos pensadores franceses manifiestan que:

En resumen, allí donde los flujos están descodificados, los flujos particulares de código que han tomado una forma tecnológica y científica son sometidos a una axiomática

propriadamente social mucho más severa que todas las axiomáticas científicas, pero mucho más severa también que los antiguos códigos o sobrecódigos desaparecidos: la axiomática del mercado capitalista mundial. En una palabra, los flujos de código «liberados» en la ciencia y la técnica por el régimen capitalista engendran una plusvalía maquina que no depende directamente de la ciencia y de la técnica, sino del capital, y que viene a añadirse a la plusvalía humana, *constituyendo ambas el conjunto de la plusvalía de flujo que caracteriza al sistema*. Los conocimientos, la información y la formación cualificada son partes del capital («capital de conocimientos») tanto como el trabajo más elemental del obrero (*ibíd.*: 242).

El conocimiento producido en la universidad es identificado como “capital de conocimiento”. Este mismo sentido crítico lo continúa Lyotard (1993), para quien el saber también es una mercancía, es decir, no sólo tiene su valor de uso, sino también su valor de cambio. De esta forma, la transferencia de conocimiento es la transferencia de valores de cambio, estableciéndose una relación mercantil del conocimiento, siendo la universidad el centro o medio de producción del saber mercantilizado. Sin embargo, la



Imagen 1. Rigoberto Lanz. <https://fuenteviva21.blogspot.com.ar>



universidad no sólo es productora de conocimiento, sino también es reproductora de la lógica de sentido del paradigma racionalista. La matriz racionalista de la ciencia y del saber se encuentra en crisis, ya que “el núcleo más sensible de la crisis universitaria a escala mundial es justamente el que proviene de la crisis de la episteme tradicional, en la que se fundó todo su quehacer” (Lanz y Ferguson, 2011: 178). La crisis de la episteme de la Modernidad, que no es idéntica a la crisis del capitalismo, ya que entre la lógica de constitución de la realidad y la producción social y económica de la misma no son una misma identidad, trae consigo también la crisis de la universidad, por el hecho de que esta institución es la síntesis del paradigma de la racionalidad del saber.

De esta forma, Rigoberto Lanz junto a Alex Ferguson establecen cinco tesis para re-pensar a la crisis de la universidad fuera de toda lógica fragmentaria o instrumentalista que termina por pensar a la universidad desde paradigmas que no pueden focalizar una mirada de los problemas complejos y relacionantes que tiene la universidad con la crisis del paradigma racionalista de la Modernidad. La primera de las tesis se corresponde con la relación entre la universidad y la sociedad, donde expone que la universidad que hemos heredado es la universidad de la sociedad industrial, de la universidad que forma trabajadores para el proceso social de reproducción de la vida. Esta lógica ha entrado en crisis, y está resurgiendo una nueva lógica de producción de lo inmaterial basada en la virtualización del tejido social por las TICs, y la separación de los cuerpos-fuerzas de trabajo, estableciéndose una comunicación sin corporalidad. En resumen hay una episteme que se encuentra en proceso de transición, y por tanto la universidad debe acoplarse a la misma, ya que si sigue anclada en la lógica de sentido de la episteme de la Modernidad en crisis seguirá sufriendo los embates de una “enfermedad” inherente a una racionalidad agonizante.

En cuanto a la segunda tesis, estos pensadores venezolanos reflexionan acerca de la relación entre la universidad y el

mundo, enfocándose una aproximación a la tesis de Lyotard expuesta anteriormente, donde manifiesta su preocupación por una posible “mcdonalización” del conocimiento. Se preguntan por la inevitabilidad de esta tendencia del conocimiento hacia su mercantilización, y la aceleración de esta tendencia, donde el mercado termina suprimiendo el sentido crítico de la universidad como institución que reflexiona sobre el sentido de la realidad, exacerbando su pretensión tecnicista (Lanz, 1998). Es aquí donde fundamenta su tercera tesis, la universidad y la reforma, ya que expone la necesidad de dicha reforma como ambiente, desarrollando su concepción posmoderna de la no centralidad de ningún sujeto como baluarte de la reforma, sino expresando la necesidad de una articulación de una diversidad de subjetividades que puedan establecer transformaciones desde abajo hacia arriba de los procesos y gestiones académicas, como también del área administrativa.

Las siguientes dos tesis, la relación entre la universidad y el Estado, como también con la coyuntura, expresan la preocupación de Rigoberto Lanz como pensador de una posmodernidad radical y crítica, donde des-centraliza todo accionar de un sujeto en sentido metafísico, es decir, con una pretensión de trascendentalidad, haciendo eje en las posibilidades y tensiones que tiene la transformación universitaria como necesidad frente a la crisis de la modernidad, junto a la forma democrática que debe poseer, recuperando de esta forma el sentido crítico de “crear y dar sentido a lo que se piensa, se dice y se hace” (Lanz y Feguson, *ob. cit.*: 185). Esta recuperación del sentido crítico, como también de la equidad, la democracia y la pertinencia social son ciertas intuiciones de un pensamiento que reflexiona en tiempos donde todo se desmorona, donde esta “muerte de Dios” en sentido Nietzscheano, hace posible la constitución de formas alternativas de hacer y de estar en el mundo, y se podría agregar en clave deleuzeana, nuevas formas de producción del deseo.

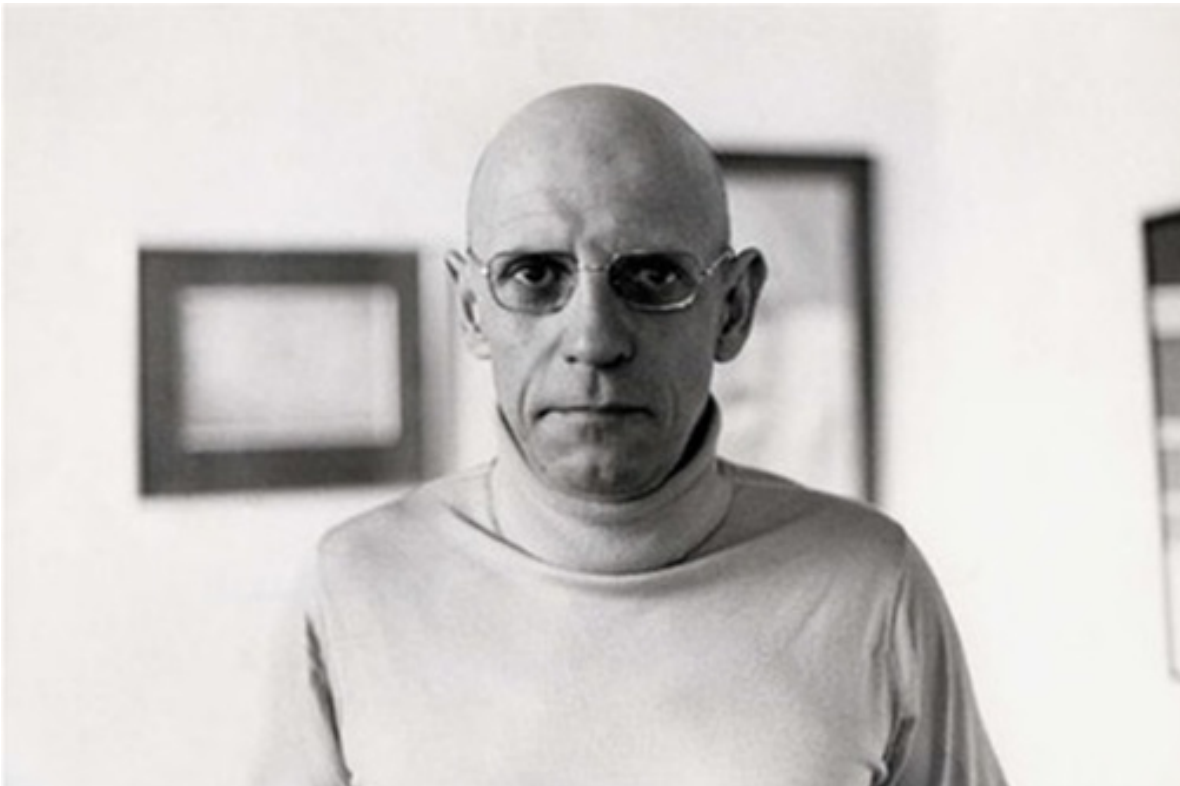


Imagen 2. Michel Foucault. www.critical-theory.com

Episteme y caja de herramientas

Para aproximarse con mayor profundidad a la problemática presentada por Rigoberto Lanz en el aspecto de la crisis de la universidad como expresión de las crisis de la modernidad, es necesario detenerse en dos categorías que no son propias de este pensador venezolano, sino de Michel Foucault, quien ha influenciado en gran medida el pensamiento lanziano. La primera de ellas es el concepto de episteme, el cual puede rastrearse en la historia y hacer referencia a una variedad de filósofos y pensadores que han hecho de ella una reflexión en específica. Este concepto proviene del griego ἐπιστήμη que en traducción al español refiere a conocimiento o ciencia. Es Platón quien hace una tajante diferencia entre este término y el de *doxa*, siendo este segundo concepto una referencia para hacer mención del sentido común en oposición de una creencia verdadera, justificada en ella. Para Foucault el concepto de episteme tomó un rumbo diferente del que se ha tenido sobre el mismo, especificándose una apertura a pensar la realidad de los discursos y prácticas sociales en la justificación que se hace de ellos con el término de verdad.

Si se habla de una crisis de la universidad comprendida en el marco de una crisis de la modernidad, se debe especificar qué se entiende cuando se relaciona la noción de crisis con la categoría de modernidad, en especial con la introducción del concepto de *episteme* en perspectiva foucaultiana. Es allí donde Foucault trabaja directamente con esta categoría en su texto *Las palabras y las cosas*, donde analiza las mutaciones y transformaciones de la *episteme* en Occidente, verificado tres etapas, la clásica, el renacimiento y la modernidad. En palabras de Foucault se puede apreciar que:

No se trata de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al final, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una “arqueología” (Foucault, 1968: 7)

La *episteme* es una condición de posibilidad, una configuración del saber que estructura al mismo en una relación de regularidades, enfocando que cada época está determinada por una *episteme* en particular, y que el tránsito de un época a otra viene acompañado de una crisis de dicha *episteme*. La universidad que hoy hemos heredado, y la cual es objeto de reflexión, es aquella que ha sido configurada en la modernidad, y por tanto, su quehacer institucional como su producción de saber se articula por la *episteme* propia de la modernidad. Al entrar en crisis dicha modernidad y dicha *episteme*, se provoca

una especie de terremoto del sentido, perdiendo el equilibrio las formas de comprensión de la realidad, por lo que la concepción metafórica de Rigoberto Lanz sobre el desmoronamiento se puede relacionar con este fenómeno social que hoy atraviesa al campo del saber cómo de las prácticas sociales y morales. Este espíritu de desmoronamiento está en relación estrecha con el concepto de nihilismo nietzscheano que se adelanta temporalmente en realizar una lectura de la realidad que expone la caída y fin de los relatos metafísicos que otrora tiempo significaban el clima epocal.

De la mano de la categoría de episteme, el concepto de caja de herramientas permite fundamentar epistemológicamente la crisis de la universidad en el marco de una crisis de las formas materiales e inmateriales de ordenamiento de la realidad, como también de su producción. Para Foucault (1985), la caja de herramientas es una teoría, un instrumento que hace posible desentrañar las lógicas de las relaciones de poder. Pensar la crisis de la universidad con una caja de herramienta de una época en crisis es un problema central para establecer una lectura que pueda aproximarse a la profundidad de un debate necesario, y no nadar en los márgenes o en incomprensibilidad de una mirada pérdida, una perspectiva que carece de herramientas adecuadas para los nuevos tiempos vividos. ¿Cómo reconocer



Imagen 3. Libro Cuando todo se derrumba
<http://librosdeautoresguayaneses.blogspot.com.ar>

cuando una herramienta ya no funciona? Resulta muy clara dicha respuesta: cuando se es imposible encontrar puntos reflexivos concisos y evidentes. Este es el problema de pensar a la universidad hoy en día, haciendo una relación entre la transferencia de conocimiento y calidad de vida, sin pensar antes qué configuración del saber hace que lo que se entiende por transferencia o calidad encuentre su seguridad de sentido.

A modo de conclusión: la transformación universitaria y sus límites

Más que pensar una formación social que no está presente, que no puede expresarse en el aquí y en el ahora, es preferible ejercitar la reflexión por encontrar los límites del pensamiento utópico. Especular sobre una nueva universidad, sobre nuevas formas de transferencia de conocimiento, sobre nuevas relaciones entre sociedad-mundo-universidad sin exponer los límites para dicha transformación universitaria es seguir construyendo el mismo sentido mítico de la episteme en crisis de la modernidad. Rigoberto Lanz y Alex Ferguson (2011) lo exponen claramente cuando sostienen que la transformación universitaria no tiene un sujeto predestinado para tal modificación de las estructuras universitarias. La gran pregunta es: ¿Existe el sujeto? ¿Podemos todavía hacer referencia a un sujeto predestinado a la transformación social? Aunque estas preguntas ejemplifiquen una mirada posmoderna de la problemática, la noción de sujeto expone el problema de la trascendentalidad del mismo frente a la inmanencia de lo social. Allí está la fortaleza del pensamiento crítico radical de Lanz sobre la muerte del sujeto y la relación a la temática planteada, ya que “el estatuto Moderno del Sujeto entra en crisis en idéntico sentido en que está cuestionado el proyecto mismo de la Modernidad (Lanz, *ob. cit.*: 29).

Esto representa un claro límite para pensar la transformación universitaria, lo que no significa que no pueda pensarse la transformación, sino todo lo contrario, es reducir a la misma a las posibilidades reales y contingenciales de las

prácticas de resistencia a las formas burocráticas y mercantiles del quehacer universitario. La idea es ir pensando las prácticas que resisten, que afloran como una multiplicidad que descodifica y desterritorializa los flujos deseantes, que se expresa como devenires minoritarios, que fuga de las prácticas obsoletas y se aleja de las novedades académicas que no toman en cuenta la discusión acerca la crisis de la modernidad. Ir más allá de lo que existe necesita del planteamiento de hasta dónde se puede llegar, escapando de toda pretensión metafísica que anula las posibilidades reales del cambio y la transformación en el altar de un futuro que no tiene relación con las intenciones críticas y las construcciones pre-figurativas. Hay que transformar la universidad, como también los paradigmas con los cuales se piensan dicha transformación. Esa es la apuesta de Rigoberto Lanz (2005), una invitación a pensar sin paradigmas, a pensar sin ellos como un arte.

Las nuevas formas o configuraciones del saber no dependen de las voluntades de los intelectuales que enfrentan al poder, tal como lo fue Rigoberto Lanz, sino que dependen de las propias lógicas macro y micro-políticas, de las mutaciones discursivas, de las nuevas prácticas sociales, de las experiencias de la subjetividad, de sus producciones, como también de nuevas formas de producción del deseo. La episteme o *a priori* (Bellahcène, 2007) en el sentido foucaulteano anula la subjetividad a favor de la objetividad. No hay dueños del discurso. El *a priori* parece ser anterior a la experiencia del sujeto, la conoce antes de ella. Hoy no es claro y evidente la existencia de una episteme concreta, sino que parece que nos encontramos en un espacio geográfico de movimientos telúricos, de transformaciones que aceleran mutaciones en nuestras relaciones, frente a la lentitud de nuestra capacidad crítica de reconocerlas y regularizarlas en un instrumento, en una caja de herramientas. Este es el reto de pensar la transformación universitaria en la construcción de una nueva caja de herramientas que otorgue lucidez en las tareas y posibilidades de una nueva construcción de la universidad.

Bibliografía:

- BELLAHCÈNE, D. (2007). *Elogio de la discontinuidad. Michel Foucault o la apertura de la historia a la verdad*. Caracas: Ed. El perro y la rana.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2004). *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- FOUCAULT, M. (1968). *Las palabras y las cosas Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Ediciones Siglo Veintiuno.
- LANZ, R. (1998). *La Deriva Posmoderna del Sujeto. Para una Semiótica del Poder*. Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad de Venezuela.
- _____ (2005). "El arte de pensar sin paradigmas". *Educere*, año 9, núm. 30, julio-agosto-septiembre, pp. 421-425.
- _____ y FERGUSON, A. (2011). "La transformación universitaria en el contexto de la relación Universidad-Estado-Mundo". *Educere*, año 15, núm. 50, enero-abril, pp. 177-186.
- LYOTARD, J. (1993) *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Buenos Aires: Ediciones Planeta Agostini.

La mercancía como *significante* de identidades sociales

Hugo Enrique *Sáez A.*



Resumen: Se propone una interpretación acerca de cómo se produce la subjetividad humana en el capitalismo neoliberal. Con tal propósito se distingue entre consumo como derecho humano y consumismo como satisfacción de un goce sin límites. Con ese objetivo se repasan conceptos básicos de la teoría del valor marxista y cómo funciona en una fase de medios electrónicos de programación de masas en que se imponen la automatización y la circulación mundial del capital financiero. En particular, se ejemplifica con hechos sucedidos en América Latina.

Palabras clave: *capitalismo neoliberal, teoría del valor, medios de comunicación, subjetividad, Estado.*

Merchandise as a signifier of social identities



Abstract: An interpretation about how human subjectivity is produced in the neoliberal capitalism is proposed. With this purpose, a distinction is made between consumption as a human right and consumerism as the satisfaction of unlimited enjoyment. With this objective, the basic concepts of the theory of Marxist value are reviewed and how it works in a phase of electronic means of mass programming in which automation and the global circulation of financial capital are imposed. In particular, it is exemplified by events that took place in Latin America.

Keywords: *neoliberal capitalism, value theory, media, subjectivity, State.*

Mercadoria como significante de identidades sociais



Resumo: Uma interpretação é proposta sobre como a subjetividade humana ocorre no capitalismo neoliberal. Com este propósito, é feita uma distinção entre o consumo como um direito humano e o consumismo como a satisfação do desfrute ilimitado. Com este objetivo, são revistos os conceitos básicos da teoria do valor marxista e como ela funciona em uma fase dos meios eletrônicos de programação de massa nos quais a automação e a circulação global do capital financeiro são impostas. Em particular, é exemplificado por eventos ocorridos na América Latina.

Palavras-chave: *capitalismo neoliberal, teoria dos valores, meios de comunicação, subjetividade, Estado.*

Si somos tan ricos, ¿por qué hay tanta miseria a nuestro alrededor?, ¿por qué las masas se embrutece con trabajos penosos? Los socialistas ya lo dijeron: porque todo lo necesario para la producción fue acaparado por algunos, a lo largo de una historia de saqueos, guerras, ignorancia y opresión que vivió la humanidad antes de dominar las fuerzas de la Naturaleza.
Piotr Kropotkin.

En la segunda década del siglo XXI el sistema económico-político capitalista se ha mundializado, apoyándose sobre todo en los medios electrónicos de información y comunicación (TIC), desde donde se aceleran todo tipo de transacciones e inversiones de dinero y de bienes, mientras que desde las pantallas (computadoras, celulares, televisión) se imparte el culto laico a la acumulación de productos y servicios. Una sociedad de ciudadanos se ha transformado en una sociedad de empresarios-consumidores, centrados en el control de las finanzas y subordinados al crecimiento de los indicadores de las monedas. En ese contexto, la desigualdad en la distribución de los recursos expulsa fuera de las regiones prósperas a los que carecen de techo, de comida, de empleo, proceso en el que se fragmenta la especie humana en varias especies subalternas, objeto de discriminación, explotación y exterminio. Desde la nefasta Comisión Trilateral, Kissinger promovía las acciones violentas en su contra, al considerarlas “masas descartables”. El impresentable Donald Trump califica de “animales” a los migrantes mexicanos.

En los mercados centrales, las alteraciones en el precio del dólar o del euro, de la libra esterlina o del yuan, son decisivos para detonar crisis en cualquier parte del mundo, cuyos efectos se resienten en mayor pobreza y violencia en contra de los movimientos de resistencia por parte de la población afectada, eventos reprimidos o controlados por fuerzas policiales y militares. Por consiguiente, son los intereses por protegerse de las grandes corporaciones los que en última instancia determinan la demencial producción y acumulación

de las armas, cuyo valor de uso es matar, eliminar individuos o multitudes.

El efecto de las transformaciones económicas y financieras implantadas en diversos países a partir del Consenso de Washington se plasmó en la modalidad de transformaciones de otras áreas de la sociedad, como la cultura y la educación. Al asignarse al Estado nación como función central la desregulación del mercado, su actividad empezó a desligarse de la cultura y la educación como pilares para la construcción de la comunidad nacional y se clasificó a estas áreas en el orden de los servicios.

Como afirma Hugo Aboites (Sáez, 2014), se asimiló la educación al concepto de instrucción y en un proceso de uniformar sectores se la equiparó a cualquier tipo de servicio, desde la limpieza a la cosmetología. A su vez, a las instituciones de educación superior (IES) se les asignó la misión de preparar personal calificado para insertarlo en el mercado de trabajo. Por supuesto, la impartición de este servicio tendió a convertirse en una mercancía que se ofrece en diversos mercados, con lo que el Estado comenzó a retraerse tanto en el gasto social como en la dirección del proceso educativo y cultural.

En particular, los estados de la periferia (sobre todo en América Latina) se hallan condicionados en su sector externo por la dependencia de organismos internacionales, como el Fondo Monetario Internacional y la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico. Luego, la política interior se desenvuelve en medio de economías débiles que concentran el poder en el sector exportador y condenan a la exclusión a un elevado porcentaje de la población. Por ende, los gobiernos acuden al financiamiento externo como un medio de paliar el déficit público y el desfavorable balance de la cuenta corriente. El costo de los préstamos en dólares se traduce también en políticas de ajuste que agravan las precarias circunstancias de supervivencia de los que combaten por la supervivencia.

A su vez, las batallas políticas en el interior de los estados nacionales se dan en torno al tipo de relación propuesta

respecto de las oscilaciones del capital financiero a escala internacional. Ya no se trata de ideologías sino de vender candidatos como productos mercantiles. De manera reciente en Brasil y en Argentina, las oligarquías nacionales han tomado el poder y se escudan en un bloque conservador que está desmantelando la división de poderes constitucionales y suprimiendo elementos básicos de la democracia. Como es obvio, esas políticas se inspiran en el objetivo de insertarse subordinados al capital internacional, sin importar el deterioro de las instituciones, que son saqueadas por los funcionarios a su cargo, como ha ocurrido en México con la funesta Rosario Robles, que se apropió de miles de millones de pesos destinados en el presupuesto público para socorrer familias en condición de pobreza extrema.

Al tiempo, para alinearse a las tendencias económicas mundiales, los gobiernos nacionales emplean la cooptación económica de aliados subalternos mediante prebendas y extorsiones de distinta índole. Se blindan como bloque instalando en el área del poder judicial a los aliados del poder ejecutivo, cuyos integrantes se unen para respaldar una complicidad que preserve la impunidad frente a la extendida corrupción. Enfrente de estos grupos de poder se hallan los partidos y los sindicatos debilitados. Ya pasó la época en que fungían como un efectivo mecanismo de representación de los intereses colectivos, ya sea de los ciudadanos o bien de los trabajadores. Por consiguiente, el balance del poder se inclina hacia la oligarquía. En el interior de muchos partidos y sindicatos se han conformado elites cuyas “conveniencias” coinciden más con los detentadores del poder que con los intereses de sus miembros. Aun así, como se menciona más adelante, la organización popular protagonizó experiencias de gobiernos democráticos en el Cono Sur de la América Latina, en contra de los cuales se descargó un acoso permanente del *establishment* nativo en alianza con las corporaciones empresariales y los gobiernos de Estados Unidos y otros países centrales.



Imagen 1. <https://laorejaroja.com>

Conviene recordar algunos conceptos básicos de la explotación capitalista para comprender el funcionamiento de las sociedades actuales. Como lo plantea Marx, la cuestión central del capitalismo es la reproducción del valor, un concepto algo abstracto que explica las acciones en que nos relacionamos día a día. El dinero y la mercancía son formas materiales del valor abstracto, que como tal es invisible, aunque su presencia/ausencia se contabilice en el crecimiento del capital financiero. En lugar de la trascendencia de un dios, es el inasible capital transnacional el encargado de regular las acciones de los bípedos implumes que somos.

Los objetos tangibles (una lapicera) producidos industrialmente, o intangibles (una canción) tienen un valor de uso (Vu) en la medida que satisfacen alguna necesidad humana; por otra parte, el mismo objeto posee un valor de cambio (Vc) que se materializa en el precio que pagamos para adquirirlo en el comercio, que es un servicio encargado de la circulación de todos los productos. No obstante, pese a la diversidad de productos, el elemento común a todos ellos es que son el efecto de algún trabajo humano, dado que incluso un bien natural como la fruta requiere de alguien que la plante, la cuide y la transporte a un lugar en que esté disponible como objeto de consumo.

De hecho, la teoría del valor (que comprende sustancia y magnitud), examinada a fondo, proporciona una explicación de la forma mercancía como un factor que está detrás de los cambios económicos, sociales, culturales y hasta políticos. En cualquier producto se representa lo que Marx denomina **el valor**, definido como trabajo humano socialmente necesario. Las innovaciones tecnológicas y los procesos de automatización del trabajo han expropiado funciones del cuerpo humano y las han integrado a las máquinas. Por esta razón, ha disminuido el porcentaje de fuerza de trabajo humano en la producción, y se ha elevado el de personal técnico y científico.

La sustancia del valor (trabajo humano abstracto, y es abstracto en la medida que suponemos una variedad de operaciones diversas e ignoramos a quienes lo generaron aun sin conocerlos) es diferente de la magnitud de valor (tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlo). La competencia existe en el mundo capitalista porque se establece como una disputa en torno al tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una mercancía. Si una mercancía se produjo en un mes, ello no significa que tenga más valor que otra con el mismo valor de uso cuya finalización se obtuvo en una semana. El que se tarda mucho tiempo en producir la misma mercancía tiende a salir del mercado, y es desplazado por aquellos que en menos tiempo producen la misma mercancía, ya sea porque incorpore maquinaria a su unidad de producción o porque sus trabajadores son más productivos o su salario más barato. Al desplazado se le llama ineficiente.

Así, el tren vino a sustituir a la carreta porque transportaba a la gente a su destino en menor tiempo que esta última. La introducción de medios técnicos de producción que aceleran un proceso de trabajo (y, por ende, disminuyen el tiempo de trabajo promedio en que se desarrolla ese proceso de trabajo) determina que otros productores abandonen el mercado o tengan que situarse en otro mercado menos competido.

El valor, en síntesis, es trabajo socialmente necesario para producir cualquier bien o servicio. Cuando degustamos

un Cabernet Sauvignon de Bianchi no percibimos que su producción, circulación y distribución (procesos que suponen salario y plusvalía) es efecto de trabajo humano que transforma los medios de producción en un bien, que en una cadena de transporte y comercio llega al consumidor final, siempre gracias a la mano de obra humana. La distinción contenida en el siguiente párrafo apunta a entender varios aspectos sobre el auténtico sujeto de la historia en el capitalismo.

El valor pasa constantemente de una forma a la otra [cultivo de la tierra, mano de obra femenina y masculina, maquinaria, uva; salario del trabajador y ganancia del propietario], sin perderse en ese movimiento [impuesto recaudado por el gobierno, transporte, comercialización y venta], convirtiéndose así en un sujeto automático. Si fijamos las formas particulares de manifestaciones adoptadas alternativamente en su ciclo vital por el valor que se valoriza llegaremos a las siguientes afirmaciones: el capital es dinero, el capital es mercancía. Pero, en realidad, el valor se convierte aquí en sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza (Marx, 2011: 188).

Marx plantea como punto de partida que en el nivel de la producción industrial se engendra el grueso del producto que abastece al conjunto de la sociedad en el capitalismo, mientras que el papel subordinado de las labores en el campo consiste en proveer materias primas y alimentos, que en la actualidad responde a la explotación de latifundistas que casi han exterminado las pequeñas parcelas de los campesinos y de los indígenas, como en el caso de los mapuches en Argentina, donde se los persigue y se les expropián tierras para entregarlas a la empresa transnacional Benetton.

Entiéndase que en el nivel de la industria se elaboran tanto bienes de consumo (comida, ropa, televisores, automóviles, teléfonos celulares, películas) que satisfacen necesidades del cuerpo humano, como bienes de producción que sirven para fabricar otros bienes (maquinarias, por ejemplo) o facilitar la circulación de otros bienes (carreteras, aeropuertos, etcétera). Así, al concentrarse ahora en pocas manos la producción de aparatos tecnológicos de información y comunicación, sus empresarios ostentan una posición privilegiada por encima de las empresas o los particulares que comercian o emplean los productos que aquellas compañías lanzan al mercado.

Si se pretende comprender la actualidad hay que combatir una falsa idea que circula desde la época de la Ilustración: que el hombre es el sujeto de su destino porque nace libre. En los países latinoamericanos cualquier bebé nace debiendo miles de dólares de la deuda externa. La célula de la sociedad capitalista no es la familia, no es el hombre; el elemento último que configura y mueve el tejido social en el capitalismo es la forma mercancía, que ha ido invadiendo aun los intersticios más íntimos de la vida en nuestros días, incluyendo la educación y la sexualidad. Marx la denominaba “la forma celular económica”; no obstante, al mismo tiempo demostraba que sus efectos no se circunscribían al terreno económico e incrustaba su significado en los cuerpos determinando su comportamiento orientado al consumismo. De hecho, la teoría del valor (que comprende sustancia y magnitud), examinada a fondo, proporciona una explicación de la forma mercancía como un factor que está detrás de los cambios económicos, sociales, culturales y hasta políticos.

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación

social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores (Marx, *ob. cit.*: 88).

Sintetiza el mismo autor esta idea indicando que a mayor valorización del mundo de las cosas, mayor desvalorización del mundo humano. En un principio las mercancías se identificaban con “cosas” producidas con el “gasto de cerebro, nervio, músculo, órgano sensorio” humanos, destinadas a satisfacer alguna necesidad humana. Se partía del concepto de propiedad que ligaba a una persona cuya voluntad descansaba en un producto determinado, merced a su adquisición mediante dinero. Con todo, hay que examinar la compleja esencia de la mercancía, porque además de valor de uso y valor de cambio, contiene dimensiones como valor simbólico y valor.

Por ejemplo, la ciencia y la tecnología en las universidades (convertidas en unidades de producción) se han encargado de conformar al valor de uso “ser humano” y luego lo lanzan a alguno de los múltiples mercados que existen, que Bourdieu nombraba como los campos en los que se disputan un tipo especial de capital, pese a que nunca llegó a definir con precisión ese concepto de capital. El título académico representa un valor simbólico que identifica a la persona que lo obtuvo y lo porta como elemento de trabajo. El campo universitario es un espacio en el que se compete por elaborar un determinado valor de uso humano por medio de la educación y la investigación. El resultado de estas acciones se plasma en un *out put* al que se denomina egresado, que como producto de dicho proceso ingresará a diversos mercados protegidos por el *copyright*.

No es el espacio para desarrollar los cambios sufridos por el Estado jurídico, que padece ahora el tutelaje de la economía para conformar sujetos de masa y se auxilia de los medios de programación de masas. Por ejemplo, la educación se la plantea desde la óptica de un proceso de trabajo: una fuerza de trabajo humana (que privilegia el uso de la energía cerebral) actuando con ciertos instrumentos de trabajo (los recursos didácticos y



Imagen 2. <http://www.celag.org>

pedagógicos) modifica un objeto de trabajo o materia prima (el estudiante) y genera un producto que satisface alguna necesidad humana (en su punto más elevado, un profesional en las diversas ramas de la actividad económica, política, social o cultural).

Podría parecer que, si el valor de una mercancía se determina por la cantidad de trabajo gastada en su producción, cuanto más perezoso o torpe fuera un hombre, tanto más valiosa sería su mercancía, porque aquel necesitaría tanto más tiempo para fabricarla. Sin embargo, el trabajo que genera la sustancia de los valores es trabajo humano indiferenciado, gasto de la misma fuerza humana de trabajo... El tiempo de trabajo socialmente necesario es el requerido para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción vigentes en una sociedad y con el grado social medio de destreza e intensidad de trabajo (*ibíd.*: 48).

El mercado en sus diversas modalidades establece el valor de sus productos en función de ese tiempo promedio de trabajo socialmente necesario; en el caso de la educación y la investigación, la calidad de sus egresados y de los resultados de la investigación se miden mediante la evaluación. Ahora bien, las universidades de los países centrales generan sus productos en un tiempo socialmente necesario más reducido que los países periféricos, por la sencilla razón de que disponen de recursos más poderosos.¹ ¿Se puede establecer un tiempo socialmente necesario estándar para una escuela rural latinoamericana que funciona sin acceso a la electricidad con cualquier primaria de Londres? ¿Qué sucede con un producto que lleva más tiempo en su proceso de producción? Quedan dos alternativas: como se ha dicho, o bien sale del mercado o bien se sitúa en un mercado de menor rango que no tiene condiciones para competir. La empresa que produce sus productos o sus servicios en menor tiempo predomina sobre el resto del mundo y establece los criterios de evaluación en todos los rincones del planeta.

Ubiquémonos en una situación ideal a fin de entender la importancia de la producción material para quienes vivimos en sociedad. Imaginemos que diez familias van a fundar una comunidad en un paraje inhabitado y sin comunicación con otras poblaciones. ¿Qué es lo primero que harán? El problema inmediato que se les plantea es la supervivencia. Por supuesto que no instalarán un banco ni una tienda ni una escuela. Se dedicarán a la recolección de alimentos, a la caza, a la pesca, a la agricultura o a la ganadería, a construir sus viviendas, a delimitar los espacios públicos, a trabajar en obras para uso

1 La revista *Nature Scientific Reports* publicó en abril de 2013 un mapa mundial con el ranking de las ciudades más importantes en investigación sobre física, en el que las ciudades latinoamericanas no figuran entre las 100 primeras productoras de conocimiento. Se muestra que en Estados Unidos los estudios de física cayeron del 86% del total mundial en la década de 1960 al 35% actual (concentrado en Boston, Berkeley y Los Ángeles). En Europa ha decaído el anterior predominio absoluto del Reino Unido y los países nórdicos (decenio de 1990) y se registra un gradual ascenso de ciudades en Francia, Italia y España. Se informa que el 56% de las 100 primeras ciudades productoras de trabajos científicos del mundo se halla en Norteamérica, el 33% en Europa, y el 11% en Asia.

de todos (como un canal o un camino, por ejemplo). Además, el que se dedique a la caza no se preocupará sólo por su propia manutención, tiene que llevar piezas suficientes para alimentar a su familia, que está integrada por niños que aún no trabajan, por esposa que hace las labores domésticas, por ancianos que ya no están en condiciones de llevar a cabo sus anteriores ocupaciones. La mujer (desde entonces queda relegada en el orden social) presta los primeros “servicios” para complementar las actividades del varón: educar y cuidar a los hijos, preparar comida, confeccionar ropa y otras artesanías.

Con relación a esta “comunidad primitiva” es muy importante observar que quienes proveen los valores de uso para satisfacer las necesidades familiares y comunitarias realizan un trabajo que puede dividirse en dos segmentos: necesario y excedente. Si construyen un canal es para surtir de agua a su familia (trabajo necesario) y a las demás (trabajo excedente) por un tiempo prolongado. Si un miembro del grupo se dedica a elaborar un arco y flechas para atrapar mejores animales; si se dedica a salar carne para el futuro, está realizando un trabajo excedente, que no responde a las condiciones puntuales de ese momento, sino que acumula futuro. Incluso, en Oaxaca persiste el tequio, una forma de cooperación que involucra a los vecinos mediante su ayuda a construir la casa de una pareja recién casada, por ejemplo. En Perú se le llama mita.

La diferencia con otras sociedades en que hay dominación de clase es que en la comunidad descrita NADIE se apropia el excedente generado por sus miembros, porque éste queda a disposición del consumo de la comunidad o bien se materializa en instrumentos preparados para enfrentar el mañana. En suma, es natural que los miembros de esta comunidad consideren que su relación con la naturaleza y con el resto del grupo se fundamenta en la disposición de un patrimonio común y en la cooperación solidaria. La naturaleza toda pertenece a todos, es patrimonio de todos.

Veamos la situación capitalista, en particular la industria como bien colectivo que en el capitalismo se halla en manos

privadas. De hecho, en la actual fase del capitalismo global casi están en vías de extinción los bienes y servicios que se consideraban patrimonio común de la humanidad, como es el caso de la educación, que de ser un derecho se está convirtiendo en una empresa privada. El pequeño productor de uva que le entrega un camión de su cosecha al fabricante de vinos queda subsumido a la producción de este último. La industria (ahora dominada y manejada por los servicios de información y comunicación –computadoras-) es la forma de producir lo que necesitamos todos. Entonces hay que distinguir entre plusvalía (concepto abstracto) y ganancia (la suma plus concreta con que se queda cada industrial). Más adelante se aclara esta diferencia.

Marx, a fin de explicar la explotación, plantea la cuestión como si todas las fábricas estuvieran representadas en una sola, que es objeto de su análisis. Por eso hace una abstracción al concebir esta fábrica ideal de la que parte para entender la realidad concreta. Supongamos que el productor directo (el obrero, por ejemplo) trabaja ocho horas en esa empresa. Su trabajo le agrega un valor a los medios de producción que éstos no tenían. Una cosa es que llegue la uva madura y otra muy distinta que ya esté molida y transportada a los lagares donde fermentará. El proceso de trabajo que obtiene ese resultado se define como la acción de una fuerza de trabajo (FT) –el trabajador- que con determinados instrumentos de trabajo (IT) –instrumentos manuales y máquinas- actúa sobre un objeto de trabajo (OT) –que puede ser la materia prima uva- y arroja un determinado producto (P) que se convierte en mercancía (M) y como tal se comercia.

Una condición previa para la existencia de la producción en cualquier fábrica es que existan dos tipos de actores sociales, porque ni el dinero ni la mercancía son de por sí capital, como tampoco lo son los medios de producción ni los artículos de consumo, contemplados como objetos inertes. El dinero existía ya en culturas milenarias, al igual que la mercancía; no obstante, su modo de producción no era capitalista sino

esclavista, asiático, feudal. El proceso en que se convierten en capital se detona cuando entran en contacto dos clases muy diversas de poseedores de mercancías: por una parte, los propietarios de dinero y de medios de producción –que suelen usufructuar bienes suntuarios–, deseosos de valorizar la suma de valor de su propiedad mediante la compra de una fuerza que ponga en movimiento la maquinaria que arroja productos; de otra parte, los obreros libres de la posesión de cualquier bien, por lo que se ven obligados a vender su propia fuerza de trabajo, esa energía acumulada en su cuerpo, que a su vez requiere artículos de consumo para seguir viviendo. No se nace obrero, se nace con un nombre, pero la producción capitalista al contratarlo rotula su cuerpo con el título “obrero”.

Desde el momento en que la mercancía es producida y regresa a la circulación se desarrolla en el tiempo el proceso de valorización. ¿Qué valor contiene esta mercancía? Su valor resulta de la siguiente suma: una parte está integrada por los medios de producción consumidos (consumo productivo) en el proceso y contenidos en el cuerpo del nuevo producto (el gasto de la maquinaria, de las instalaciones, de la energía eléctrica o de agua consumida, la materia prima utilizada) + el salario del trabajador directo + la plusvalía. ¿De dónde sale la plusvalía o valor adicional a los factores involucrados en un principio? El obrero trabaja ocho horas en las que con el despliegue de su energía agrega valor a los medios de producción, valor que la uva o la electricidad no tienen por sí mismas.

En ninguna parte del producto terminado “se ve” el trabajo del obrero. Salta a la vista si el producto tiene algún defecto: “culpa del obrero”. Después de una hora de labor, el producto ya “vale” más y el obrero podría exigir que le retribuyeran ese valor agregado a los productos inertes. Sin embargo, continúa trabajando porque ha sido contratado por ocho horas. Una parte mínima de ese valor agregado por él, el obrero lo recibe como salario. Es decir, el salario no paga el valor generado durante las ocho horas de trabajo sino una parte (el trabajo necesario para pagar el salario) de lo que aportó el obrero durante la jornada

completa, y ello sirve para la reproducción de la fuerza de trabajo (comida, vivienda, transporte, “viajes a Disneyworld”). Todo lo que alcanza para medio sobrevivir. Si el obrero se muere, ahí está la reserva de los desocupados de donde saldrá quien lo reemplace. Si el obrero no satisface al patrón, éste lo despidе. De nuevo, el valor mercancía asignando significados a las personas: la máquina no se puede tirar a la basura, el ser humano que la maneja es sustituible y desechable.

El valor agregado por el obrero que no le es retribuido (trabajo excedente) se llama plusvalía. Muy sencillo, aunque parezca esquemático: el trabajador podría decir en un determinado momento “ya le agregué al cuero, al tinte, y a los hilos un valor que los convierte en zapato; págame y me voy a casa”. Sería un escándalo, tiene que continuar agregando mayor valor a los productos durante las horas establecidas por contrato. En el cuerpo de la mercancía no aparece materializado ese aspecto, pero sin las manos y sin la inteligencia del trabajador no existiría ese producto.

En la comunidad, el trabajo excedente quedaba en la comunidad, en el capitalismo el trabajo excedente queda en manos del propietario de los bienes de producción. En el siguiente esquema se representa a la mercancía que sale del proceso de producción. El segmento superior contiene la jornada laboral, dividida a su vez en el tiempo de trabajo necesario y trabajo excedente. En la parte inferior se muestran los medios de producción utilizados para obtener la mercancía. Algunos de estos medios no aparecen en el cuerpo de la mercancía (energía o gasto de maquinaria) pero el capitalista los incluirá en el costo del producto porque ha invertido en su adquisición.

Componentes de la mercancía	
Trabajo necesario	Trabajo excedente
Medios de producción (gasto de maquinaria, de energía e instalaciones, materia prima)	

La plusvalía es un concepto central –abstracto, y a veces malentendido- para captar en qué consiste la explotación capitalista, que no la sufren sólo los sectores más desamparados de la sociedad, aunque en ellos se muestra con mayor crudeza y crueldad. Por otra parte, apelar a la antigua contradicción entre burguesía y proletariado no explica por sí sola la compleja vida social y política tal como la vivimos en la segunda década del siglo XXI. Otras contradicciones (la de género, la étnica, la nacional, por dar ejemplos) desembocan en conflictos cotidianos de los agrupamientos colectivos y exigen una mayor precisión en el análisis de los fenómenos.

Representemos la plusvalía como un pastel abstracto que se reparte para sostener la ganancia de los propietarios de los medios de producción mercantiles, bancarios, de esparcimiento. ¿Podría existir Televisa como duopolio con TV Azteca si no se produjeran los televisores, si no se generara electricidad, si no se fabricaran vehículos? Todas estas actividades dependen de la producción como fuente básica de la sociedad. Entonces, la plusvalía generada en el nivel de la producción se divide en los siguientes componentes (es obvio que esta división no se hace en ningún lugar específico, sino que es una operación mental que sirve para explicar cómo pueden vivir los sectores que no producen bienes para la reproducción del cuerpo humano): ganancia industrial + beneficio comercial + interés bancario + impuestos gubernamentales.

Por consiguiente, los que trabajan en la industria en un sentido amplio sostienen todo el edificio social, así como el cazador hipotético de la comunidad primitiva generaba los bienes para alimentar a su familia y a la comunidad entera. La plusvalía (como acumulación de trabajo excedente) es el concepto abstracto que permite entender de dónde salen las ganancias materializadas en dinero que mantienen activo al comercio y a los demás servicios, al capital financiero y al propio gobierno.

Yendo a la actualidad histórica, la del capitalismo neoliberal, para reflejar la amplitud y variedad de la dominación

de clase en este tipo de sociedades, Gramsci no sólo se refería al proletariado entre quienes padecen explotación sino que abarcaba al conjunto de las clases subalternas: esa población muy compleja que alberga a campesinos pobres y a los peones rurales, desempleados, obreros de fábrica, oficinistas, mendigos, trabajadores por cuenta propia, intelectuales y artistas, burócratas, maestros y profesores, personas sujetas a la prostitución, pequeños propietarios, vendedores ambulantes, y un extenso universo de grupos que no tienen acceso a la propiedad de los medios de producción, y que se ven obligados a comerciar parte de su cuerpo (físico o mental) en aras de la supervivencia. La propiedad como tal o su ausencia no definen la clase social. No es lo mismo ser dueño de una casa sencilla y modesta que poseer una flotilla de helicópteros en renta. En eso radica la diferencia entre poseer un bien de consumo (casa) y explotar un bien de producción (flotilla de helicópteros).

En este sentido, el capitalismo se presenta como una potencia divina autónoma de la voluntad humana porque “se crea” y “se reproduce” de manera automática por el trabajo de los humanos, quienes en la imaginación se representan como “criaturas” del dinero y de la mercancía. En suma, el culto del dinero y de la mercancía se integra en una religión cuyos templos son los espacios de consumo, ya sea el *shopping center*, la enfermiza adicción a la comunicación digital o bien los paraísos turísticos, dependiendo de los niveles de ingreso que posean los individuos-masa.

Ahora bien, el diferenciado ingreso a los bienes de subsistencia que registran los diversos sectores pertenecientes a las clases subalternas provoca conflictos internos que, en última instancia, favorecen a los estratos dominantes situados en la cúspide de la pirámide. Si alguien conduce un automóvil es mirado como “el rico” por un vecino que usa el transporte público. Por consiguiente, clases dominantes y clases subalternas no se presentan como bloques homogéneos; en ambos casos se manifiestan diferencias que complican un análisis sociológico. Aun cuando resulta difícil de sintetizar

la significación de explotación clasista como estructura condicionante de otras formas de dominación, trataré de exponerlo corriendo el riesgo de esquematizar demasiado sus múltiples aristas.

En el siglo XXI, el capitalismo neoliberal apunta a conquistar la subjetividad humana, condicionando su mente y su cuerpo al funcionamiento de un sistema en el que cada uno de nosotros tiende a convertirse en “empresario de sí mismo”, como afirma Byung-Chul Han. En última instancia, el sujeto se concibe a sí mismo como una mercancía que produce cada vez más para acceder a los bienes de consumo, erigidos en sinónimos de felicidad. El individuo se convierte en sujeto, es decir, se halla sujeto a la competencia con otros individuos; está sujeto al imperativo de rendir cada vez más; está sujeto a la organización mercantil de la sociedad mundial. La subjetividad, en la que se experimentan las emociones y los sentimientos, no le pertenece, es un engranaje del sistema de producción que extiende sus redes sobre todo el planeta.

El sistema de dominación neoliberal está estructurado de una forma totalmente distinta. El poder estabilizador del sistema ya no es represor, sino seductor, es decir, cautivador. Ya no es tan visible como en el régimen disciplinario. No hay un oponente, un enemigo que oprime la libertad ante el que fuera posible la resistencia. El neoliberalismo convierte al trabajador oprimido en empresario, en empleador de sí mismo. Hoy cada uno es un trabajador que se explota a sí mismo en su propia empresa. Cada uno es amo y esclavo en una persona. También la lucha de clases se convierte en una lucha interna consigo mismo: el que fracasa se culpa a sí mismo y se avergüenza (Byung-Chul Han, 2017).

Cabe aclarar un punto de cierta relevancia. El consumo en sí mismo es un derecho natural del ser humano: sin ingerir calorías, sin beber agua, sin tener un techo donde cobijarse, sin

indumentaria para protegerse del clima, la vida es imposible. En cambio, el consumo necesario para vivir en el capitalismo está subordinado al dinero como equivalente general de las mercancías que posibilitan satisfacer esas necesidades. “*No food on my table. No shoes on my feet*”, canta John Lee Hooker. La lección es que, si no hay dinero, no hay comida. No hay dinero, no hay zapatos.



Imagen 3. <http://www.lalibre.be>

Si el imperativo categórico de la productividad no se puede cumplir, el individuo se siente en deuda con la sociedad, y deuda en alemán (*Schuld*) -lo remarcaba Freud- también significa culpa. Y la peor culpa del sujeto es sentir que no vale como mercancía, que nadie se interesa en él. El cansancio producido por los esfuerzos para no perder el carro de la economía arroja en la culpa, y la culpa acumulada se transfigura en depresión, la plaga de nuestro tiempo. Se reportan casos de jóvenes que se suicidan cuando son rechazados en el ingreso a la universidad. El amo habla por las pantallas de los medios de programación de masas. Entiéndase masa en un sentido muy específico, no se la confunda con una aglomeración de personas en la calle. Así lo entiende esta autora:

Basta con que muchas personas invistan libidinalmente a un mismo objeto, lo ubiquen en el lugar del ideal del yo, y se identifiquen entre sí para que se sometan y obedezcan a ese ideal, formando una estructura jerárquica estable y carente de libertad: una masa de autómatas que cumplen órdenes (Merlin, 2017: 30).

Esta psicoanalista se ha dedicado a estudiar de qué manera los medios masivos conforman un público informe y se constituyen en la voz del amo para colonizar la subjetividad apoyándose en el imperativo del rendimiento y del consumo. El individuo-masa subordina su identidad social a la relación económica que guarda con el entorno; entonces, el conjunto social se convierte en una imagen de desierto, en el que conviven granitos de arena uno junto al otro, con una conciencia grado cero del otro.

Por cierto, hay que diferenciar el consumo, como derecho humano básico, del consumismo, un comportamiento propio de la fase en que predomina el capitalismo neoliberal. El consumo como derecho humano no está vigente: millones de pueblos sobreviven por debajo del nivel de pobreza extrema, y enfermedades curables cobran la vida de niños marginados de toda atención médica. El Estado de Bienestar, cuyo aniquilamiento comenzó con Reagan y Thatcher, paliaba esas deficiencias de consumo aplicando políticas sociales para favorecer a los más desprotegidos. Entonces, llegó la mercancía como única fuente de energía para obtener los bienes necesarios.

A la subjetividad –entendida como valor de uso con conciencia propia e íntima– se le adiciona un valor de cambio en su identidad, el significante con que el otro lo reconoce. Esto significa que para subsistir alguna capacidad de su cuerpo tiene que vender. Por consiguiente, es un objeto intercambiable y desechable, hecho que se verifica en la transformación de las conductas sexuales, desde los *swingers* (que hablan

de un “comunismo sexual”) a las llamadas “comunidades de goce”. En contraste, el amor es un sentimiento en que el otro es insustituible. A su vez, los encuentros virtuales y el exhibicionismo del cuerpo promueven y amplían una cierta promiscuidad y una indiferencia respecto del otro, convertido en un simple medio de goce.

El impacto de estas conductas se refleja en la nueva concepción de las edades. A los niños (principalmente, niñas) se las viste como adultos sexualizados y su iniciación en el sexo es cada vez más temprano. La juventud se fetichiza como objeto de culto, en tanto ideal de plenitud, e incluso sus miembros emplean el viagra para potenciar su capacidad amoratoria. La “gente mayor” apela a las cirugías, a los medicamentos, a cualquier recurso para no envejecer. Luego, se advierte una infantilización generalizada, ya que estas conductas se inclinan a consumir objetos y personas como si fueran juguetes, al tiempo que sesentones manejan motos, compran muñecos de peluche y usan colores cálidos. Los viejos se niegan a envejecer y los jóvenes sienten pavor de dejar de serlo.

Precisamente, la fuerza de trabajo se ha transmutado en una mercancía más. En el imaginario creado por las pantallas se difunde un discurso que exhorta a la productividad y a la valorización del sujeto individual. Se populariza el concepto de “capital humano” y las técnicas de *coaching* adecuan las voluntades para encaminarse a un crecimiento indefinido del sujeto social. En la misma línea operan los libros, los talleres, los videos de “superación personal”. Estamos en presencia del fenómeno que ya había identificado Foucault en la década de 1970.

El *homo economicus* es quien obedece a su interés, aquel cuyo interés es tal que, en forma espontánea, va a converger con el interés de los otros. Desde el punto de vista de una teoría del gobierno, el *homo economicus* es aquel a quien no hay que tocar. Se lo deja hacer. Es el sujeto o el objeto del *laissez-faire* (Foucault, 2012: 310).

Desde el punto de vista político, el derecho a la vida es un derecho humano básico, en virtud del cual los individuos deberían de disponer de consumos para desarrollar su vida, con objetos que satisfagan sus necesidades de hambre, sed, vivienda, sexo, afectos, diversión, y otras. Ahora bien, hambre, sed, sexo, no son “necesidades naturales” sino demandas del cuerpo que son convertidas en deseo por los discursos hegemónicos. En el sistema neoliberal la distribución del producto interno bruto (PIB) -generado por el conjunto de la sociedad- se efectúa de acuerdo con las leyes del mercado, y éstas determinan que los 71 multimillonarios del mundo “que controlan la mitad de la riqueza mundial” (según Leonardo Boff) se apropien de recursos que imposibilitan brindar niveles de consumo satisfactorio a una parte muy significativa de la humanidad. La sociedad regida por la competencia económica deja fuera del consumo a millones de seres humanos, con lo que se viola un derecho fundamental, que deriva de los derechos humanos reconocidos por la Organización de las Naciones Unidas.

Los gobiernos llamados populistas (los Kirchner en Argentina, Lula en Brasil, Evo Morales en Bolivia) han practicado una redistribución de la riqueza, considerada por los partidos derechistas como práctica de un gobierno paternalista hacia los sectores marginados; en contraste con esas imposturas conservadoras, los resultados obtenidos se aproximan a la máxima “de cada uno, según su capacidad; a cada quien, según su necesidad”. La extendida pobreza es resultado de que la propiedad privada y la ley de la competencia conducen a la concentración de la riqueza en pocas familias. A su vez, la progresiva mecanización y automatización de la producción engendra cada vez mayor desocupación y desplazamiento de mano de obra al sector servicios. Por ende, una significativa cantidad de la población queda sometida a la supervivencia, o bien opta por la migración hacia los países centrales, donde encontrará nuevas desilusiones.

Nos movemos en un espacio planetario en el que se ha logrado identificar el desarrollo del tiempo con el movimiento acumulativo del dinero, de modo que la maximización de los beneficios económicos rige la historia. A su vez, la moneda en sus distintas denominaciones (dólar, euro, yuan o yen) circula como lenguaje universal entre los mortales y de manera simultánea sirve como símbolo de identificación. *Time is money*, se dice en inglés, y en todos los idiomas el valor monetario invade hasta los espacios de la intimidad humana. Y este efecto sobre la comunicación y las jerarquías sociales se produce porque el capitalismo se ha convertido en un sistema mundial que subordina a los intereses de la “acumulación infinita” todas las formaciones sociales existentes.

Bibliografía:

- BYUNG-CHUL HAN. (2017). “¿Por qué hoy no es posible la revolución? [entrevista]”. *Red filosófica del Uruguay*, 17 de marzo: <https://redfilosoficadeluruguay.wordpress.com/2017/03/17/por-que-hoy-no-es-posible-la-revolucion-por-byung-chul-han/>
- FOUCAULT, M. (2012). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MARX, K. (2011). *El Capital, tomo I, volumen I*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- MERLIN, N. (2017). *Colonización de la subjetividad. Los medios masivos en la época del biomercado*. Buenos Aires: Letra Viva.
- SÁEZ A., H. (2014). “Entrevista a Hugo Aboites sobre la privatización de la educación”. *Pacarina del Sur* [En línea], año 5, núm. 19, abril-junio, 2014: <http://www.pacarinadelsur.com/47-dossiers/dossier-11/935-entrevista-a-hugo-aboites-sobre-la-privatizacion-de-la-educacion>

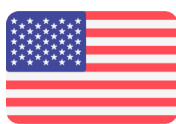
Las trampas del pensamiento dualista *amigo/enemigo* desde América Latina: la experiencia de Leonardo Boff

Roberto *Mora Martínez**



Resumen: La presente investigación se sustenta en dos temas principales, 1) el pensamiento dualista y, la manera como éste, limita la percepción de la diversidad del comportamiento humano, 2) la construcción conceptual del enemigo. Para llevar a cabo la investigación, se toma como referencia principal, la experiencia de Leonardo Boff, Teólogo de la liberación quien fue considerado como enemigo de la fe católica. Con el objetivo de avanzar sobre la visión dualista, se analizan dos concepciones más, debido a su estrecha relación: a) bueno/malo, b) amigo/enemigo, c) yo/otro.
Palabras clave: *pensamiento dual, amigo/enemigo, bueno/malo, yo/otro.*

The pitfalls of dualist thinking
friend/foe from Latin America:
the experience of Leonardo Boff



Abstract: The present research is based on two main themes: (1) dualistic thinking and, the way in which it limits the perception of the diversity of human behavior, (2) the conceptual construction of the enemy. To carry out the research, the main reference is the experience of Leonardo Boff, Liberation Theologian, who was considered an enemy of the Catholic faith. In order to advance the dualistic view, two more conceptions are analyzed, due to their close relationship: a) good/bad, b) friend/enemy, c) I/other.

Keywords: *dualistic thinking, enemy/friend, good/bad, I/other.*

As armadilhas do pensamento dualista
amigo/inimigo da América Latina:
a experiência de Leonardo Boff



Resumo: A presente investigação baseia-se em dois temas principais, 1) o pensamento dualista e a forma como ele limita a percepção da diversidade do comportamento humano, 2) a construção conceitual do inimigo. Para realizar a pesquisa, a principal referência é a experiência de Leonardo Boff, Teólogo da Libertação, considerado inimigo da fé católica. Com o objetivo de avançar sobre a visão dualista, são analisadas mais duas concepções, devido à sua estreita relação: a) bom / ruim, b) amigo/enemigo, c) eu / outro.

Palavras-chave: *pensamento duplo, amigo/inimigo, bom / ruim, eu / outro.*

* Se agradece a la DGAPA-PAPIIT de la UNAM, por su apoyo al proyecto: La construcción simbólica del enemigo en el imaginario latinoamericano: orígenes, continuidades y rupturas (IN401216), ya que gracias a ello se hizo posible la elaboración del presente artículo.

Introducción

La presente investigación aborda el tema de las trampas, esto es, los equívocos a los que induce una concepción dualista del mundo, ya que el ser humano al considerar dos opciones, contrapuestas, como si fueran las únicas opciones válidas, no considera la amplia diversidad del comportamiento humano.

Como ejemplo actual de la concepción dual, en el trabajo se presenta la postura del expresidente norteamericano George Bush (2016), quien declaró una guerra total contra los enemigos de los Estados Unidos, una postura en la que la postura que la sustenta era clara: “quien no está conmigo o con nosotros está contra mí o nosotros”, la cual es una muestra clara de una tendencia que, en materia de política internacional, fuerza a otros seres humanos a adoptar una posición que no responde a sus intereses.

Con esta base se expone como la concepción dual, provoca distanciamientos entre los seres, pues únicamente se puede ser amigo o enemigo. De tal modo que para señalar lo equívocos en los que se incurre al calificar a alguien como enemigo, se presenta la experiencia del Teólogo brasileño de la liberación Leonardo Boff, debido a que permite exponer las características que se le atribuyen a la persona que se considera como adversaria, además de señalar quién lo califica y cuáles son su motivaciones.

Sin embargo, es necesario evitar reduccionismos en el tratamiento del tema, pues únicamente exponer la dualidad amigo/enemigo, implica caer en el error de privilegiar una concepción dual, por lo que se estaría dejando de lado, el hecho de que la diversidad de las conductas humanas están relacionadas. De tal modo que, para ampliar el campo de percepción se expone la manera como el primer dualismo señalado, se relaciona con otros pares de opuestos: bueno/malo y yo/otro, cuyas concepciones interactúan al momento de decidir quién es amigo o enemigo.

El pensamiento dual y la experiencia latinoamericana

Antes de comenzar con el tema sobre cómo se presenta el tema de la dualidad en América Latina es necesario señalar desde ya el objetivo central de este trabajo, que consiste en señalar como el pensamiento dicotómico, limita la amplia diversidad de comportamientos en los seres humanos, por lo que limita la comprensión de opciones y formas diferentes de considerar la interacción humana. Acciones que se pueden percibir principalmente en grupos de poder cuyo interés principal está en mantenerse en el poder, por lo que todo aquél que atente contra su continuidad será signado como otro, enemigo y malo. Así, para exponer la manera como el pensamiento dualista prevalece en la mente de uno de los grupos en el poder, se emplea la experiencia de Leonardo Boff, quien fue un teólogo reconocido, pero que por ofrecer una versión diferente a la propuesta por el Vaticano fue sancionado y posteriormente expulsado.

Ahora, iniciando con el tema del pensamiento dual, es oportuna señalar que en la historia de las construcciones teóricas que defienden la construcción dual del ser y el mundo es amplia. Sin embargo, esta investigación se acota a abordar desde la experiencia histórica de América latina, la manera cómo dicha concepción dualista ha limitado, de manera negativa, la diversidad de concepciones que se pueden construir sobre la diversidad del comportamiento humano.

Con base en los enfoques generados en la reflexión filosófica latinoamericanista, es posible señalar que fue en la época de la conquista, cuando en nuestra América el pensamiento dual se hizo presente, signando de manera negativa y permanente, tanto al ser humano, su cultura y la naturaleza.

Para el argentino Arturo Andrés Roig (1983), es importante destacar que el pensamiento comparativo entre Europa y América latina dio por resultado una superposición

de concepciones, por ello para este filósofo es importante percatarse que la conciencia latinoamericana comenzó con una

Definición por negación: simplemente, las Indias Occidentales, no son las Indias Orientales y el Nuevo Mundo, no es el Viejo Mundo. La negatividad de la definición adquiere toda su fuerza en particular respecto de lo segundo; en cuento que el mundo nuevo por oposición al viejo tuvo permanente como trasfondo axiológico los contrarios “ser no ser”, “lleno-vacío” “contenido-continente”, “historia-naturaleza” (Roig, 1983: 26).

Debido a que se ha consolidado una concepción negativa de lo latinoamericano, frente a una concepción positiva de lo europeo y norteamericano, es necesario exponer la manera como el pensamiento dualista ha limitado la difusión de diversas ideas que brindan la posibilidad de concebir lo humano diverso.

En este punto, es necesario abordar, de manera breve, las características principales de lo dual.

La dualidad

Es importante señalar que la concepción dualista del mundo, se ha generado a través de la transmisión de conceptos.

Un concepto es, por lo tanto, una **unidad cognitiva de significado**. Nace como una idea abstracta (es una construcción mental) que permite comprender las experiencias surgidas a partir de la interacción con el entorno y que, finalmente, se verbaliza (se pone en palabras) (Word Reference, 2005).

Así, los mensajes transferidos explican las percepciones del entorno físico y social, en otras palabras, la sensación de los estímulos que el mundo externo causa en las personas. De

tal modo que, de manera preponderante, lo que el ser humano capta son los opuestos, esto es: calor/frío; día/noche, cielo/tierra; mujer/hombre, amor/odio, etcétera, los cuales no son irreconciliables, pues uno es complemento del otro.

En la manera de construir las explicaciones sobre el entorno físico, los seres humanos incluyen su sentir, atribuyendo significaciones y objetivos a los objetos y sucesos de la naturaleza, con lo cual, como señala Baruch Spinoza, se agregan finalidades que no poseen, como ejemplo es posible señalar la supuesta lucha entre la luz y la oscuridad, la cual, evidentemente, tiene connotaciones religiosas.

En lo correspondiente a lo social, la oposición y división humana, se forma con base en intereses tanto personales como institucionales. De tal modo que la dualidad, por ejemplo amigo/enemigo, tiene como fondo, la necesidad que tiene el ser humano de proveerse de seguridad y bienestar, para sí y su entorno familiar y posteriormente social.

Sin embargo, en opinión de Joaquín Sánchez Macgrégor, la percepción dualista que se ha instalado en la mentalidad de las personas y en general de las ciencias sociales y las humanidades, en gran parte se debe a que se ha instalado en la mente el paradigma establecido por las ciencias naturales, cuyo aporte ha sido el haber establecido sucesos regulares del mundo físico, signándolas como leyes.

En opinión de Sánchez Macgrégor (2003), la preponderancia de la visión de las ciencias naturales, obedece, entre otros factores, a que no se cuenta con:

Una verdadera teoría acerca de las revoluciones sociales que haya sabido recoger las aportaciones inductivas de la historiografía y la sociología, a fin de combinarlas en un enfoque unitario iluminado por epistemologías seminales como las de Popper, sobre todo en su contraposición de ley y tendencia (Sánchez Macgrégor, 2003: 19).

Así, el aspecto más problemático de la dualidad es que se ha establecido un antagonismo entre las partes, lo cual no debería existir, pero lo cierto es que se ha instalado en el trato humano provocando divisionismos sociales, las más de las veces, irreconciliables. Así, el siguiente tema a abordar es el de la construcción conceptual del enemigo.

La construcción del enemigo

Uno de los primeros aspectos que se debe destacar con relación al tema del enemigo, es que a quien se designa con dicho calificativo, representa peligro y riesgo para quien así lo considera, por lo cual éste debe cuidarse y, de ser posible, acabar con el conflicto, por lo general se tienen tres opciones: 1) mediante acuerdos, lo cual es el ideal; 2) prescindiendo de la relación, lo más común; 3) eliminando a la persona que encarna la enemistad, que es el grado extremo.

En el presente la construcción de argumentos mediante los cuales se designa a alguien o a un grupo como enemigo, cobra vital importancia. Como ejemplo de un caso extremo, es dable citar el trabajo de Carlos Frade (2002), quien apunta que en la guerra contra “el terrorismo” de George Bush, presidente norteamericano, éste criminalizó y deshumanizó totalmente al enemigo, signándolo como criminal e inhumano, al que no sólo hay que derrotar sino aniquilarlo completamente (Frade, 2002: p. 0).

Las palabras del presidente estadounidense, es cierto, son representativas de un pensamiento exagerado, sin embargo, como señala Frade (2002), es la expresión de una concepción de guerra escatológica contra el mal, la cual no acabará hasta la extirpación de éste sobre la tierra. Con dicha intención se elimina la posibilidad, en quien no forma parte del conflicto, de mantenerse neutral, pues ello implicaría la aceptación del enemigo y por tanto, el alineamiento con éste.

Así, se está frente a una situación aparentemente indirecta, no política, de ejercer la dominación, de controlar la riqueza natural así como a las personas y grupos de población.

Por lo cual, lo increíble es que dicho comportamiento está asociado a valores de paz y libertad, claro en la lógica del capitalismo salvaje, en cuya concepción de las capacidades humanas se exalta es el individualismo competitivo, que promueve la preponderancia del Yo sobre el Otro.

Como se echa de ver, el calificativo de enemigo, está asociado a otros términos, como el de maldad o malo, así como el de otro. Debido a ello considero importante destacar que para evitar un reduccionismo en el tratamiento de la dualidad Amigo/Enemigo, se deben sumar los pares no dialécticos,¹ Bueno/Malo y Yo/Otro, así es importante destacar la estrecha relación que guardan en su tratamiento.

Por lo general, cuando una persona se refiere a alguien como enemigo, se le suma el concepto de otro, que se asocia con lo malo. Como ejemplo, es oportuno citar a Umberto Eco (2013), quien señala que una de las principales características de los enemigos es que son distintos a nosotros, debido a que tienen formas de comportamiento que no son las propias.

Por otra parte, Eco señala que además de quienes son diferentes y que se considera que amenazan directamente, también se considera enemigos a aquellos que alguien tiene interés en representar como amenazadores, aunque no amenacen directamente a una población. De tal modo, no se resalta su carácter de amenaza, sino que sea su diversidad misma se convierte en señal de amenaza.² Por tanto, la diferencia por poseer una concepción de vida o visión del mundo diferente a la aceptada socialmente, determina en grado sumo, la asignación del calificativo de enemigo.

En este trabajo se aborda la manera como se calificó a una persona, quien formó parte de un movimiento de religiosos católicos, quienes basándose en las enseñanzas bíblicas, construyeron una interpretación diferente a la transmitida comúnmente por el Vaticano, por lo cual fueron considerados enemigos de la fe. De tal modo que, para exponer la manera como

1 Como denominó Joaquín Sánchez Macgrégor.

2 Cf., *Ídem*.

se construyó la concepción de enemigos, elegí la experiencia de Leonardo Boff, uno de los principales teólogos de la liberación, movimiento latinoamericano de suma importancia.

Leonardo Boff³ y la Teología de la liberación⁴

Para iniciar esta sección del trabajo, me apoyo en las ideas de Luis Gerardo Díaz Núñez, debido a que formula una serie de reflexiones que me permiten abordar el trabajo realizado por el ex sacerdote brasileño. El autor referido se pregunta ¿por

- 3 Leonardo Genésio Darci Boff, Teólogo brasileño, nacido en 1938, ex sacerdote franciscano, ingresó a la orden de los Franciscanos en 1959, se ordenó como sacerdote en 1964, cursó estudios de filosofía en Curitiba y Teología en Petrópolis, ello le permitió viajar a la Universidad de Múnich, Alemania en donde se Doctoró como teólogo en 1970, bajo la dirección de Karl Rahner.

Fue profesor de Teología Sistemática y Ecuménica en el Instituto Franciscano de Petrópolis, asimismo, fue profesor invitado en diversas universidades de Brasil y de otras partes del mundo como Salamanca en España, Harvard en Estados Unidos, Heidelberg en Alemania, Basilea en Suiza y Lisboa en Portugal.

Algunas de sus obras, previas al movimiento de Teología de la liberación, en la que se plasma su opinión sobre la obra de Cristo son Pasión de Cristo, pasión del mundo (1977), Ecclesiogénesis, Las comunidades de base reinventan la Iglesia (1979), La vida religiosa en el proceso de liberación (1979), Y la Iglesia se hizo pueblo, La fe en la periferia del mundo, El caminar de la Iglesia con los oprimidos (1980)

En 1982, publicó el libro Iglesia, carisma y poder, lo cual fue el inicio de sus conflictos con el Vaticano que más adelante se detalla.

participó del consejo editorial de la Editorial Vozes entre 1975 y 1985. También fue redactor de la Revista Eclesiástica Brasileira (1970-1984), de la Revista de Cultura Vozes (1984-1992) y de la Revista Internacional Concilium (1970-1995)

Debido a su amplia y profunda labor como docente e investigador, entre otros reconocimientos se le otorgaron: Doctor honoris causa en política por la Universidad de Turín en Italia y en Teología por la Universidad de Lund en Suecia, así como Doctor Honoris causa en ecumenismo, derechos humanos, ecología e entendimiento entre los pueblos, por las Facultades EST de São Leopoldo. También se le concedió el Dr. Honoris causa de la cátedra del Afua por la Universidad de Rosario en Argentina y Profesor Honorario por la Universidad de San Carlos de Guatemala.

- 4 Algunos datos que se ofrecen sobre la Teología de la liberación, fueron presentados inicialmente en: Mora, 2012.

qué abordar nuevamente a la Teología de la liberación? A lo que responde, principalmente porque a más de treinta años de su surgimiento, quienes forman parte de dicho movimiento, siguen trabajando por cambiar la situación de pobreza y marginación prevaleciente en América Latina.

Los teólogos de la liberación, comienzan sus actividades después del Concilio Vaticano II (1962-1965)⁵ y la Conferencia de Medellín (Colombia, 1968). Para Leonardo Boff, la misión que se programan tanto en Medellín 1968, como posteriormente en Puebla 1979, fue la consolidar la idea con base en la cual

5 Convocado por el Papa Juan XXIII en 1959, tuvo su primera reunión en 1962, desafortunadamente el papa falleció un año después, por lo que las reuniones tuvieron que esperar hasta la llegada del nuevo Papa Pablo VI quien llevó a cabo las otras reuniones culminando en 1965. La asistencia a dichos a las reuniones fue ejemplar, pues asistieron representantes de la mayoría de los países católicos. Incluso hubo participación de ortodoxos. Los principales objetivos del concilio fueron: a) Promover la fe católica; b) Renovación moral en la vida de los fieles; c) Actualizar la disciplina y el modo de presentarse ante los fieles de acuerdo a las necesidades de su tiempo. También se propusieron interactuar con otras religiones, específicamente las orientales.

En suma se trata de una puesta al Día, de una renovación de la Iglesia en todas sus actividades. Así, abordaron los temas de la carrera armamentista, la paz, la dignidad de todas las personas del mundo, reclamando reconocimiento y respeto a los derechos humanos, la igualdad de todas las personas ante Dios. Así, el concilio se dirigió a avanza en la manera de cómo explicar la fe y hacerla más comprensible para los seres humanos. Señalando que la santidad podía ser alcanzada por cualquier ser humano, que no era exclusiva de frailes, obispos, arzobispos, etcétera. Designó a los creyentes como el “Pueblo de Dios que peregrina en la tierra hacia la casa del Padre”. Entre los distintos documentos que se publicaron es dable citar el *Gaudium et Spes*, en donde se lee: “El Concilio defendió la libertad del hombre a pensar como quiera, teniendo en cuenta de que hay que diferenciar y no confundir “el error, que siempre se ha de rechazar, con el hombre equivocado, pues éste conserva siempre su dignidad como persona. Solo Dios es juez y examinador de los corazones” (GS, n. 28). Este es un ejemplo de la dualidad no dialéctica que se cuestiona en este trabajo de investigación, debido a que los representantes del Vaticano, cuestionaron la libertad de pensamiento expuesto por los teólogos de la liberación, como fue el caso de Leonardo Boff.



Imagen 1. Leonardo Boff. www.trotta.es

afirmaron que “El mejor servicio que puede hacerse a los hermanos y hermanas es una evangelización que los disponga a realizarse como hijos de Dios, los libere de las injusticias y los promueva integralmente” (Boff, 1992: 13).

Para llevar a cabo la obra de Dios, se considera necesario un cambio de actitud hacia los pobres por parte de los padres católicos, debido a que estos últimos diariamente experimentan la injusticia en todos los ámbitos del quehacer humano. Por lo que sólo ellos pueden convertirse en artífices de su liberación.

No está de más, apuntar que los teólogos de la liberación señalan que para responder a los problemas sociales se requiere de una Teología actualizada, que cumpla con los preceptos de: libertad, razón crítica e individuo; triada utilizada para signar a la práctica religiosa que hasta entonces se llevaba a cabo como un eco del pasado, lo no racional. Así, buscan responder a un mundo que se ha hecho adulto. Sin embargo, a pesar de sus buenas intenciones, enfrentan un grave reto, sus interlocutores, ya que no son sujetos de mentalidad moderna, ya que son “aquellos que no son considerados personas y que

por lo tanto son vistos como seres humanos inferiores. El no-persona, el marginado, el pobre y oprimido, [que] es producto de todo el mundo económico, social y político del que surge la mentalidad moderna” (Ídem.). Por tanto, deciden apoyarlos, debido a que se percatan que los pobres no dirigen su crítica a la religión, sino contra la sociedad en la que están insertos.

Los teólogos de la liberación consideran que no es posible predicar las enseñanzas de un Dios que ama y protege a sus hijos, cuando éstos son explotados y sufren toda clase de maltratos. Así, deciden que para iniciar un correcto trabajo pastoral y ser un buen cristiano, es necesario elegir el camino de la opción preferencial por los pobres. En este sentido, enseñan que la pobreza no es producto del designio divino, sino que proviene del error humano, de la avaricia.

Para lograr un cambio verdadero de amor y libertad para el prójimo, los teólogos se dan cuenta de la importancia de trabajar en sus respectivas comunidades. La experiencia adquirida, los motiva a llevar a cabo una implacable acusación moral y social contra el capitalismo, sistema injusto e inicuo, considerándolo como un pecado estructural.

El objetivo que se plantean, es vencer un mundo de estructuras opresivas, lo cual implica una lucha contra las nuevas idolatrías, es decir, el consumismo, la riqueza, el poder, la seguridad nacional, el Estado, los ejércitos, etcétera, que conforman a los enemigos principales de la cristiandad. Por ello, promueven la necesidad de un despertar político de los pueblos oprimidos.

Por lo escrito en el párrafo anterior, entonces, es conveniente preguntar, ¿cuál fue la objeción del vaticano?, ¿porque les molestó la actividad de los teólogos latinoamericanos, sino contradicen el mensaje cristiano y, muy por el contrario, la interpretación y el camino que ofrecen se dirigen a consolidar una mayor fe en Dios?

En este punto del trabajo, es justo recordar que Leonardo Boffes el primer teólogo en ser cuestionado, debido a que publica su tesis doctoral, dirigida por Karl Rhaner (teólogo consultor

del Concilio Vaticano II). Así, el libro publicado lleva por título: *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de ecclesiología militante*. Lo cual provoca que Boff sea sometido a un juicio, presidido por Joseph Ratzinger, quien señala que las afirmaciones de Boff ponen en peligro la sana práctica de la doctrina de la fe católica. Debido a ello, entre otros cuestionamientos, se le dictó sentencia de guardar silencio por un tiempo, por lo que se le prohibió predicar e incluso publicar. Acciones fortalecidas con su posterior expulsión de la iglesia católica. Debido a ello, más adelante, Boff se declara en estado laico.

Por otra parte, la historia de los cuestionamientos de los representantes del vaticano a los teólogos de la liberación latinoamericana, siguen un mismo patrón, tachándolos de malos cristianos y hasta de ignorantes de las verdades establecidas en la Biblia.

Ahora bien, antes como en el presente, los teólogos de la liberación siguen enfrentando retos y problemas, no sólo porque como señaló Leonardo Boff, América latina es el único lugar en donde la policía y el ejército vigilan a los teólogos, sino porque además como señala Luis Gerardo Díaz Núñez, tienen que enfrentar a las autoridades eclesiásticas que han contribuido a obstaculizar y deformar la producción intelectual. Además, apunta “vale la pena mencionar que en muchos seminarios y facultades de teología de la región, se ha limitado o incluso prohibido la enseñanza de esta teología” (Díaz, 2006: 157).

Por otra parte, padres católicos han tratado de desarticular el trabajo desarrollado en las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs).⁶ Además de que “otro dato que no se debe perder de

6 Son grupos cuyos integrantes encuentran la fuerza de vivir en comunidad, celebrando su fe y ayudándose mutuamente para vivir, de manera plena y acercarse al reino de Dios. Así como señala Gregorio Iriarte, en el artículo “Qué es una Comunidad Eclesial de Base”:

Las Comunidades Eclesiales de Base reproducen, en cierto modo, la estrategia pastoral de la Iglesia primitiva y algunos rasgos de la primera evangelización latinoamericana. Ellas quieren ser la expresión actualizada más parecida a las primeras comunidades cristianas descritas en los Hechos de los Apóstoles:

“Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la



Imagen 2. www.pinterest.com

vista son los controles que desde el Vaticano se han ejercido sobre las Conferencias Nacionales y la Latinoamericana, así como en las asociaciones de religiosos y religiosas de la región a través de la imposición de obispos y dirigentes de corte conservador previamente aprobados por el Vaticano” (Díaz, *ob. cit.*: 156).

En este sentido, es dable preguntar ¿cuál es la molestia de las autoridades eclesiales, si tanto las ideas como el trabajo realizado en las CEBs, apunta que la difusión de las enseñanzas bíblicas se pueden difundir mejor si se mejoran las condiciones de vida de los pobres? Para responder a esta pregunta, es importante citar a Luis G. Díaz, quien en su opinión señala que el clero conservador prefiere que el cambio social proviniese de las ideas de izquierda y no de la doctrina de Jesús. El último autor citado, apoyándose en Boff, escribe que la incomprensión y la calumnia de las autoridades doctrinales de Roma hacia los

convivencia, a la fracción del pan y a la oración... Todos los creyentes vivían unidos y compartían todo cuanto tenían. Vendían sus bienes y propiedades y se repartían de acuerdo a lo que cada uno de ellos necesitaba” (Hch. 2, 42-46) [www.redescristianas.net], fecha de consulta 27-04-2018.

teólogos de la liberación, obedece a que tienen temor de que los cristianos pobres puedan afirmar que a causa de Dios es posible pedir la transformación de la sociedad, suceso en el que ellos son los protagonistas (Cf. *Ibid.*: 154).

Por tanto, las características de la teología de la liberación Luis G. Díaz la resume de la siguiente manera, como:

un intento porque el fenómeno religioso y la fe abandonen el sin-sentido de fórmulas mágicas, ritos vacíos, y se encarne en una realidad candente de la que no es posible sustraerse si se quiere ser coherente y conservar los pies sobre la tierra, dando a la fe y a los ritos un sentido auténticamente cristiano (*Ibid.*: 148).

Dicho cambio se proyecta al largo plazo, aunque algunas experiencias sean fallidas, el objetivo es lograr que la “utopía como práctica devenga en topia” (*Ibid.*: 159).

En este punto, considero que debo incluir el tema, sobre el pensamiento dualista, pues como se expuso, la actitud adoptada por la cúpula del Vaticano fue la de considerar como disidentes y malos cristianos a las personas que se adhieren a la Teología de la liberación; en otras palabras de enemigos de la fe. Por tanto, toda persona que acepte, sin un cuestionamiento serio o crítico, lo postulado por la Iglesia católica, será bienvenido como “amigo”, lo que no deja lugar a otras opciones.

Así, se llega al problema del pensamiento dualista, esto es la oposición irreconciliable, con el cual se evita la ampliación de ideas y de conocimientos que pueden contribuir a mejorar la convivencia humana. Por lo cual, es necesario abrir un espacio, para abordar el tema de la dualidad.

Más allá de la concepción dualista

a) bueno/malo

Un autor que permite ampliar la concepción dualista cuando se aborda el tema de lo bueno y lo malo, es Baruch Spinoza en su libro *Ética* (2005). En el capítulo titulado “De la servidumbre

humana, o de la fuerza de los afectos”, inicia con una interesante reflexión en la cual señala que los seres humanos han generado la tendencia a pensar en ideas universales y, con esa base, a aceptar modelos ideales como representativos de la realidad.⁷ Debido a ello, se ha incurrido en el error de establecer como verdaderos esos modelos ideales y denominar perfectas o imperfectas, buenas o malas, a las cosas de la naturaleza, si se ajustan a dichos paradigmas y, en este sentido, lo mismo se puede decir de los actos humanos.

Así, pues cuando ven que en la naturaleza sucede algo que no se conforma al concepto ideal que ellos tienen de las cosas de esa clase, creen que la naturaleza misma ha incurrido en falta o culpa, y que ha dejado imperfecta su obra (Spinoza, 2005: 174).

Para Spinoza, se ha llamado perfecto o imperfecto a las cosas, más en virtud de un prejuicio que por verdadero conocimiento de ellas, ello se debe a que las obras de la naturaleza no tienen ningún principio, objetivo o finalidad para obrar. Así, lo que las personas denominan “causa final”, sólo surge por el apetito humano de imponer sus modelos ideales.

Para Spinoza, los seres humanos son conscientes de sus acciones y apetitos, pero inconscientes de las causas que los determinan a apetecer algo. Lo perfecto e imperfecto o, me permito incluir, lo correcto o incorrecto, son modelos de pensamiento, o sea, nociones que se forman a partir de la comparación de las cosas.

Spinoza, avanza y se aventura a presentar definiciones de bueno y malo, por lo que escribe:

7 Como ejemplo señala la construcción de una casa que para algunas sólo será perfecta o construcción acabada cuando cumpla con ciertos requisitos impuestos por alguien o algún grupo, esto es, acabados, instalaciones de luz, agua, etcétera, sin importar que alguna persona la considere acabada cuando cumpla su función de habitar en ella, pues con ello no cumple con lo establecido marcado por el modelo ideal.

Así, pues, entenderé en adelante por “bueno” aquello que sabemos con certeza que es un medio para acercarnos cada vez más al modelo ideal de la naturaleza que nos proponemos. Y por “malo”, en cambio, entenderé aquello que sabemos ciertamente que nos impide referirnos a dicho modelo. Además diremos que los hombres son más perfectos o más imperfectos, según se aproximen más o menos al modelo en cuestión [...]. Para concluir: entenderé por “perfección” en general, como ya he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera en cuanto que existe y opera de cierto modo, sin tener en cuenta para nada su duración (*Ibid*: 175-176).

Hay que aclarar que cuando Spinoza refiere el tema del “modelo ideal de la naturaleza”, indica que éste es el que cada quien se construye de acuerdo a sus modos de pensar, de allí que en las “Definiciones” apunte: “I.- Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil. II.- Por malo, en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien” (*Ibid*: 176).

Para avanzar en las reflexiones de Spinoza, es oportuno señalar que en su opinión, expresada en la “Proposición II”, apunta, “Padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes” (*Ibid*.: 178).⁸ Más adelante, en la “Proposición IV”, escribe que es imposible que el ser humano no sea una parte de la naturaleza, por lo cual experimentará del mundo aquellas situaciones inteligibles en virtud de ella, esto es de la naturaleza que le corresponde, conforme a su género, por lo

8 Para aclarar más las ideas de Spinoza, es oportuno señalar que en el “Axioma”, apuntó “En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida” (p. 177). Así, apunto esta idea debido a que permite aclarar el punto de una naturaleza interrelacionada, lo cual no explico, debido a que desvía el curso de la investigación, que emplea las ideas de Spinoza para aclarar su postura sobre el bien y el mal.

que en el “Corolario” de la misma, aclara que es preciso tener en cuenta que las personas siempre están sujetos a las pasiones.

En resumen, es posible argumentar que para Spinoza, los seres humanos experimentan el mundo de acuerdo a su género y no puede ser de otra manera. Debido a ello, es que avanza en su propuesta de bien y mal, escribiendo en la Proposición VIII que “El conocimiento de bien y el mal no es otra cosa que el efecto de la alegría o de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él” (*Ibíd.*: 182). Para este pensador, lo bueno o malo se designa o es valorado así, de acuerdo a lo que es útil para la preservación de la persona o porque causa daño a la misma.

Es oportuno detener el análisis que llevo a cabo de las ideas de Spinoza, debido a que considero que efectivamente las situaciones o acciones que aumentan o disminuyen la propia potencia de obrar, serán calificadas como alegres o tristes, de acuerdo a las ideas que tengamos de lo que es bueno y malo. Sin embargo, también considero oportuno señalar que sí es posible calificar como malo, dañino, perverso, etcétera, a toda decisión, acción o situación en la que una persona obtenga privilegios y favores en detrimento de otra. En este sentido, el daño realizado nunca se convierte en su contrario.⁹

Con base en las ideas de Spinoza, es oportuno señalar que, entonces las más de las veces, las situaciones consideradas como buenas o malas, dependen de los resultados, esto es, de ser beneficiados o perjudicados. Sin embargo, para que una persona, no cometa errores que afecten a otra u otras, debe

9 De entre las ideas que más adelante apunta Spinoza, considero importante señalar que en la Proposición XIX expresa que “Cada cual apetece o aborrece necesariamente, en virtud de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo”, (p. 189) En otras palabras, somos conscientes de nuestros afectos de alegría o tristeza, por lo que entonces se aceptará o rechazará aquello que nos apetezca, que para Spinoza lo mejor es la obtención de conocimiento, pues ello permite al ser humano decidir. Así escribe en la demostración de la Proposición XXVII, “Por consiguiente, sólo sabemos con certeza que es bueno aquello que conduce realmente al conocimiento, y, al contrario, que es malo aquello que puede impedir que conozcamos” (p. 193).

actuar con base en lo justo así como con prudencia. En este sentido, proceder con base en reglas morales, códigos y leyes, que de una u otra manera tienden a la neutralidad, esto es, a no tomar partido de manera intencional y decidir, respetando los preceptos establecidos, los cuales fueron creados para llevar a cabo una mejor convivencia humana.

Ahora, es necesario abordar el tema de las personas en la dualidad yo/otro.

b) Yo/Otro

Cuando se hace alusión a esta perspectiva, por lo general se hace mención de dos autores Tzvetan Todorov y Emmanuel Levinas. Empero, antes de analizar las dos 'propuestas, considero importante citar a Carlos Ham quien señala que por lo general el tratamiento del Otro, se lleva a cabo con base en una postura subjetivista. Así, escribe: "La reducción y el sometimiento del Otro, se hace desde una teoría subjetivista o desde la objetividad del sistema; en ambos casos el papel del otro no es sino soslayado y, en el mejor de los casos asimilado y puesto al servicio de los intereses del sujeto o del sistema cosificante" (Ham, 2015: 19).¹⁰ Por tanto, importancia de los autores citados, es que tratan de avanzar sobre la postura egoísta de yo.

Tzvetan Todorov, aborda el tema de la otredad desde el análisis sobre el comportamiento que observaron Bartolomé de Las Casas y Hernán Cortés, en su relación con los indígenas, en el mal nombrado "Descubrimiento de América". Encuentro entre hispanos e indígenas de culturas completamente desconocidas hasta el momento. Para ello señaló tres ejes en lo que situó la problemática de la alteridad, experimentada por los recién llegados:

Primero hay un juicio de valor (un plano axiológico, el otro es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero [...])

¹⁰ No está de más señalar que para Ham, en Levinas se establecen los marcos teóricos necesarios para evitar el ingreso a esa relación cosificante.

es mi igual o es inferior a mi [ya que por lo general, y eso es obvio, yo soy bueno, y me estimo]. En segundo lugar, está la acción de acercamiento o de alejamiento en relación con el otro (un plano praxeológico): adopto los valores del otro, me identifico con él; o asimilo al otro a mí, le impongo mi propia imagen, entre la sumisión al otro y la sumisión del otro hay un tercer punto, que es la neutralidad, o indiferencia. En tercer lugar, conozco o ignoro la identidad del otro (éste sería un plano epistémico); evidentemente no hay aquí ningún absoluto, sino una gradación infinita entre los estados de conocimiento menos o más elevados” (Todorov, 1992: 195).

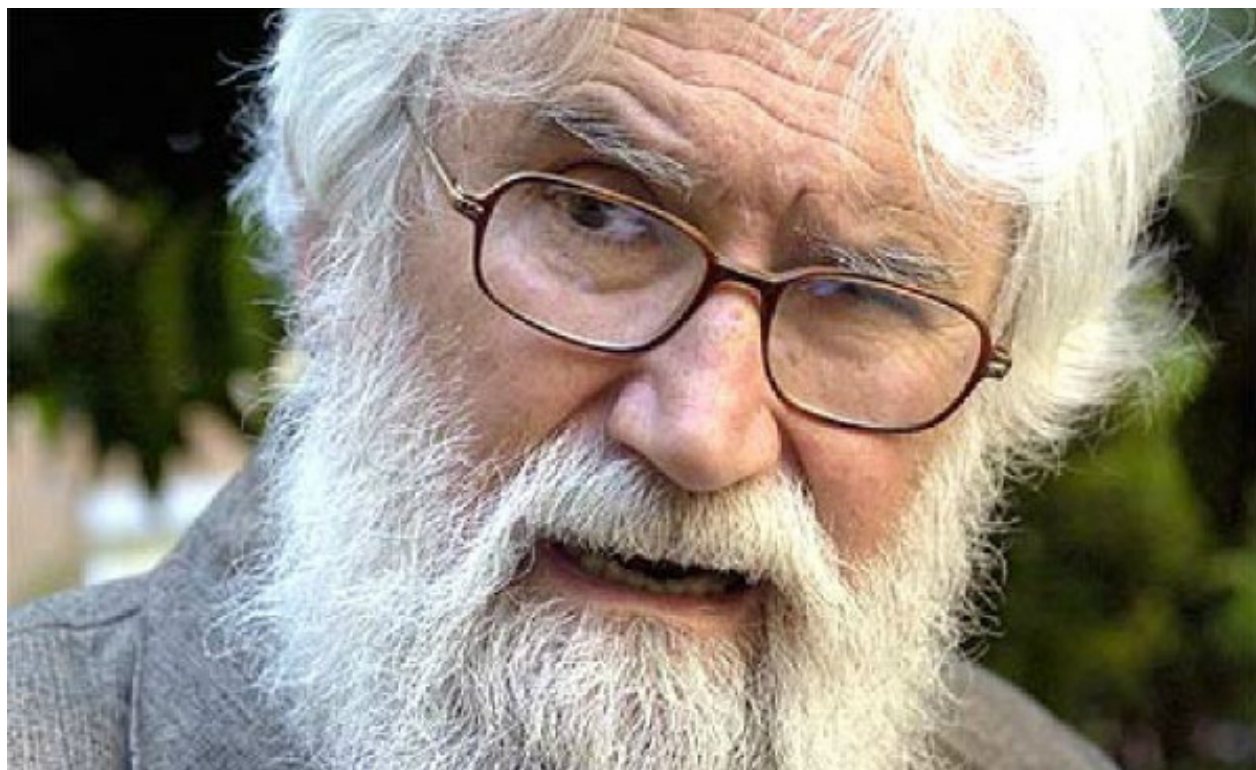


Imagen 3. www.radio.unr.edu.ar

Así, Todorov, distingue entre las actitudes de amor y sacrificio que lleva a cabo Las Casas a diferencia de la actitud de Cortés, quien busca riqueza. En otras palabras, el primero sabe que el otro es un yo igual a él, a diferencia del segundo que considera al otro como un objeto del que puede servirse.

El otro autor citado en América Latina, con referencia al tema de la alteridad es Levinas. Un libro en donde se reúnen cuatro de sus ponencias es *El tiempo y el Otro*, en éste señala que siempre estamos rodeados de seres y cosas con las que nos relacionamos de manera transitiva. Sin embargo, a pesar de que el yo vea, escuche y toque al otro “yo no soy el Otro. Soy en soledad” (Levinas, 1993: 80). Por ello el existir del yo es intransitivo, sin relación ni intencionalidad, debido a que los seres humanos pueden intercambiar todo, menos su existir.

Pero Levinas, al lado del yo se encuentra el Otro, quien revela su rostro, por lo que no es un dato ni una cosa, sino que muestra su alteridad, existiendo y, con ello hace revelar el rostro del yo, en su interpretación irreductible, lo que permite darse cuenta del yo. En este punto, coincido con Paula Gil, quien señala que “Levinas subrayaba la idea de alteridad, rechazando de este modo lo anunciado por la ontología. Ésta se caracterizaba por reducir a lo Mismo todo lo que se oponía a ella como Otro. El conocimiento representaba, así, una estrategia de apropiación, de dominación” (Gil, s/f).

Una idea en la que se puntualiza la postura de Levinas con respecto a la alteridad, es en la que señala que “nosotros llamamos rostro al modo en el cuál se presenta el otro, que supera la idea del otro en mí” (Levinas, 1987: 208).

La crítica a la tendencia subjetivista, tanto de Todorov como de Levinas, me permite enfatizar que la crítica a la dualidad Yo/Otro, ha surgido en América Latina con autores como Arturo Andrés Roig, Carlos Lenkersdorf y Mario Magallón, entre otros.

Para el argentino Roig, el ser humano es valioso, incluso antes de lo que se reflexione y se exprese alguna referencia sobre él, por ello escribe “el hecho de que el saber filosófico sea una práctica, surge con claridad justamente de la presencia del a priori antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de ‘saber de vida’, más que su pretensión de ‘saber científico’” (Roig, *ob. cit.*: 11).

Roig destaca que el pensamiento dual aplicado en

América Latina, negó la humanidad de los habitantes, por lo que es necesario una autoafirmación del sujeto colectivo latinoamericano, por ello, afirmó la validez del “nosotros”, esto es personas relacionadas con una realidad histórico-cultural, quienes deben considerarse valiosos. Sin embargo, no se detiene y afirma la importancia de que el nosotros alcance a toda la humanidad.

Otra interpretación del “nosotros” fue expuesta por Carlos Lenkersdorf, ésta gira en torno a la práctica discursiva de los tojolabales, pueblo que emplea la palabra “*Tik*” cuya traducción es el plural “nosotros”. Así, los y las integrantes de esa población en su lenguaje cotidiano emplean el “*Tik*” para expresar decisiones, acciones, comportamientos, etcétera que se llevan a cabo en esa población. Por lo cual, es la pluralidad la que participa en la toma de decisiones, no es el yo, que se apropia del Otro (Cf. Lenkersdorf, 1996).

Otro autor quien apunta la importancia de la nosotridad es Mario Magallón Anaya, quien al desarrollar su propuesta de Filosofía política de la educación, señala que en el presente el proyecto educativo se ha relacionado directamente con los intereses políticos, por lo que se ha instalado una tendencia a la alienación humana. Por ello, es necesario proponer modelos alternativos que preparen a los estudiantes como sujetos capaces de asumir los problemas de su presente, que critiquen las políticas públicas e incluso los programas escolarizados que dañen o impidan su desarrollo. Por ello los filósofos de la educación no pueden rehuir a su responsabilidad social, porque:

Éste es un ser situado que filosofa y dialoga en la nosotridad y en la alteridad, de otro igual entitario pero diferente, histórica, social y cultural, pero no ontológicamente, porque la nosotridad y la alteridad constituyen el modo del ser del ente, de la humanidad entera. Se filosofa o reflexiona sobre las cosas y el mundo como entes situados” (Magallón, 2012: 84).

Además, Magallón señala que requerimos una ontología crítica del “nosotros”, y del sujeto social comunitario,¹¹ entendido como un *ethos*, porque requerimos de una vida ético-política en libertad, que es la condición ontológica de la ética.

Como se echa de ver, la dualidad Yo/Otro encuentra en el nosotros, que se propone desde América Latina otra opción para pensar las relaciones sociales.

c) Amigo/Enemigo

El desarrollo que se lleva a cabo del par amigo/enemigo, se basa principalmente en la manera cómo se construye la imagen del segundo, esto es, del enemigo, el cual se puede apuntar desde ya, que es una reelaboración reactiva de un “yo” o “nosotros” bueno(s) frente al “otro” o “ellos” malo(s).

Uno de los aspectos que se ha destacado con relación al sujeto considerado como adversario, es su cualidad de ser diferente, sin embargo, no es la única y tal vez, ni siquiera la más importante. En este sentido, es conveniente señalar que en el presente, entre los puntos que se consideran en la construcción del enemigo, se destaca el tema del conflicto, el cual se puede agrupar en tres aspectos: 1) aquella que ejerce una persona o grupo que agrede con la intención de arrebatar los bienes de otra u otras; 2) luchadores sociales que buscan el establecimiento de un orden social diferente al establecido, ya sean guerrilleros, religiosos o activistas sociales de cualquier tipo; 3) los inmigrantes, que buscan refugio y bienestar en otras naciones, pero que son portadores de diferentes prácticas culturales y políticas, las cuales se considera que, a veces, violan las propias del lugar de recepción.

Por tanto, aquella persona que pone en riesgo la tranquilidad y continuidad de otra persona o de una comunidad, es considerada como enemigo, por lo que entonces, quienes

11 El empleo de la frase sujeto social comunitario, Magallón la emplea para no utilizar la palabra Yo, debido a que hace alusión a la tendencia dominante del Otro.

procuren una continuidad social tranquila, son considerados como amigos. Sin embargo, esta concepción dualista dista mucho de explicar el comportamiento humano en lo referente al trato amigo/enemigo, pues a lo largo de la historia se han tenido experiencias en que los adversarios pueden tornarse en algo diferente.

En la Segunda Guerra Mundial, la entonces Unión Soviética fue aliada de los Estados Unidos. Así, es posible establecer pactos entre estados antagónicos, debido al interés de lograr un objetivo común que permite obviar las oposiciones, estableciéndose un punto intermedio.

Otra caracterización que permite las relaciones entre adversarios es la noción del socio. Como ejemplo, es oportuno citar la expresión de John Fuster Dulles, Secretario de Estado de Dwight Eisenhower, quien declaró que “los Estados Unidos no tenían amigos sino intereses”. Con ello aclaraba que tanto las naciones como los empresarios con los que mantenía relaciones económicas, tenían como objetivo común la obtención de ganancias, así se destacan las interdependencias del denominado mercado libre, las cuales deben estar por encima de la amistad así como de la enemistad.¹²

Así, la dualidad amigo/enemigo, sólo es una manera de ver el mundo de las relaciones sociales. Una vez que se han abordado los tres pares duales de contrarios irreconciliables, como lo expresó Joaquín Sánchez Macgrégor; así como las propuestas con las cuales se puede avanzar sobre dicha tendencia reduccionista, es oportuno abordar la experiencia de Leonardo Boff.

Boff y su experiencia con la Iglesia católica

En sus investigaciones, así como en el trabajo llevado a cabo con la sociedad, uno de los objetivos de Leonardo Boff, consistía en

¹² No está de más señalar que la agrupación de intereses que permite la economía capitalista, exige necesariamente un acuerdo de confianza entre los integrantes, el cual se basa en la seguridad de que la obtención de ganancias brinda la certeza de que todos actuarán, sino éticamente, por lo menos si de acuerdo a lo establecido en los contratos.

contribuir a la liberación del ser humano que experimentaba una crisis en todos los sentidos, opinión compartida con otros teólogos de la liberación. Dicho, trance obedecía a la fragmentación de las relaciones entre los seres humanos, pues éstas se basan en la reificación, en el interés por la obtención del lucro y la ganancia, así como del bienestar de unos cuantos afectando a las mayorías.

Las reflexiones de Boff y sus propuestas de cambio, las desarrolla con base en la experiencia de vida de los pobres, seres humanos que han sido marginados, además de que son explotados por el capitalismo. En este sentido, es oportuno preguntar ¿qué ocasionó la molestia de la Iglesia católica? Para responder la pregunta, es importante citar a Luis Gerardo Díaz Núñez, quien señala que lo que ocasiona la molestia católica, fue que el pobre fue considerado como sujeto de su propia liberación, como constructor de su mundo. A diferencia de la concepción tradicional, en la que era persona con la que se tenía que ser caritativo, ayudándolo de cualquier manera. Por lo que entonces para Núñez, nunca podría dejar la pobreza.

Por lo tanto, la reacción de la Iglesia Católica con relación a personas que como Boff, tratan de ayudar, es paradójica, principalmente porque de acuerdo con el documento: La Naturaleza de la Enseñanza Social de la Iglesia del Compendio de Doctrina Social, del Card. François-Xavier Nguyễn Van Thuân, Presidente del Pontificio Consejo Justicia y Paz (Nguyễn, s/f), se señala que esta institución no tiene modelos para proponer, sino que “La enseñanza social de la Iglesia contiene un cuerpo de doctrina que se articula a medida que la Iglesia interpreta los acontecimientos a lo largo de la historia, a la luz del conjunto de la palabra revelada por Cristo Jesús y con la asistencia del Espíritu Santo” (ídem.).

Por lo que es posible que surjan divergencias entre los mismos católicos de sincera intención, por ello, se indica en el escrito, es necesario que se observen y testimonien la mutua estima, y con esa base se examinen los “puntos de coincidencia a que pueden llegar todos, a fin de realizar oportunamente lo

que las necesidades pidan. Deben tener, además, sumo cuidado en no derrochar sus energías en discusiones interminables, y, so pretexto de lo mejor, no se descuiden de realizar el bien que les es posible” (ídem.).

Por tanto, ¿por qué en lugar de reunirse y dialogar, así como de obtener las mejores ideas para la salvación de los seres humanos, algunos dirigentes católicos proceden a construir una imagen de enemistad de aquellas personas que buscan mejorar las interpretaciones y prácticas de la fe en la población?

Para responder, no está de más señalar que uno de los criterios que por lo general han sido más utilizados para designar a alguien como enemigo, es el concepto de violencia, ello obedece a que la agresividad, ya sea física, verbal, emocional, instrumental, entre otras, por lo general se adjudica a personas cuyo objetivo es causar daño intencional, constituyéndose en una amenaza a futuro, por lo que es necesario detenerle, frenar dichas actividades con el objetivo de salvaguardar la integridad humana y/o de un grupo.

De tal modo que, quien designa a un enemigo es, por lo general, un grupo de personas que se consideradas como directamente afectadas. De manera más común, es en las instituciones en donde es un grupo, instalado en el poder, el que decide quién ha de ser considerado como enemigo, ya que pone en riesgo, en primer lugar la permanencia de las personas que ejercen el control y en segundo lugar, la tranquilidad o continuidad de las personas que forman parte de la institución, lo que incluye el modo de vida y cosmovisión, incluso de un país.

En este sentido, las propuestas de Boff, destinadas a difundir y mejorar la creencia en las enseñanzas de Cristo, fueron consideradas como una herejía, porque de acuerdo con Rubén Aguilar Valenzuela, la información que difunden no contribuye a transformar la vida de los creyentes, por lo que este último escribe que los teólogos de la liberación plantearon una manera diferente en que la Iglesia debía relacionarse con los pobres así como con el poder político, por lo que se

cuestionó el orden económico, político y social. En este orden de ideas, refiriéndose a Benedicto XVI escribió que existe:

un modo de usar la razón que es autónomo, que se pone por encima de Dios, en toda la gama de las ciencias, comenzando por las ciencias naturales donde un método que se adopta para la investigación de la materia debe ser universalizado: en este método, Dios no entra, por lo tanto, Dios no existe (Aguilar, 2013).

En este sentido, se busca frenar la libertad de investigación e interpretación, por el hecho de que es posible que se generen las más diversas interpretaciones que podrían desintegrar a la comunidad católica, ya que se construirían interpretaciones que irían de abajo hacia arriba, esto es de la población hacia los sacerdotes, arzobispos, obispos, etcétera y no al revés, como tradicionalmente se ha hecho. Por lo tanto a la población lo que le queda, es la aceptación de los cuestionamientos y críticas, por ejemplo, al empleo de métodos anticonceptivos, el aborto, los matrimonios y adopción de hijos en personas del mismo sexo, etcétera.

A manera de conclusión

El pensamiento de pares opuestos no dialécticos, ha construido una concepción del mundo y de la vida, en la que el pensamiento dicotómico impide vislumbrar horizontes de concordia, pues por lo general el ser humano individualista busca imponer su visión del mundo, sus intereses debido a una visión reduccionista y, debido a ello, deja de lado el trato interpersonal. De tal manera que por parte de los seres humanos que han institucionalizado las diversas esferas de la vida como la religiosa, la política y la economía, sólo pueden considerar como buenas personas a aquellas otras, que no cuestionan, que no buscan cambiar los sistemas, ya que así no se pone en riesgo la permanencia de los grupos en el poder.

De tal modo que los discursos en los cuales las autoridades señalan la necesidad de mejorar el sistema social, en realidad son alocuciones a su permanencia en el poder. Esto es, que todos los cambios se deben llevar a cabo, toda vez que sean ellos quienes dirijan, manteniéndose así en el poder.

Así, la permanencia en el poder parte de grupos, quienes deciden qué personas deben consideradas como óptimas o negativas. Construye una visión de la vida social, en la que se viven en el mejor de los mundos posibles, por lo que sólo las personas que no han sido beneficiadas por el sistema, deben mejorarlo, esto es, ampliar los beneficios que el sistema ofrece, sin cambiarlo. Lo cual es riesgoso para la sociedad, pues se impide la creatividad para la construcción de un mundo armónico y de convivencia.

Sin embargo, si se únicamente se indica que en el trato dicotómico, las personas sólo conciben al otro como enemigo, entonces se cae en otro tipo de reduccionismo. Debido a ello, se amplió el campo de visión para señalar que quien parte de un yo, entonces debe signar a otro, quien de no aceptar sus dictados, entonces se convierte en malo y, por tanto, en enemigo. De ahí que, se hayan abordado tres pares yo/otro, bueno/malo, amigo/enemigo, ya que ello, permite ampliar el análisis reduccionista, que al relacionarlo con una perspectiva abierta, de asimilación, justicia e igualdad, entonces permite comprender las trampas de los dualismos reduccionistas.

En la presente investigación, se abordó el caso de uno de los teólogos de la liberación latinoamericana, Leonardo Boff, quien junto con otros sacerdotes señalaron la importancia de responder a los problemas sociales, para lo cual se requería de una Teología actualizada la cual tenía que cumplir con tres preceptos: libertad, razón crítica e individuo. Dicha triada sería útil para corregir la práctica religiosa que hasta entonces se llevaba a cabo como un eco del pasado, lo no racional.

Así, siguiendo las ideas de Boff, para ser cristiano, es necesario seguir de corazón las enseñanzas de Cristo, lo cual implica una transformación de vida, alejamiento de pasiones

terrenales egoístas y soberbias, adoptando actitudes que contribuyan a mejorar la convivencia y servicio a la sociedad. Por lo que se invita a experimentar una metamorfosis existencial que conduciría a la humanidad hacia una relación de concordia y paz.

De tal modo que, se considera como paradójica la actitud asumida por las autoridades del Vaticano, en contra de los teólogos de la liberación, es un indicativo de que al presentar una concepción del mundo y de Dios, diferente a la tradicional, fue la causa por la cual se les consideró como peligrosos, como otros, malos y enemigos. En este sentido, la visión dualista común, según la cual se designa que quien no está conmigo está contra mí, aún prepondera en la mente de grupos sociales, quienes detentan un cierto poder, en este caso religioso.

De tal modo que, es necesario pasar de una visión dualista no dialéctica, en la que los pares Bueno/Malo, Yo/Otro y Amigo/Enemigo, se transformen en pares dialécticos positivos, esto es, como lo señala Joaquín Sánchez Macgrégor en una búsqueda en la que no sólo la verdad es importante, sino que como lo señaló Tzvetan Todorov, para avanzar en el bienestar social también hay que incluir una búsqueda sobre lo bueno o lo mejor en la convivencia humana, lo cual es una tarea que se debe cumplir en la producción del conocimiento.

Bibliografía:

- BOFF, L. (1992). *Quinientos años de evangelización, De la conquista espiritual a la liberación integral*. Trad. Jesús García-Abril, Santander, España, Sal Terrae.
- DIAZ NÚÑEZ, L. G. (2006). "Utopía y liberación: la teología de la liberación a treinta años de su surgimiento", en Horacio Cerutti Guldberg y Carlos Mondragón González (coords.), *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, México, CIALC/UNAM, pp. 145-164.
- FRADE, C. (2002). "La nueva naturaleza de la guerra en el capitalismo global", *Le monde Diplomatique en español*, Barcelona, septiembre.

- HAM JUÁREZ, C. (2015). *La construcción moral del sujeto, Desde Levinas*, México, Palabra en Vuelo.
- LENKERSDORF, C. (1996), *Los hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales*, México, siglo XXI-UNAM.
- LEVINAS, E. (1993). *El tiempo y el Otro*, Trad. José Luis Pardo Torío, Barcelona, Paidós.
- _____. (1987). *Totalidad e infinito*. España, Sígueme.
- MAGALLÓN ANAYA, M. (2012). *Miradas filosóficas latinoamericanas: antropoética política de la educación y de la Universidad en la crisis*, Toluca, México, ISEEM/UAEM.
- MORA MARTÍNEZ, R. (2012). *Temas y problemas de Filosofía latinoamericana*, México, CIALC/UNAM.
- ROIG, A. A. (1982). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE.
- SÁNCHEZ MACGRÉGOR, J. (2003). *Dialéctica de la unidad y la diferencia en un contexto latinoamericano*. México, CCYDEL/UNAM-Plaza y Valdés.
- SPINOZA, B. (2005). *Ética, Demostrada según el orden geométrico*. Trad. y notas Gustavo Sidwell, Buenos Aires, Terramar.
- TODOROV, T. (1992). *La conquista de América. El problema del otro*, Trad. Flora Bottom Burlá, México, Siglo XXI.

Páginas electrónicas

- AGUILAR VALENZUELA, R. (2013). "Los teólogos herejes de Roma", en Nexos, mayo. <http://www.nexos.com.mx/?p=15293>. Fecha de consulta 11-05-2016.
- ECO H. (2013). *Construir al enemigo*. Trad. Helena Lozano Miralles. España, Random House Mondadori. (En Debate). <file:///E:/Descargas/Eco%20Umberto-Construir%20al%20enemigo.%20Un%20ensayo.pdf>
- GIL JIMÉNEZ, P. Teoría ética de Levinas, (s/f): <http://www.filosofia.net/materiales/num/num22/levinas.htm> Fecha de consulta 6-10-2016.
- NGUYEN, F. (s/f). La Naturaleza de la Enseñanza Social de la Iglesia del Compendio de Doctrina Social. Catholic.Net <http://es.catholic.net/op/articulos/42872/cat/414/14-el-objetivo-de-la-ensenanza-social-de-la-iglesia.html#> Fecha de consulta 12-10- 2016.
- WORD REFERENCE. (2005). Concepto. <http://definicion.de/concepto/#ixzz4JPWiMUp> Fecha de consulta 05-09- 2016.

El capitalismo es un sistema corrupto

Julio Roldán*

Uno de los conceptos más repetidos, a través de todos los medios, recurriendo a un sin número de voces y tonos, en las últimas décadas, es el verbo “corrupción”. Y su derivado “corrupto”, como adjetivo. El generalizado alibi es vender la idea que la corrupción es una acción centralmente moral que va acompañado de su consabida reglamentación ética. Según esta pretensión, ser corrupto significa ser inmoral, ser corrupto implica ser antiético. En otras palabras, significa haber quebrantado las normas legales-legítimas que rigen la sociedad oficial y la buena convivencia.

Hay que mencionar, sumariamente, que la causa determinante de la corrupción es directamente proporcional a la aparición de la propiedad privada. A su derivado las clases sociales. Sobre estos dos conceptos teoriza la filosofía política. El Derecho lo normaliza. El *poder político*, particularmente a través del Estado, lo legitima. La costumbre lo naturaliza. Finalmente, la ideología lo interioriza-espiritualiza.

No es el sistema de clases sociales que ha sido corrompido. El sistema de clases sociales es inmanentemente corrupto. Nuevamente, hay que insistir que la fuente primigenia de la corrupción es la mencionada propiedad privada. A esto agréguese todos los adjetivos que se deseen. Los atributos no negarán su fuente original. Por el contrario, lo confirmarán y, lo reafirmarán.

Lo planteado, son los principios generales que rigen todos los sistemas sociales de clases. El capitalismo, como formación histórico-económico-social, no escapa a esas reglas. Por el contrario, este sistema es quien mejor alimenta las causas

* Julio Roldán es sociólogo, doctor en filosofía. Vive en Alemania en condición de asilado político. Contacto: julioroldanaquino@gmail.com

sobre las cuales se manifiesta la corrupción. Es este sistema, ahí donde llega, es quién mejor lo realiza. Es este sistema, ahí donde pone sus manos, quién mejor lo potencializa. Dice el conocido mito que del Rey Midas, que este monarca fue dotado del poder de convertir todo lo que tocaba en oro. Para no morir de hambre, pidió a su dios que lo liberara de ese don. El sistema capitalista, desde su origen, corrompe todo lo que toca. Pervierte todo lo que palpa. La pregunta, para los crédulos, es: ¿Existirá algún dios que le retire el don de la corrupción y así evitar que perezca engullido por ese poder? Los que aún creen en el futuro de la humanidad dirán no. Que no hay tal deidad. Los que bregan por un mundo mejor, que trascienda el capitalismo, ya no creen en ningún tipo de dioses o deidades más allá de lo que descansa en la razón y se mueve en la emoción.

La verdad de las verdades es que, al margen de las buenas o malas intenciones, en sociedades como la capitalista, esta quiebra ética, esta transgresión moral, redundo directa o tangencialmente en beneficio del poder, en cualquiera de sus acepciones que este se manifieste. Siempre la corrupción es en beneficio de unos y en desmedro de otros.

Hace un siglo y medio atrás Karl Marx (1818- 1884), en el capítulo XXIV del primer tomo del libro *El Capital*, dedicado a la acumulación originaria en el sistema en mención, escuetamente, escribió: “El capitalismo viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies hasta la cabeza” (Marx, 2013:784).

Para verificar lo anunciado en la cita precedente, las interrogantes que caben, en la actualidad, son: ¿En qué parte del Planeta el sistema capitalista prescinden de la guerra y de la sangre? ¿En qué parte del Planeta el sistema capitalista no es sinónimo de corrupción y lodo? No es posible mostrar ningún punto en el *Mapamundi* dónde la sangre o el lodo estén ausentes. Si no hay sangre hay lodo. Si no hay lodo hay sangre. Frecuentemente, sangre-lodo, son como hermanos siameses.

Lo mencionado es la condición central para la corrupción. Es sobrentendido que hay seres humanos, hasta



Imagen 1. www.contextolivre.com.br

grupos, que apoyándose en su voluntad, recurriendo al libre albedrío, actúan con recta conciencia en medio de la sinuosa “inconciencia” del sistema. Es decir ajustados a las normas, a las leyes, a los principios, que orienta a la sociedad. Lo anterior, en una sociedad de clases, es la excepción.

Lo afirmado, además de ser conceptualizaciones son, de igual manera, valoraciones. Como todo en la vida humana, la valoración no está exenta del interés político. Ella no está al margen de la instrumentalización ideológica. La verdad es que, en este tipo de sociedades, normalmente nada es gratuito. Nada es por casualidad o por ingenuidad. Reducir tal o cual acción, la corrupción en nuestro caso, al componente moral en abstracto es una engañifa. Son los más grandes corruptos los interesados en cubrir sus bribonadas con un manto ético. Sobre el tópico, Friedrich Nietzsche (1844-1900), cuestionando la moral en abstracto, fue diáfano cuando afirmó: “No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de fenómenos” (Nietzsche, 1985: 98).

Por lo tanto analizar la corrupción, conceptualizándolo sólo como un problema moral, como trasgresión de la ética, conduce a un laberinto oscuro y sin salida. Eso implica esconder la raíz del problema. La corrupción no flota en el aire como las nubes en el espacio. La corrupción no florece espontáneamente como flor silvestre en la pradera. Ella esta concretizada en acciones de personas. En actividades de grupos. En conductas de clases sociales. En manifestaciones de sistemas económico-sociales.

Lo anotado es lo que no desean ver los liberales de hoy. Esta misma postura se repite en los que en un tiempo no tan lejano se reclamaban comunistas. Luego involucionaron a socialistas. Continuaron hacia la socialdemocracia. Hasta terminar, la mayoría, en liberales. Levantar las banderas de la democracia sin apellido, de la libertad en abstracto, del ser humano al margen de las clases sociales, de la corrupción como conducta sólo moral, implica esconder conscientemente la realidad. Ello no es nada más que oportunismo ideológico. Nada menos que acomodo político.

Lo último caracteriza a los liberales de todas las latitudes, desde que esta corriente de pensamiento abandonó sus orígenes, razón-evolucionaria, fue instrumentalizada y transformada en racionalismo-conservador. Esa actitud, como todo fenómeno, no es estática. Sus ideólogos se reciclan de acuerdo a las circunstancias. Según las necesidades para justificar el sistema social imperante. Es por ello que proliferan los cristiano-liberales, los social-liberales, los izquierdistas-liberales, los liberales a secas, los neo-liberales.

Para no recurrir a los especialistas en el tema. Tampoco a sus intrincadas definiciones. Leamos lo que escuetamente escribió el poeta César Vallejo (1892-1938), en torno a los liberales, sus palabras: “Pero el liberal es, por desgracia, un diablo disfrazado a quien vender sus cuernos. En todo liberal hay una contradicción. Moralmente es un tartufo. Políticamente, un sujeto multiforme o, más exactamente, un camaleón” (Vallejo, 19987: 426).

A pesar que los tartufos y camaleones liberales no deseen ver la raíz de la corrupción, hay que subrayar que la corrupción es una de las expresiones sociales de la aparición de la propiedad privada en la historia de la humanidad. Propiedad privada que es la base de la existencia de clases sociales. Consecuentemente, el capitalismo como tal, es un sistema corrupto. El capitalismo llega chorreando sangre y lodo a la escena de la historia.

Por lo tanto, insistir sobre el tema de la corrupción, en la sociedad actual, como problema moral-ético, es mentir

a sabiendas. Basta mirar como accionan los organismos financieros internacionales en el plano económico. Hacer lo mismo con la acción de los Estados y sus gobiernos en el nivel político. El rol de las iglesias en el plano de las creencias. La hazañas de la FIFA en el deporte más popular en el mundo. Las intrigas al interior de la Comisión al Premio Nobel en el plano de la ciencia-creación. La Manipulación-venta de datos en Facebook en las comunicaciones. Los chantajes-sexuales en el mundo de la diversión y espectáculo. Para no seguir con la cadena de organizaciones mafiosas, dejamos de contar.

Corrupción. Doctores. Política

Ya hemos nombrado la economía, con más propiedad las transacciones y los negocios. La política, con rigor los políticos profesionales, en la medida que los casos nos abruman por igual en las “democracias” cultas, modernas, liberales del Primer Mundo como las “democracias” ignorantes, primitivas, liberales del Tercer Mundo.

Al margen de lo mencionado nos interesa recordar un nivel de la producción humana que aún aparecía algo “recatado”, con cierta “decencia”, con halito de “honesto”, para muchos hasta “limpia”. Una producción humana sin manchas de lodo, tampoco salpicada con gotas de sangre. Nos referimos a la producción científica. A sus realizadores los científicos.

Para la ocasión, recordemos esta verdad que se plasma con diáfana claridad en el sistema que comentamos. Ella afirma: “La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al hombre de ciencia, los ha convertido en sus servidores asalariados” (Marx y Engels, 1970: 35).

Ninguna de las profesiones, en la cita mencionada y las otras que existen, escapa al encanto abrazador del corrupto sistema. Además de ser “... sus servidores asalariados...”, algunos de ellos han sido elevados a la condición de lumbreras dignas de ser imitadas en unos casos. En otros casos han sido

encumbrados a la condición de nuevas deidades propensas a las adoraciones. Son los modernos fetiches. Lo último es la razón que lleva a la escritora Almudena Grandes (1960-) decir lo siguiente: “En la era de la corrupción prosperan los mejores sentimientos, que cada cual aplica en exclusiva, eso sí, a sus propios compañeros. Cuanto más enterrados en el fango están, más calurosas son las ovaciones que reciben, más ditirámicos los elogios a las instituciones que representan” (Grandes, 2018).

La construcción de sus centros académicos donde fabrican sus lumbreras, incluidas, en parte, las llamadas mejores universidades del mundo, cumplen cabalmente esta función. La investigación titulada *Los impostores intelectuales* (1999) que tiene como autores al físico norteamericano Alan Sokal (1955-) y al matemático belga Jean Bricmont (1952-), nos dan algunas pistas para comprender como se hilvana algunas “teorías científicas” y muchos de sus afamados teóricos.

*

Anotemos, a manera de ilustración, algunos casos concretos sucedidos en esta rama del conocimiento humano. Es decir, la producción científica universitaria. Concretamente, el tema de los doctorados en una sociedad altamente desarrollada. En un país considerado como uno de los menos corruptos, sino del mundo, por lo menos de Europa, la República Federal Alemana.

El año 2011 se descubrieron cuatro casos de corrupción, en la modalidad de robo intelectual, llamado “plagio”. Ellos se concretizaron en trabajos de doctorado perpetrados por personas públicas. Políticos bastante conocidos y de ambos géneros. Coincidentemente, los plagiadores eran militantes, representantes en cargos públicos al más alto nivel, de los dos partidos que habían gobernado, por muchas décadas, este país.

Recapitemos escuetamente. El primero en ser descubierto, como plagiador, fue un descendiente de la

aristocracia babara. Militante de la Unión Social Cristiana (CSU). Para entonces, ministro de Defensa. Voceado como futuro canciller alemán. Nos referimos a Theodor zu Guttenberg (1971-). Él había obtenido el doctorado por la Universidad de Bayreuth, situada en la región de Babaria. Universidad de la cual era patrocinador económico.¹

Un segundo caso es el de con Annette Chavan (1955-). Ella recibió el doctorado por la Universidad de Düsseldorf. En aquel tiempo Chavan era miembro del parlamento. Exministra de educación y culto. Dirigente de la Unión Cristiana Alemana (CDU). Además, consejera política personal de la canciller Ángela Merkel (1954-).

Luego se conoció el caso de la parlamentaria, dirigente del Partido Liberal Alemán (FDP), Silvana Koch-Mehrin (1970-). Ella fue doctorada por la Universidad de Heidelberg. Finalmente el caso de Georgios Chatzimarkakis (1966-). El descendiente de griegos fue doctorado por la Universidad de Bonn. Parlamentario y dirigente del mismo partido que Koch-Mehrin.

Además del doctorado plagiado, acción común que unía a los cuatro mencionados, ellos fueron doctorados con el máximo calificativo. Es decir con *Magna cum laude*. Ello implicaba que los doctorantes, con sus investigaciones, habían contribuido con aportes importantes a la rama del conocimiento en la cual habían investigado.

Lo que llamó la atención fue que los falsos doctores eran dirigentes de los tres partidos, -liberal-cristianos-, que más levantaban las banderas de la moralidad. Decían -“tolerancia cero a la corrupción”. Se promocionaban como los Partidos de las -“manos limpias”-. Después del escándalo, a los plagiadores se les retiró el título de doctores. Los auténticos doctores plagiados, perjudicados, que no habían recibido el calificativo

1 Como anécdota, hay que mencionar, este personaje era conocido por ser un caballero que más nombres oficiales tiene en este país, posiblemente en el mundo. Leamos: Karl-Theodor Maria Nikolaus Johann Jacob Philipp Franz Joseph Sylvester Buhl-Freiherr von und zu Guttenberg.

de *Magna cum lauden*, los enjuiciaron por plagio y no se sabe cuál fue el resultado final, por lo menos hasta hoy.

Los cuatro doctores plagiadores desaparecieron de la escena política, no se puede decir de la intelectual, ya que nunca aportaron nada significativo, en este campo del conocimiento, en Alemania. La muerte civil fue el destino de la mayoría de ellos. Se sabe que Annette Chavan fue nombrada Embajadora de Alemania ante la Ciudad Estado del Vaticano. Hasta hoy se mantiene en el cargo.²

Corrupción. Literatura. Premios

En este nivel de la producción humana, por sus características, subjetiva, por su enjambre con la fantasía, es mucho más complicado llegar a niveles objetivos de cuantificación y formas reales de medición de lo reproducido. La literatura como “la verdad de las mentiras para unos” o como “la verdad psicológica y la mentira real” para otros se presta mucho mejor para lo que es catalogado como impostura, plagio, saqueo, piratería, sin mayores consecuencias.

Una de las razones es que los límites se diluyen en la medida que sus aristas se acometen. La estética se coloca a la par y no pocas veces sobre la ética. En esta dirección lo declarado por Jorge Luis Borges (1899-1986) daría pie para que la impostura, el plagio, el saqueo, la copia, tenga patente de corso. Leamos lo que el nombrado declaró: “... quizás haya

-
- 2 En el año 2018, esta historia de los falsos doctores o masters se repite, con algunas particularidades en España. Comencemos con el máximo dirigente del Partido Socialista Obrero Español (PSOE) Pedro Sánchez (1972-) que recibió, en un tiempo record, el título Doctor por la Universidad Camilo José Cela. Su caso está en investigación. De igual manera los dirigentes del Partido Popular (PP) Cristina Cifuentes (1964-) y Pablo Casado (1981-). Los dos acreditan tener título de magister, sin haber asistido a clases y sin haber presentado la tesis de investigación, por la Universidad Rey Juan Carlos. Estos últimos aún son reconocidos como másteres. La pregunta es ¿Harán los españoles con su “falso” doctor y sus falsos masters lo que hicieron los alemanes con los suyos? El tiempo lo dirá.



Imagen 2. <https://plus.google.com>

seis o siete historias fantásticas esenciales que los hombres repiten...” (Campra, 1987: 131).

Si aceptamos la afirmación del citado, llegaríamos a la conclusión que las miles de obras serían, especialmente “... las historias fantásticas...”, saqueos o en su defecto imposturas que no transgreden la moral, que no mellan la ética. Buenas, excelentes, malas; pero al fin de cuenta copiadas o plagiadas. Esta idea es, de alguna forma, compartida por el novelista chino Lu Sin (1881-1936). Él lo sintetiza en el título de uno de sus libros que reza: *Contar nuevo historias viejas*.

*

Pongamos como caso concreto, en esta forma de la creación humana, a dos personajes conocidos, especialmente, en el mundo literario latinoamericano. Los que por coincidencia nacieron en el tercermundista Perú. Comencemos muy escuetamente con el novelista Alfredo Bryce Echenique (1939-) en la medida que su caso es relativamente conocido y no hay mucho que agregar a lo ya publicado.

A partir del año 2010 se comenzaron hacer público una seria de denuncias de plagio-copia. Se le acusaba a Bryce de haberse adueñado de artículos periodísticos y haberlos publicado como si fueran suyos. En total se descubrió que

fueron 32 trabajos de un número parecido de periodistas-escriutores procedentes de Europa y de Latinoamérica.

Bryce, no obstante las evidencias, la multa impuesta por el organismo que controla los derechos de autor en el Perú (INDECOPI), nunca aceptó que haya copiado, plagiado, robado, los artículos mencionados. En una entrevista sobre el acápite, él afirmó: “El plagio, como decía Borges, es incluso un homenaje. Borges le plagió a medio mundo. Yo no siento haber plagiado a nadie. El texto de Willy Niño es un trocito así (y, con los dedos, marca unos tres centímetros), el resto es mío” (Pajares, 2010: 12.04.)

Detengámonos un momento en lo declarado. “El plagio es un homenaje”. Debería de aclarar para quién es esa acción un homenaje. ¿Para el plagiado o para el plagiador? Nunca lo aclaró. ¿Quiénes fueron, nombres, apellidos, los plagiados por Borges? ¿Debemos contentarnos con la vieja adagio que reza: mal de muchos consuelos de tontos? Luego Bryce afirma, no obstante las evidencias, “Yo no siento haber plagiado a nadie”. No se trata de sentir. Dejemos lo sensorial al margen. De lo que se trata es que él es consciente que ha plagiado 32 artículos y punto.

No obstante estas evidencias, dos años después, en el año 2012, el jurado al Premio FIL (Feria Internacional del Libro) en Guadalajara-México le otorgó el mencionado laurel, correspondiente a ese año. Las protestas en contra y los apoyos cruzaron espadas. Entre los primeros se contaron un grupo de intelectuales mexicanos. Sus argumentos en contra, entre otros, fueron los siguientes: “El hecho de que un premio tan prestigiado como lo es el Premio FIL, un premio enmarcado en el contexto de la feria del libro más importante en habla hispana (la de Guadalajara), que está arropado por instituciones públicas mexicanas de primer nivel (como la Universidad de Guadalajara, el CONACULTA y el FCE) y que está dotado con 150.000 dólares (que en parte es dinero público), haya sido concedido a un autor que ha plagiado decenas de textos y que ha cobrado por ellos manda una señal que es negativa desde

diversos puntos de vista. Enseguida, mencionamos algunos de los que nos parecen más importantes. Porque plantea una escisión inaceptable entre ‘la obra de creación’ y ‘la obra periodística’ de un autor; porque minimiza una práctica, el plagio, que no solo es indebida, sino también ilegal; porque esta práctica atenta contra el corazón de la actividad intelectual (sea académica o literaria); porque sienta un pésimo precedente en la medida en que este premio pretende reconocer el trabajo, el esfuerzo y la originalidad individuales y, finalmente, porque dicha entrega había constituido, hasta la fecha, el evento cumbre de una feria del libro que es visitada por miles de estudiantes mexicanos de todos los niveles educativos” (Breña, et., al, 2012).

¿Qué demuestra este primer caso? Que sencillamente el poder, los intereses, el prestigio, la fama, de los nuevos ídolos, de los nuevos fetiches, cubre con oro la ceniza. La pregunta es: ¿Y dónde está la moral? ¿Qué pasó con la ética? Los que siguen creyendo en la moral y la ética, al margen del poder, tienen tres explicaciones. Son cínicos. Son ingenuos. Son torpes. Lo más seguro es que merecen los tres calificativos al mismo tiempo.

*

El otro caso menos difundido, tampoco castigado, por ser muy intrincado demostrar, es la del novelista Mario Vargas Llosa (1937-). Hace algunos años él fue acusado de “adaptador”, “imitador”, “piratería”, “saqueo” y de “plagio”. Estas denuncias fueron hechas por autores de las obras literarias, “saqueadas” o “plagiadas”, por otros escritores y estudiosos de las obras “adaptadas”, “imitadas” o “pirateadas”.

En este caso no son artículos periodísticos, son cuatro novelas las frecuentemente mencionadas. *La ciudad y los perros* (1963) vendría a ser un “adaptación” de la novela titulada *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß* (Las tribulaciones del estudiante Törleß) (1906) del escritor austriaco Rober Musil (1880-1942). En segundo lugar *La guerra del fin del*



Imagen 3. <http://amarantosaunas.blogspot.com>

mundo (1981) que sería un “saqueo” de la novela de Euclides Dacuhna (1866-1909) titulada *Os Sertoos* (1903). En tercer lugar *Historia de Mayta* (1984) que a su vez sería un “saqueo” de la novela histórica *Hujaco* (1977) del escritor jaujino César Núñez (1929-2011). Finalmente *La fiesta del chivo* (2000) que de igual manera sería un “plagio” de la novela titulada *Trujillo: The Killed the Goad* (1978) (*Trujillo: La muerte del chivo*) del escritor norteamericano Bernard Diederich (1926-). Y la misma un “saqueo” de la novela titulada *Después del viento* (1997) del escritor y catedrático dominicano Lipe Collado (1947-).

*

Comencemos con la primera. El escritor peruano Oswaldo Reinoso (1931-2016), sostuvo hace algunos años atrás que esta novela, *La ciudad y los perros*, es una adaptación, a las particularidades peruanas, de la novela párrafo antes mencionado. Leamos lo que el novelista, sobre el acápite, afirmó: “Entre los miembros del jurado estaba Alfonso Reyes. Alfonso Reyes no suscribió el acta de otorgamiento del premio a *La*

ciudad y los perros, porque dijo: No es más que una adaptación a la situación peruana, de un libro, de un alemán, Musil, que se llama *Las Tribulaciones del joven Törless*. ¿Qué pasa en ese libro? Hay un internado; hay uno que sacrifican, que es el perro; salen de ahí a un burdel; ahí está la dominación terrible de los que manejan ese centro. Si ustedes leen *La ciudad y los perros* y leen eso, verán que Vargas Llosa hace una magnífica transposición de ese relato. Lo hace bien; pero los personajes y la idea es de Törless” (Vásquez, 2014: 2).

Si se lee con detenimiento las dos obras, se comprueba que hay muchas coordenadas que se cruzan con lo que se daría la razón a Reinoso. La “adaptación” es más que evidente. La pregunta es: ¿Leyó Vargas Llosa la obra de Musil antes de escribir la suya? Si la respuesta es positiva, se puede decir que no sólo hay influencia y adaptación, sino que hasta “plagio”. De ser negativa. Las historias, parecen, que se repiten y eso es totalmente lícito. Él único que puede despejar esta duda es Vargas. ¿Tendrá tiempo para hacerlo?

*

En el caso de la novela titulada *La guerra del fin del mundo*. Para el novelista portugués José Saramago (1922-2010) y el especialista en el tema Pablo del Barco (1943-), la actitud de Vargas es algo problemática. Leamos al respecto una nota aparecida en el diario *El País* de España: “El escritor portugués José Saramago y el profesor de la Universidad de Sevilla Pablo del Barco acusaron ayer de ‘mal imitador’ al novelista peruano Mario Vargas Llosa, por su novela *La guerra del fin del mundo*. Según Del Barco, (...), Vargas Llosa ha ‘creado una mala novela a partir de uno de los mejores textos de la literatura brasileña: Los Sertones, escrita en 1902, por Euclides da Cunha’. Del Barco, (...), aseguró que una de las últimas obras de Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo*, no es más que una imitación deficiente de la buena novela del brasileño Da Cunha. El ensayista sevillano explicó que la obra de Da Cunha es una

novela épica en la que se narran unos hechos importantes que vivió el propio autor, durante la formación política de Brasil. ‘Esta circunstancia le otorga un atractivo especial, mientras que Vargas Llosa ofrece una épica descafeinada y una mala ambientación’”.

En seguida, la información, continúa: “Por su parte, José Saramago señaló, en un debate posterior, que ‘nadie puede intentar escribir de nuevo el Quijote’, y se refirió a ‘la falta de sentido que tiene imitar una buena novela’. No obstante, matizó que Miguel de Unamuno en su libro *La vida de don Quijote y Sancho* tomó a los personajes de Cervantes, ‘pero lo hizo bien y es muy distinto a lo ocurrido con Vargas Llosa’” (Bayón, 1990: 38).

*

En el tercer caso proviene del escritor peruano Darío Núñez Sovero (1948-). Él se refiere a la novela *Huajaco* y la acción de “piratería” hecha por Vargas Llosa. Leamos lo que escribió: “Ya en la soledad del retiro laboral y teniendo como amiga y vieja confidente a su leal máquina Remington, fue plasmando de a pocos relatos vivenciales de gran valor histórico como su novela *Huajaco*, publicada en una parca edición a mimeógrafo en la primera mitad de la década del 70 del siglo anterior, la misma que luego le fuera arrebatada y distorsionada, a manera de pueril piratería, por la pluma de Mario Vargas Llosa quién con intenciones subalternas lo visitó en Jauja para saber de ‘primera mano’ los entretelones de la asonada que un grupo de josefinos, con el apoyo de Mayta (un campesino de Curimarca-Jauja, preso acusado de sedición) y la conducción del Teniente (GR) Vallejos, realizaron el 29 de mayo de 1962 con propósitos revolucionarios y que, justamente, constituye la temática de la novela que el laureado escritor publicó posteriormente con el nombre de *La Historia de Mayta*” (Núñez, 2010: 10.06).

Para terminar con el tema de los supuestos “plagios” hechos por Vargas Llosa, hay que mencionar que el periodista de *The Miami Herald*, Bernard Diederich, autor del libro *Trujillo: La muerte del chivo*, publicado en 1978, denunció en una conferencia de prensa al autor en mención por haber plagiado su trabajo. Leamos lo que el *Diario Libre* de Santo Domingo informó sobre el tópico: “El Premio Nobel de Literatura, Mario Vargas Llosa, autor del libro *La Fiesta del Chivo*, fue acusado de plagio por el corresponsal internacional de guerra Bernard Diederich, durante un conversatorio ofrecido este viernes por el destacado periodista ante un nutrido público de intelectuales dominicanos. Al hablar en la sede de la Sociedad Dominicana de Bibliófilos (SDB), Diederich expresó que ‘Vargas Llosa plagió mi libro *Trujillo: They Killed the Goad* (Trujillo: La muerte del Chivo), publicado en 1978’. Ambas publicaciones tratan sobre la era del dictador dominicano Rafael Leónidas Trujillo, y luego de varios años de su presentación, Diederich califica al escritor peruano como mezquino y arrogante, y de acusar a otros colegas de ‘escritorzuelos’. (...) Es la primera vez que el periodista de guerra Bernard Diederich da su testimonio personal sobre los meses que estuvo en República Dominicana, cubriendo los acontecimientos tras la caída de la dictadura de Rafael L. Trujillo” (Autor anónimo, 2011: 32).

Pero el escándalo, del plagio de la novela, en mención no queda allí. El diario *El Mercurio* de Chile informó otro caso más. Es como sigue: “Esta es la segunda vez que Vargas Llosa es acusado de plagio. Hace unos meses el escritor dominicano Lipe Collado acusó al escritor peruano de ‘saqueo intelectual por las sorprendentes coincidencias’ entre *La fiesta del chivo* y su novela *Después del viento*, ganadora del Premio de Literatura Quinto Centenario. El escritor dominicano resalta la similitud de los protagonistas de ambas novelas, personajes que regresan a su país tras una larga ausencia y después de haber roto con su pasado” (Autor anónimo, 2000: 12).



Imagen 1. www.flickr.com

Como se puede colegir en el caso de Vargas, las novelas *La ciudad y los perros*, *La guerra del fin del mundo*, *Historia de Mayta* y *La fiesta del chivo*, su “originalidad” está puesta en tela de juicio. Lo curioso es que nadie ha preguntado al autor sobre estas denuncias. Estas se han limitado a tales. La lapida del silencio cómplice lo cubre hasta la actualidad.

*

Una vez más. D de ser verdad lo que las denuncias afirman, en el caso de Vargas, porque en el caso de Bryce no hay la menor duda, estos casos demostrarían que a los nuevos ídolos se les perdona sus pecados. A los aupados fetiches se les esculpa de sus denuestos. Estos hechos evidencian que para el poder dominante la moral es retórica, cuando se trata de sus hijos privilegiados. El poder de la fama o la fama del poder convierte la ética en humo. A pesar de las cuatro denuncias públicas, antes descritas, y pasando por sobre de ellas, el año 2010 Vargas fue premiado con el Nobel de Literatura y el 2011 con el título de Marqués.

En el plano doméstico, Latinoamericano-México, en el caso de Alfredo Bryce Echenique, algunas personalidades protestaron por el premio del FIL que se le otorgó. Que las razones hayan sido loables o subalternas está más allá de nuestro juicio. El aludido dice que “todo es por envidia”. Los 32 artículos periodísticos, el cuerpo del delito, para utilizar un concepto propio de la jurisprudencia, están ahí presentes. En el segundo caso, el de Mario Vargas Llosa, es mucho más complicado que sus acusadores evidencien sus denuncias, por ser novelas, es por ello que nadie levantó la voz sobre este tópico. Por el contrario la inmensa mayoría celebró, aplaudió, cuando se le otorgó el Premio Nobel de Literatura.

Entre Alfredo Bryce y Mario Vargas hay muchos puntos de convergencia, más allá de los premios en mención. Los dos son latinoamericanos tercermundistas. Más aún, ambos son peruanos. Escriben en lengua española. Los dos son conocidos más como novelistas. Ellos pertenecen a la misma generación. Los dos reclaman descender de la aristocracia peruana. Como en ese país esos títulos se han esfumado, uno de ellos, lo buscó y lo encontró en la “Madre Patria”. El Rey Juan Carlos de Borbón (1938-), un personaje de la misma generación de los aludidos, le otorgó el título de Marqués³ en el año 2011. Bryce y Vargas se reclaman ser de ideología neoliberal. Consecuentemente ambos, el segundo más que el primero, se declaran anticomunistas militantes.

Las acusaciones contra ellos les tienen sin cuidado. Los premios, como a todos sus pares, les llegan como cae la fruta madura; o les viene sin trámite burocrático. Así funciona, en beneficio de sus dos nuevos ídolos y los otros, la moral en abstracto, la ética en abstracto, en el corrupto sistema capitalista.

- 3 La información oficial dice el Rey español: “Vengo a otorgarle el título de marqués de Vargas Llosa, para sí y para sus sucesores,...”, de esa forma logró lo que tanto deseaba, desde comienzos de los años 60, convertir su apellido de simple en compuestos. A la par dar continuidad a su viejo linaje inaugurado por el “... maese de campo don Juan de la Llosa y Llaguno”, el primer Llosa español que llegó al virreinato del Perú.

Bibliografía:

- BAYÓN, M. (1990). "Saramago acusa a Vargas Llosa de mal 'imitador'". *El País* (Madrid), 22 de agosto.
- BREÑA, R., et., al. (2012). "Bryce Echenique: de plagios y premios". *El País* (Madrid), 14 de noviembre.
- CAMPRA, R. (1987). *América Latina: La identidad y la máscara*. México: Siglo XXI.
- GRANDES, A. (2018). "Universidad". *El País* (Madrid), 16 de abril.
- MARX, K. (2013). *Das Kapital*. Leipzig: B.I.
- _____ y ENGELS, F. (1970). *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso.
- NIETZSCHE, F. (1985). *Más allá del Bien y del Mal*. Madrid: EDAF.
- PAJARES, G. (2010). "Alfredo Bryce: 'El plagio es un homenaje'". *Perú 21* (Lima), 12 de abril.
- "Periodista acusa de plagio libro *La fiesta del chivo*". (2011). *Diario Libre* (Santo Domingo) 04 de febrero.
- VALLEJO, C. (1987). *Desde Europa. Crónicas y artículos (1923-1938)*. Lima: Ediciones Fuente de Cultura Peruana.
- "Vargas Llosa acusado nuevamente de plagio". (2000). *El Mercurio* (Valparaíso), 18 de septiembre.
- VÁSQUEZ, M. (2014). *Literatura amazónica. Discurso de Oswaldo Reinoso*. *Lupuna*, núm. 8, agosto.

Para leer el presupuesto de educación 2018

César Hildebrando *Delgado Herencia*



Resumen: El presupuesto 2018 para la educación en el Perú es un ejercicio anual materializador de políticas que los actores del bloque en el poder tienen históricamente para la educación nacional, no es simplemente un instrumento financiero, revela los propósitos reales de aquel poder con respecto a la formación básica y superior en la nación. La epistemología genera dos herramientas de análisis presupuestales, el continuo de planeación, aprobación y seguimiento –PAS–, y PRC la par receptividad y controlabilidad a cargo de la ciudadanía que aporta mediante sus impuestos los fondos a ser distribuidos en el presupuesto nacional, pero que es también estructuralmente marginada del PAS y del PRC. Otra lectura al formal y contable discurso econométrista, propagandizado por los medios de comunicación es posible, de modo de develar aquellos intereses y expectativas concretas con montos de dinero inmensos para un país con una clase política que carece de sentido de realidad que no sea la acumulación de capital y que anualmente acepta los requerimientos de los poderes fácticos, porque “...hay que dar trabajo...” y “... las industrias no pueden parar...”.

Palabras clave: presupuesto, educación básica, receptividad, controlabilidad, legitimización, política, pedagogía, continuo PAS, intervención ciudadana PRC.

To read the education budget 2018



Abstract: The 2018 budget for education in Peru is an annual materializing exercise of policies that the actors of the ruling bloc have historically for national education, it is not simply a financial instrument, it reveals the real purposes of that power with respect to training basic and superior in the nation. The epistemology generates two budgetary analysis tools, the planning, approval and follow-up continuum –PAS–, and PRC the receptivity and control parity by the citizens who contribute through their taxes the funds to be distributed in the national budget, but that it is also structurally marginalized from PAS and PRC. Another reading to the formal and accountable econometricist discourse, propagated by the media is possible, in order to unveil those interests and concrete expectations with huge amounts of money for a country with a political class that lacks a sense of reality other than the accumulation of capital and that annually accepts the requirements of the de facto powers, because “... we must give work...” and “... the industries cannot stop...”.

Keywords: budget, basic education, receptivity, control, legitimization, politics, pedagogy, continuous PAS, citizen intervention PRC.

Ler o orçamento de educação 2018



Resumo: O orçamento de 2018 para a educação no Peru é um exercício anual que concretiza as políticas que os atores do bloco no poder têm historicamente para a educação nacional, não é simplesmente um instrumento financeiro, revela os propósitos reais de esse poder com respeito para educação básica e superior na nação. A epistemologia gera duas ferramentas de análise orçamentária, o contínuo de planejamento, aprovação e acompanhamento (PAS) e a receptividade e controle par (PRC) pelos cidadãos que contribuem com seus impostos, os fundos a serem distribuídos no orçamento nacional, mas que também é estruturalmente marginalizado do PAS e PRC. Outra leitura para o discurso econométrista formal e responsável, propagada pela mídia é possível, para desvendar esses interesses e expectativas concretas com enormes quantidades de dinheiro para um país com uma classe política que não tem sentido de realidade além da acumulação de capital e que anualmente aceita os requisitos dos poderes de fato, porque “... devemos dar trabalho...” e “... as indústrias não conseguem parar ...”.

Palavras-chave: orçamento, educação básica, receptividade, controle, legitimação, política, pedagogia, PAS contínuo, intervenção cidadã RPC.

Marco para el análisis

Por mandato constitucional el presupuesto de educación para el siguiente año debe ser enviado al congreso hasta fines de agosto del año anterior, la previsión de los gastos estatales debe cubrir todos los aspectos de la gestión y administración del sector, incluidas las instituciones educativas estatales donde los padres siguen poniendo el mínimo histórico del 30% del gasto¹ total de la “*educación estatal gratuita*” (sic).

Considerar el presupuesto en una primera entrada formal es una herramienta con la cual el poder ejecutivo cumple políticas educativas, toma decisiones, desarrolla programas de gestión y administración del sector educación de manera abierta, oficial. Una segunda entrada de contenido, el presupuesto es un proceso político del par receptividad y controlabilidad ciudadanas –PRC-, sobre previsión y gastos en la educación nacional². Estas dos entradas están transversalizadas por tres etapas en un continuo de: planificación, aprobación y seguimiento –PAS-, continuo que en teoría democrática debe estar relacionado con el PRC; el PAS no puede quedar solo en órganos de representación o designación de gobierno, dado que la gran mayoría de los recursos son aportados por la ciudadanía, principalmente por impuestos indirectos.

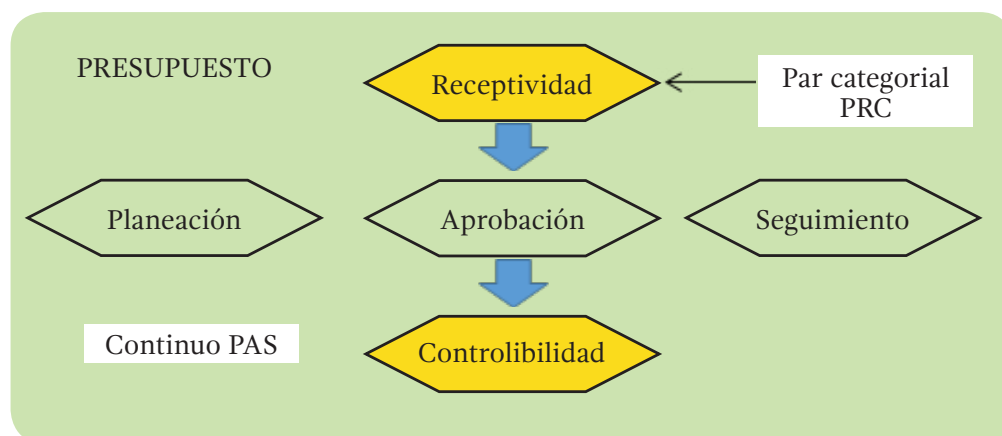
Ello significa que la práctica democrática de ciudadanía no se limita al acto de elegir autoridades cada cinco años, sino los ciudadanos participan en esas tres etapas a través de sus formaciones sociales en las prioridades de gastos y vigilancia por sus aportes al bien común educativo, el PAS tiene sentido democrático con el PRC; esta relación le da justicia al presupuesto. El objetivo subyacente de todo presupuesto público es la legitimización de las decisiones del PAS adoptadas

1 Ver: *Estado de la educación en el Perú*, FORGE, pág. 30.

2 El dictamen en minoría –dm- lo define como “*instrumento de planificación (...) un mecanismo de distribución de recursos (...) puede ser un instrumento de política económica*”, Pág. 1. Por su parte el dictamen en mayoría –DM- lo entiende como un instrumento financiero, legal; cita el concepto normativo de la Ley General del Sistema Nacional de Presupuesto “...*constituye el instrumento de gestión del Estado...*”



Procesos del presupuesto nacional



Un presupuesto democrático entendido por dos procesos simétricos, un continuo de tres etapas: planeación, aprobación, seguimiento; condicionados por un par categorial de receptividad y controlabilidad.

por las autoridades elegidas, en este caso para la educación nacional³, producto de la credibilidad ciudadana en los actores sociales que facilitan su participación en todo el PAS: ambos conceptos están fuertemente ligados.

Legitimidad y credibilidad reclaman que las políticas educativas⁴ a ser ejecutadas sean identificadas por la mayoría de las poblaciones del país, multinacional y pluricultural consecuencia de un largo proceso evolutivo que se inicia en la cultura chavín hace cuatro mil años. Esos conceptos son el camino democrático representativo del PRC: ajustar políticas educativas a las demandas ciudadanas (receptividad) y fiscalizar cuentas de aplicación de esas políticas (controlabilidad), categorías de análisis imprescindibles en el quehacer político del erario nacional.

3 El dm no discute el marco donde se inscribe el presupuesto, pero apunta "... usualmente las demandas sociales de los diferentes sectores no se ven reflejadas, y los ciudadanos y ciudadanas, así como sus instituciones, no encuentran en el presupuesto una vía para canalizar las mismas...", Pág. 2. El DM no discute este marco, reconoce la calidad de instrumento de política económica buscando la eficiencia del gasto, aunque cita a un autor (Licciardo Cayetano) que reconoce el carácter republicano "...dado que nace junto al derecho del pueblo a saber lo que le gobierno hace con el...", pág. 4

4 "... Las políticas son guías que orientan la acción institucional/ pedagógica (...) se expresan como criterios o lineamientos generales a tener en cuenta al momento de adoptar decisiones sobre dificultades que se repiten en la organización educativa...", pág. 48, C Delgado

En la “*democracia*” de la carta magna de 1993 el PRC no tiene un espacio claro, indicando la vía *legal*, de forma directa a los organismos del estado, MEF/MINEDU y Contraloría, principalmente; de forma indirecta los medios de comunicación masiva (prensa, redes sociales); el enfoque de ciudadanía es pasivo respecto al presupuesto nacional que él financia, como actor distante carece de espacios para su intervención en el PAS, con la desventaja que los medios de comunicación masiva son parte del bloque de poder y, por tanto, el acercamiento a los presupuestos estatales tiene el componente de interés económico.

Podemos identificar dos niveles de acceso al presupuesto nacional, hacia el PAS y PRC. Uno el presupuesto como instrumento formal democrático cuyo punto central es la aprobación a cargo de representantes elegidos por la ciudadanía, que no solo reflejaría nociones tradicionales de la república –elecciones libres, sufragio universal, acuerdos por mayoría, decisiones libres–, además, con una mentalidad moderna: informar a la ciudadanía, compensar diferencias de acceso a recursos, transparentar uso de impuestos, facilitar el seguimiento. Este primer nivel implica que el presupuesto no es un tema de contabilidad, de sumas y restas, que no deja de tener importancia, mas no apunta al *quid* del presupuesto, aunque en las “*criticas*” de periodistas, académicos, educacionistas, con respecto, por ejemplo, al presupuesto para educación 2018 – PE2018–, no salgan de estas formalidades, cuyas intenciones no son gratuitas.

El segundo nivel para entender el presupuesto lo aporta la antropología política, es más complejo tanto para el PRC y el PAS. Este nivel integra la mirada formal de los recursos y lleva un manejo de datos e información, pero develando que el presupuesto responde a estructuras de poder en el estado; en su generación –¿qué condiciones materiales y subjetivas reproducen los procesos críticos del sistema educativo?–, ejercicio –¿cuáles actuaciones de los actores principales, tanto

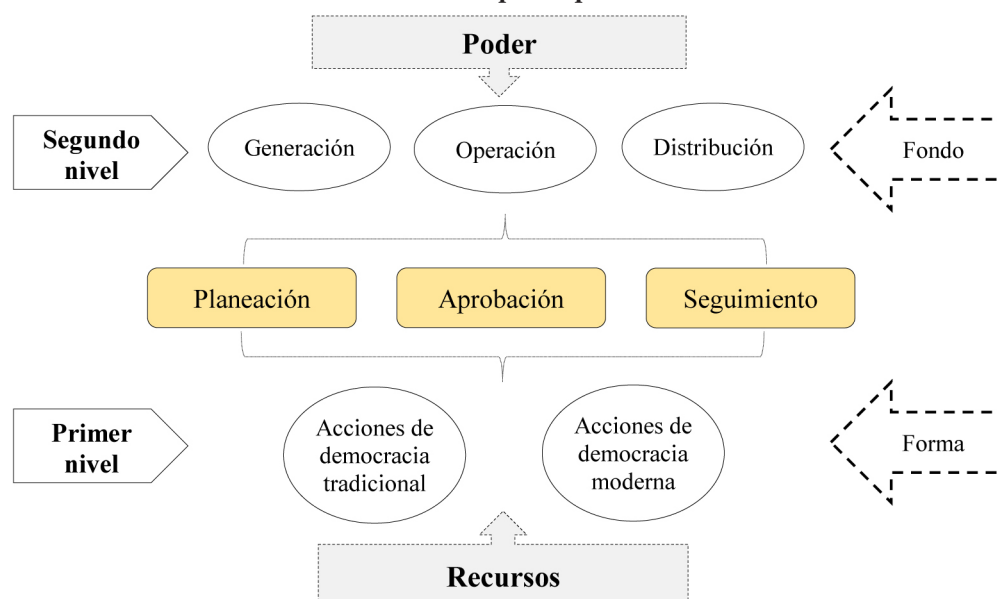
para la reproducción como correspondencia del sistema educativo, apuntan al modelo socio económico vigente?- y distribución -¿cómo reparten los actores orgánicos del bloque de poder los recursos disponibles?-.

Así como de mecanismos de gobierno para legitimarse y ser creíbles en su aplicación -¿qué justifica la generación, ejercicio, distribución del presupuesto en educación?, ¿Cuáles son los niveles de conocimiento o intereses concretos de gobernanza del presupuesto?-. También asumirlo desde el estatus y función de sectores estatales y actores sociales - ¿cuáles son los rangos y acciones principales emprendidas en la racionalidad administrativa de afrente en el fraseo de “*función educativa*” de la tecno burocracia⁵?, ¿qué prestigio consolida su administración anual centrada en el MEF respecto a proyectos y programas educativos? Preguntas todas involucradas en aprobar aquellas políticas y fondos necesarios para su realización, esto es, el presupuesto educativo es esencialmente un fenómeno social de gran concreción y empirismo en las coordenadas de tiempo y lugar -año y sector-. Máxime si todas esas pautas se dan en un modelo socio económico cultural capitalista con formas institucionales –formales o/e informales- de gobernanza, legalidad y autoridad asociadas a intereses de los que controlan el bloque de poder nacional.

Dentro de esas ideas, el PE2018 del cual conocemos las usuales expectativas de porcentajes, montos, cantidades, prospectivas, ubicadas en el primer nivel de análisis; por lo que se hace necesario entrar en el segundo, que responde a una estructura de poder del estado en la sociedad nacional; influenciado por la globalización del siglo XXI; interrelación escuela/MINEDU, tanto intersectorial como internacional; sin descuidar la construcción nacionalitaria de identidad peruana, las expectativas de organizaciones políticas y las estructuras burocráticas nacional, regionales y/o locales.

5 Para *tecno burocracia* ver a H Mintzberg, aquí utilizamos el concepto como el personal de confianza ubicados en la alta dirección y el segundo nivel organizacional del MINEDU, por ejemplo

Niveles de acceso al presupuesto nacional



En los niveles de acceso al presupuesto, el primero se agota en la forma, cubriendo al fondo que es el poder, finalmente el por qué los recursos son planeados, aprobados y seguidos legalmente; así como un par de receptividad y controlabilidad, generalmente escamoteados a la ciudadanía.

EL PRC en la práctica ciudadana es manipulado; la representación legislativa el presupuesto lo utiliza como instrumento o herramienta administrativa legal. De ahí que las observaciones al PE2018 en la prensa y redes sociales, de actores políticos como expertos, giran alrededor de una visión economicista contable, entendiendo que la demanda del MINEDU es toda la receptividad, y la controlabilidad es asentable por la Contraloría. Comentarios y críticas que se agotan en que el PE1018 es centralista, que está desfinanciado, que sus supuestos de ingresos son errados, etc., siempre en el horizonte cuantitativo, de fondos, de dinero, de recursos, que no dejan de ser importantes, pero no satisfacen las expectativas ni aspiraciones del ciudadano que paga diariamente IGV, al margen del lenguaje críptico econometrista en que están escritas las normas del ejecutivo (MEF) y los dictámenes legislativos.

Aquí intentamos dar otra lectura -antropológica- al presupuesto educativo del Estado, patentizar el campo de lucha no con armas sino de decisiones respecto a los mecanismos del poder, de derechos, privilegios y obligaciones del bloque de gobierno en el sistema político nacional. Para ello, las cifras son

datos presupuestales que informan, empero el conocimiento del PE2018 exige un mayor nivel de abstracción en coordenadas de tiempo y lugar educativos, como formas de constituir decisiones más relevantes que se vistan de gobernabilidad, legitimidad y autoridad de modo que nos demos cuenta de cómo estructurará la ejecución de las políticas el MINEDU para el 2018 en el bloque del poder nacional.

Pretendemos hacer una crítica diferente a la economicista porque estamos en plena globalización y construcción de la educación en la cultura nacional, sus identidades políticas multinacionales y pluriculturales no pueden ser opinables solo desde el *cuánto*. Del mismo modo, la distribución de fondos presupuestarios en la educación tiene que ver con el desarrollo de ciudadanía integral, la gestación y desenvolvimiento de procesos multinacionales (chola –mestiza-, quechua, aimara) y poli culturales (amazónicas), las ocurrencias de los medios de comunicación en la elaboración de imaginarios populares y las relaciones del poder político en la educación peruana.

El continuo del presupuesto para la educación 2017/2018

La sustentación del presupuesto para educación 2018 la encontramos en los dictámenes de mayoría y minoría del congreso nacional; el resumen ejecutivo y las placas de presentación del ministro a la comisión de presupuesto. Todos afirman la necesidad que el estado acometa “...*esfuerzo para aumentar la productividad y competitividad del país. Esto se logrará a través de: i) la mejora sustancial del capital humano gracias a mayores inversiones en agua y saneamiento, salud y educación...*”. (DM: 06), subrayado nuestro. Los asesores de los dictámenes y documentos del MINEDU, por tanto, consideran la educación como componente para mantener/acrecer el 4% del PBI, invertir (sic) en capital humano, esta mentalidad lleva al extremo la deshumanización de la persona reducida a “*capital*”, implica haber un retorno al gasto público y qué duda cabe, los egresados del sistema educativo deben contribuir

al crecimiento económico nacional de mercado *perfecto* del modelo socio económico cultural vigente, en la creencia que esto propiciará la felicidad de los peruanos. Entonces, el enfoque es claro, un PE2018 no para formación completa del ciudadano, sino como agente económico activo, sea como productor o consumidor.

Eso muestra la naturaleza economicista de afrente del presupuesto, cómo han sido distribuidos los fondos para los diversos programas y proyectos de la “*función educación*”⁶, en otros términos, los operadores políticos –ubicados en el PAS- piensan el sistema educativo nacional como fábrica de trabajadores (o colaboradores como gusta oír a los empresarios nacionales, tipo C Acuña) y/o consumidores dado que en ambos roles la economía nacional seguirá creciendo, lo que con los años sacaría de la pobreza al país, falsa generalización que encubre al 10% de la población nacional que es “*no pobre*” y cuyos hijos o pupilos se educan en las propagandizadas “*eficientes*” empresas educativas privadas... El reduccionismo de la educación integral que está en la Constitución de 1993 se extingue por la productividad y competitividad, que se viene repitiendo desde la reforma educativa de 1959.

Al interior de la *función educativa* la tecno burocracia del MINEDU⁷ ha identificado desde años atrás cinco ejes estratégicos principales como campos críticos del sistema educativo nacional y a los cuales las decisiones políticas y recursos presupuestales apuntan tradicionalmente, en la creencia que son las demandas más sentidas de los estudiantes

6 En la racionalidad presupuestaria esta función abarca cuatro categorías: logros de aprendizajes en básica regular, incremento de la matrícula en la misma modalidad, acciones centrales, y asignación que no llevan a productos, pág. 105 del DM

7 Ver Resumen Ejecutivo del Presupuesto 2018, Pág. 3 y 4. Nótese el uso del verbo *incrementar* que ideologiza el presupuesto dado que equidad, calidad, competencias docentes, desempeño, oferta deportiva en las escuelas públicas ocupan los últimos lugares en la región; más lo que si aumenta es la participación privada en la educación.

pobres de los estratos, todos del E, la mayoría de D y algunos del C -los actores educativos de las empresas educativas no participan de estas demandas- para encauzar soluciones a la educación nacional y contribuir a acrecentar el PBI...

El desagregado de los ejes estratégicos⁸ de aquellas supuestas demandas son:

1. **En Aprendizajes, incrementar equidad y calidad con:**
 - acceso a Inicial de EBR;
 - superar aprendizajes lentos;
 - jornada completa en secundaria;
 - desarrollo del talento (sic);
 - materiales físicos y digitales; ampliar cobertura;
 - desarrollar deporte
2. **En Técnica y producción, garantizar oferta de educación superior y técnica productiva con:**
 - asegurar la oferta;
 - contar con información;
 - articular la educación técnico productiva a la demanda;
 - hacer investigación;
 - apoyar a las escuelas.
3. **En Formación y carrera docente, incrementar competencias con:**
 - carrera pública;
 - formación en servicio;
 - mejor formación inicial;
 - revalorar la carrera
4. **En Locales, muebles, equipos, mejorar la infraestructura educativa y deportiva, materiales y equipamiento con:**
 - proveer infraestructura, mobiliario y equipos;
 - incrementar intervención privada;
 - incrementar oferta deportiva
5. **En Gestión, incrementar el desempeño con:**
 - fortalecer la gestión en escuelas, órganos intermedios;
 - fortalecer gestión municipal al deporte.

8 Ibídem.

Ningún educacionista independiente o adscrito a una ONG que den consultorías al MINEDU ha cuestionado si ese menú de “demandas” racionalizadas, en los cinco ejes definidos por el bloque en el poder, a través de la tecno burocracia, son los que la ciudadanía peruana pobre está identificando en el día a día o las organizaciones magisteriales más cercanas a la cuestión educativa han perfilado como campos críticos de la educación peruana. Ellos no son creación heroica de especialistas y expertos del ministerio, responden a intereses del bloque del poder dado que esos cinco procesos necesitarán de empresas de servicios, productoras de bienes educativos, entidades constructoras con intereses nacionales e internacionales a través de “puertas giratorias”, “diezmós”, “salarios de éxito”, “viajes internacionales”, “empleo futuro”, es la estación de licitaciones y contratos cuyo doctorado hemos visto con las empresas brasileñas. Lo que hace la tecno burocracia es simplemente canalizar esas “necesidades” anuales, dado que permanente se requerirán de servicios o bienes o se crea interiormente la necesidad. Mismo esquema de cómo funcionan los préstamos educativos –o los bonos soberanos- de las entidades financieras multinacionales que todos los peruanos pagamos con impuestos diarios.

Con la información contenida en las fuentes documentales, desde el 2015 esos cinco ejes han sido abordados con presupuestos en diversos programas y proyectos educativos de la “función educación”, de los cual el principal es *Logros de aprendizajes en básica regular* al que el bloque de poder le asigna el mayor monto (82%) para acciones comunes, cumplimiento de horas lectivas, capacitación en servicio, materiales educativos, evaluación de aprendizajes, infraestructura y equipamiento.

Esos presupuestos en cantidades fueron en el 2015, 25,000 millones de soles; 2016, 26,874 millones, 2017, 28,812 millones –para el 2018 tienen 29,358 millones- En los tres años anteriores en total los peruanos hemos gastado en el sistema educativo nacional 80,286 millones de soles. Los rangos y acciones en la *función educación* en el trienio fue finalmente

una distribución de fondos que reprodujeron las condiciones anteriores, así como evidenciaron correspondencia con el modelo socio económico capitalista al que se propusieron mejorar en el PBI de esos años, sirvieron para que todas aquellas empresas ligadas al sector sigan “apoyando” la educación peruana.

Sin embargo, los resultados obtenidos y “medidos” en la lógica del pensamiento liberal pedagógico, asesorado por expertos internacionales, son menesterosos; las finalidades que sustentaban esos presupuestos no fueron ni inicialmente tocadas, menos los objetivos estratégicos fueron logrados; todo se resolvió en acciones estratégicas reproductoras y correspondientes, anodinas y fuertemente propagandizadas en intento de legitimización y credibilidad.

El propio Resumen ejecutivo del presupuesto 2018 lo expresa. Así en 2016/2017 el tema de Aprendizajes el trabajo principal fue la aplicación anual de la evaluación censal en el 2do. Grado de Primaria, donde el 46% tuvo resultados satisfactorios en lenguaje (comprensión lectora) y el 34% en matemática (resolución de problemas)⁹, tanto en escuelas públicas como empresas educativas.

En Técnica y producción, las acciones principales fueron firmar convenios con universidades para mejorar haberes, becas, capacitación de docentes en ETP, remuneraciones que no llegan a equiparse con la de los jueces, retraso que tiene más de 30 años a pesar de ser legal.

En Locales, muebles, equipos, las acciones principales fueron 900 millones para mantenimiento, 2550 millones

9 Exámenes de lápiz y papel al estilo de las pruebas internacionales cuestionadas en su diligencia en las empresas privadas del país, que “no desean salir con porcentajes bajos”, como también por la distorsión en la carpeta pedagógica del grado, ambas áreas curriculares son priorizadas en las sesiones de aprendizajes durante todo el año escolar con adiestramiento semanal para contestar esas pruebas (las pruebas se rinden en noviembre, al finalizar el año escolar en básica regular).

proyectos, 49 millones nuevos locales¹⁰, 6,287 rehabilitación de locales viejos (estas cantidades están en el tema de Aprendizajes), contratos que fueron denunciados como irregulares, actualmente en investigación.

Finalmente, en Gestión, las acciones principales fueron concursos de plazas, programa de capacitación, semáforo escuela, 67% de cumplimiento de compromisos de desempeño¹¹. Este eje en la creencia economicista resulta principal para los caminos de solución de la educación peruana; empero ninguna de las tareas potencia lo que la propia ley general de educación dispone, la primacía de la escuela en la administración y gestión del sistema educativo, por ejemplo.

Además del sesgo conceptual que de educación tienen los fundamentos de los presupuestos que se agotan en que el sistema educativo nacional educa a los peruanos para acrecentar el PBI y no para el desarrollo integral de su personalidad –mandato que está en la ley vigente y la constitución de 1993-. Para la *función educativa* el MINEDU tiene su propia mirada, recorta recursos para las otras dimensiones de la personalidad del estudiante tan importantes como las cognitivas instrumentales de cálculo y comprensión; la formación completa en humanismo con arte (plástica, escultura, danza, audio visual), axiología (moral, ética), identidad (todas las sangres), política (ciudadanía activa), literatura (inclinación disruptiva), esto es, desarrollo del pensamiento crítico¹².

La racionalidad administrativa del presupuesto atropella el núcleo de la educación, recomendado por organismos mundiales especializados como UNESCO, sobre la exigencia que la gobernanza de los sistemas educativos se realice dentro del enfoque de formación completa, entera, humanista.

10 Notemos que, en este eje, se escriben millones y no el objeto de la acción.

11 Ver Resumen Ejecutivo del Presupuesto 2018, pág. 6

12 En el currículo nacional de educación básica 2016 (así como del 2008) el marco estratégico, rasgos de egreso, facultades transversales, competencias curriculares se refieren a ellos –algunos disminuidos– pero no se reflejan en los presupuestos, dado que, según la creencia neo liberal criolla, no aumentarán el PBI (sic)

Imagen 1. La población invisible en todos los presupuestos de educación



Esta pobreza rural no se supera con discursos de brechas, cuando el presupuesto de educación 2018 simplemente ignora las prioridades ciudadanas por los niños campesinos, ellos también son ciudadanos, tienen primacía en los gastos nacionales

Los componentes de la *función educativa* de los presupuestos debilitan la formación integral escolar y se quedan en generalidades en el esquema costo/beneficio válido para las empresas educativas. La educación estatal es de costo/efectividad, no invisible al lenguaje y matemática áreas que no dejan de ser importantes, pero no suficientes para el mundo globalizado actual como tampoco para los otros componentes de la vida en sociedad.

Históricamente la ejecución anual de los presupuestos en educación no pasa del 90%, lo que convierte en un mito estatal el pedido de aumento presupuestal anual, como tampoco es totalmente cierto que ese relativo sea causal deficiente de gestión o administración, dadas las actuaciones de los actores educativos principales en el sistema educativo, cuya mentalidad responde a intereses del poder copada por empresarios como otra forma de acrecentar sus capitales con los fondos del estado; aquí perfilando el sistema educativo a sus beneficios, de modo que las inversiones sean rentables con

salarios internos bajos y derechos laborales recortados, aunque sus grupos de inteligencia publiciten lo contrario en los medios de prensa.

La sustentación ministerial y propuestas de PE2018 tuvo los mismos objetivos y acciones estratégicas revestidas por la finalidad de la administración actual del MINEDU: “*hacia una educación que le dé sentido a la vida*”, frase bucólica carente de relación con los temas de la *función educativa* de la tecno burocracia. Además, frase contradictoria con el objetivo general expresado por el ministro de educación: “*...la educación peruana debe contribuir a la competitividad y al desarrollo económico, sostenido y humano...*”¹³, ¿el sentido a la vida de un egresado del sistema educativo es haberse educado para la competencia económica en una sociedad clasista y desigual como la peruana?; objetivo a contramano de las claves líricas de gestión ministerial¹⁴: una educación que forme personas saludables, física, mental y socialmente; buenos ciudadanos; personas productivas con sustento humanístico, científico y tecnológico; ¿cómo entender la salud social, el basamento humanístico de las personas productivas, si los recursos del presupuesto no están “*invertidos*” en las áreas humanísticas, precisamente; y se encubren del talento egoísta del modelo pedagógico del capitalismo global?

Tanto el demandante como el que sanciona el PE 2018 coinciden en la visión del presupuesto como herramienta de crecimiento económico; una educación básica principalmente para el trabajo del capital con emprendedurismo que son temas centrales de una educación deshumanizada de mercado perfecto, donde el mercado es la finalidad real que le da sentido a la vida del ciudadano sin “*talento*” y las claves ministeriales se quedan en mensajes velados con intentos de legitimidad del uso de recursos ciegos, intermediando la receptividad de la demanda en la lógica economicista.

13 PP de la exposición del ministro de educación ante la comisión de presupuesto del Congreso, noviembre 2017

14 Ibídem.

Para esos objetivos y estrategias, ocultamente privatizadoras, el MINEDU no tiene en cuenta que la dinámica de la matrícula de educación básica (la mayor del sistema, la básica regular rebasa el 90%) se ha modificado de manera sustantiva, el volumen de alumnos matriculados en lo que corre el siglo se ha mantenido estable, con tendencia al decrecimiento en ciclos y grados; en cambio la matrícula privada que históricamente no pasaba del 12% hoy se acerca al 30% de la Básica. También no perder de vista que los ciclos de la básica regular pública tienen números bajos de matriculados y secciones, empero presenta crecimiento de no escolarizados y multigrados en las ciudades, principalmente en los últimos grados de secundaria.

En el eje de Aprendizajes los resultados cuyos porcentajes son maquillados en lenguaje y matemática como áreas principales en 2do grado de Primaria de la pedagogía capitalista vigente, los desafíos latentes son de gran magnitud no solo en el resto de Nivel, también en 2do grado de Secundaria, estudiantes con relativos más bajos a los de Primaria. Ni comprenden la lectura ni resuelven problemas matemáticos, a pesar de las estrategias pedagógicas desarrolladas en los últimos años los avances son muy pobres, ellos fueron alumnos “medidos” hace seis años y los recursos gastados en los presupuestos en el sexenio no reversionaron los menores porcentajes obtenidos en las mismas áreas curriculares, antes bien han sido desbordado hacia abajo.

De otro lado, la mayoría de los egresados de la Básica se inclinan por estudios universitarios, las pruebas de admisión de estos centros de estudios tienen el mismo formato de lápiz y papel de las pruebas estandarizadas. Con la pobre acumulación bancaria de información escolar evidenciada de los egresados de secundaria el mercado de las academias de adiestramiento ha crecido y está avanzando en la figura de “pre universitaria”, de redes de empresas educativas privadas.

Entonces, la calidad educativa capitalista ha impuesto globalmente que el rendimiento en esas pruebas de lápiz y papel en las áreas curriculares identificadas son los indicadores

centrales de satisfacción de las comunidades por la educación que reciben en las escuelas nacionales, además de relacionar con la equidad accesible al menesteroso; esa educación *sería la de sentido a la vida*, y como tal sustento del gasto de recursos de todos los peruanos en intentar mejorar aquellos números. Estas calidades y equidades legalizadas en la ley no se corresponden con las áreas curriculares para la formación completa en educación básica, cuyas competencias preferentemente son sociales, humanas, artísticas, mas para el desarrollo de estas capacidades son mínimos los aportes presupuestales y no están dentro de las prioridades del PAS.

El PE2018 no está planeado ni aprobado ni seguido para darles a esas competencias un impulso desde la escuela nacional –ni es la filosofía empresarial de las instituciones educativas privadas-. Así los más de 29 mil millones de soles previsto para el 2018 serán gastados en programas, proyectos que no apuntan al corazón de las competencias que exige el mundo del siglo XXI. A diciembre del 2018 estaremos en la misma meseta estructural de los medibles, pero más alejados en derechos humanos, ciudadanía entera, identidad nacional, desalienación cultural. Una escuela nacional que no educa integralmente por la irracionalidad de clase en la redistribución de los escasos recursos que quiere tener el bloque de poder, que otorga a la educación estatal y más bien entiende la escuela como prefabrica de “colaboradores” donde se adiestren en procedimientos de comprensión y resolución, ambas claves instrumentales para ser empleables en el sistema socio económico cultural vigente.

No solo aquel punto crítico estructural tiene el sistema educativo y que sus objetivos y estrategias no han logrado siquiera reducir significativamente. En el eje de Docentes los concursos de plazas han puesto en la mesa la débil formación inicial de los maestros para educación básica, al final del proceso concursal el número reducido de aprobados ha hecho que los desaprobados sigan en el sistema como contratados. Del mismo modo, las plazas directivas en las instituciones educativas del

estado no son cubiertas por docentes formados para la gestión del nivel de básica regular, el asunto en Inicial de EBR es mayor por docentes de primaria en esos cargos directivos.

Lo mismo sucede con el tema de Materiales educativos tan propagandizado en la prensa nacional y que consume un gran monto en los presupuestos nacionales. La cita es clara “... uno de los principales factores que limitan su quehacer educativo (de los docentes estatales) es la falta de materiales educativos, sea porque son insuficientes o porque son inadecuados...”¹⁵, subrayado nuestro. En otros términos, los educadores públicos tienen que auto gestionarse los materiales que en el día día usan en las sesiones de aprendizajes; dado que el material de textos impresos enviados por el MINEDU es inadecuado, pero los recursos han sido pagados a las empresas transnacionales o a las grandes editoriales del país, así como a las ONG que elaboran los contenidos.

Para el mismo actor educativo, el modelo pedagógico capitalista da énfasis a los aprendizajes, dejando a un segundo plano la enseñanza, cuando la realidad nos dice que ambos procesos van juntos, todo el esquema de capacitación docente en servicio está centrado en los aprendizajes con una gran componente de capacitadores no docentes. El eje no asume las observaciones que el núcleo de la precariedad en la formación inicial es las estrategias y prácticas de enseñanzas y sobre este, los recursos no son priorizados, agotándose en otros temas rentables a los intereses empresariales privados o no gubernamentales. Contribuyendo a profundizar la brecha tanto de contenidos para las áreas curriculares como mejores acciones de enseñanza, los altos gastos de recursos se irán a las empresas educativas que contratan con el MINEDU. Es un tema de enfoque que los operadores del bloque de poder realizan con el estado y que es estructural en los presupuestos nacionales.

Aquello hace irrelevante las observaciones sobre los montos mayores para presupuestos en educación y que sirven sólo para el círculo perverso de programas y proyectos que no

15 Estado de la educación en el Perú, FORGE, pág. 26

resuelven los problemas principales, sino los mantienen por la legalidad, pero están deslegitimados y de baja credibilidad. En los cuadros regionales de aquellas pruebas estandarizadas la racionalidad capitalista en educación nos coloca en penúltimo lugar con el 3.7%, alejados de los países de América latina, muy por debajo de lo que gastan los países de la OCDE al que el bloque de poder ideologiza su ingreso. Con ese porcentaje los negocios con el presupuesto son ineficaces y no pertinentes, son un gasto sin resultados reales, ¿qué sucedería si las empresas educativas de servicios contaran con un techo del 6% del PBI (60 mil millones para el 2018)?

Otro mecanismo supuestamente legitimador del presupuesto en educación es el enfoque economicista de costo/eficiencia, tayloriano, dado que se queda en el falso planteamiento del mejor uso de los escasos recursos que como hasta ahora vemos no ha sucedido por lo menos en los tres años pasados de democracia representativa con presupuestos “*técnicos*”, “*participativos*”. Aunque algunos expertos educacionistas recuerdan que en otros países con menores porcentajes los medibles son mayores a los nacionales y asientan la razón del hecho en el mayor compromiso de las familias y comunidades locales para la educación de sus hijos. No es, por tanto, mayores recursos presupuestarios, existen otras variables no económicas que el bloque en el poder no ponen en práctica porque el andamiaje de sus negocios con los actuales montos educativos se resentiría.

En todo aquello hay cuestiones de mayor envergadura, y emanan del enfoque del presupuesto que maneja el MINEDU, dado que en sentido estricto las políticas educativas contenidas en los ejes estratégicos son los que generan programas, proyectos y productos de la *función educativa*. Más la realidad muestra que la situación es la revés son estos componentes que definen finalmente las políticas desarrolladas y que las directrices ministeriales no logran enderezar. Como también, asumen que basta dictar la norma olvidando que las políticas

son reales en las escuelas y no por decreto o declaración del ministro, usando el presupuesto como indicador de resultados que finalmente son engañosos o ideológicos.

De ahí que esas políticas falsamente estén centradas en el estudiante, las prioridades no residan en su enseñanza/aprendizaje, es un entorno deformado con énfasis por condicionamiento de la real finalidad del presupuesto, además de no coordinarlas entre los ejes estratégicos y éstos, con los demás sectores del estado; careciendo los modelos derivados para los grandes temas en la educación nacional de recursos, que se quedan sin fondos, y volvemos a citarlos: contradicciones entre escuela urbana/rural, olvido de la primacía de la escuela en el sector.

Sin embargo, el gran olvido de esa relación inversa de políticas y *función educativa* es el otro actor educativo, la familia (padre/madre) en las escuelas nacionales. El PAS está reducido a la mirada superficial de recursos encerrado en el círculo de ejes estratégicos de mayores fondos en el enfoque costo/eficiencia. Por esta mirada la tecno burocracia del MINEDU asume que mayoritariamente los padres/madres no tienen expectativas ni aspiraciones por la mejor educación de sus hijos, familias que forman la comunidad local, indicador central de la calidad y equidad educativas. Ninguno de los ejes estratégicos siquiera los alude. Sin embargo, como notamos arriba otros países latinoamericanos con menores recursos por estudiante en Básica en las pruebas de lápiz y papel, tienen mejores rendimientos escolares y una mejor formación integral.

El presupuesto para educación del 2018

La ley 30693 aprueba el presupuesto nacional 2018 y como parte de él, los gastos decididos en la educación peruana, Como hemos visto, las dos primeras partes del PAS fueron asumidas por el poder ejecutivo y el poder legislativo, respectivamente. En enero empieza la función de la contraloría. También tomamos conciencia que el primer componente del PRC

–receptividad– no ha sido contemplado para esas dos partes, ni el MINEDU ni el Congreso nacional investigan lo que realmente demanda la ciudadanía para la educación nacional, el funcionariado legislativo elegido por voto popular conduce las peticiones que le parece conveniente, constantemente desde el parroquialismo de procedencia; el poder ejecutivo basándose en su conocimiento técnico y pasado histórico (siempre solicita más/menos 10% respecto al anterior presupuesto), el poder legislativo le da la mirada política asentada en información de sus electores que se reduce a intereses de grupos o en el mejor de los casos de partidos o movimientos regionales o locales. El bloque en el poder de esta manera sigue manejando la herramienta administrativa como elemento principal en el copamiento del estado en provecho propio, dentro del proceso social analizado.

Lo permanente en ese cuadro de situación, son los intereses económicos de los más allegados a los lugares de decisión, éstos para presentar el proyecto de gastos, aquéllos donde se aprueban esos montos y se concretan en cabildeo de grandes empresarios, que desde siempre hacen mercantilismo con el estado. Teniendo a la mano una ideología por la educación, cuando en realidad lo que desean hacer son negocios con esa educación, en un sentido real de acrecentar la desigualdad educativa y profundización de brechas..., que luego son utilizadas para legitimar gastos en un círculo perverso de intereses creados que a su vez son informadas con técnicas publicitarias para hacerlas más creíbles.

El bloque en el poder actúa así porque su filosofía de capitalismo global ha hecho que a más desigualdad mayores ganancias, en edificios que se cuartejan, máquinas de un solo uso, materiales educativos desterritorializados, capacitaciones descontextualizadas, consultorías insulsas. Esta mecánica no participativa es constante histórica desde el nacimiento de la república, aunque como en toda evolución de los grandes temas del país, en el presupuesto las mejoras tanto de R Castilla como J Basadre, fueron formales, el quid del asunto nunca ha

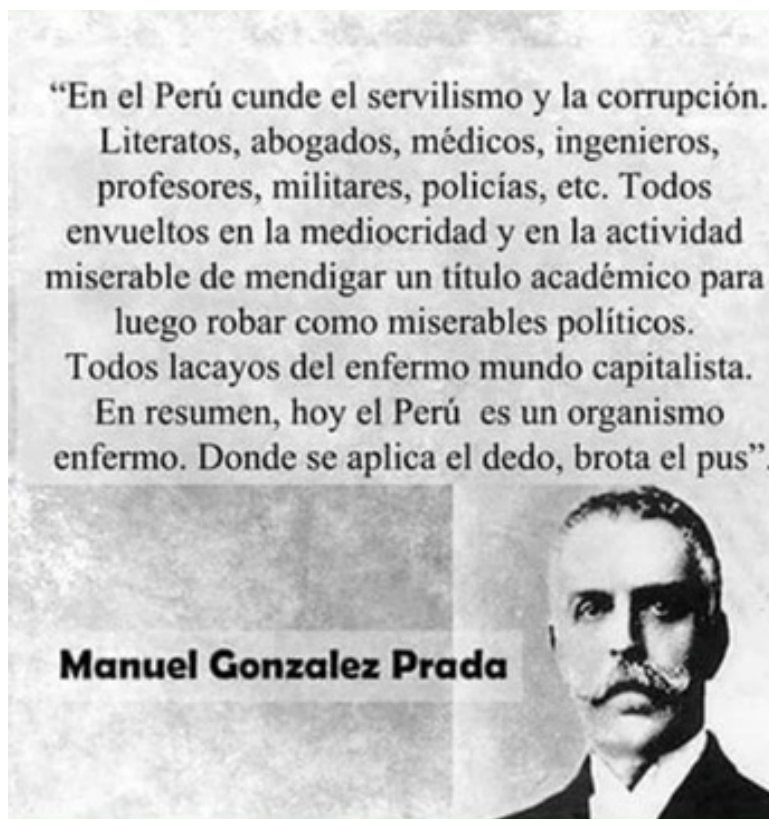
sido tocado, su PAS ciudadano. Este quid sigue siendo recursos aportados por la ciudadanía, no tiene ninguna función real de afronte a los problemas estructurales de la educación nacional, como tampoco en su controlabilidad dejada a un organismo del estado, que más bien está para ser controlado, como recientemente pudimos conocer con los contratos del presente gobierno.

El PE 2018 es resultado de las negociaciones no transparentes entre los agentes del PAS; hacia sus diversas reparticiones como el sector ha sido dividido, estamento nacional, regional, local, organismos centrales y descentralizados, empresas educativas y subsidios personales e institucionales, la suma de todo ello son los 29 mil millones.

Como una forma de entender la racionalidad administrativa en elevación del presupuesto del estado además la tecno burocracia del MEF la define también por funciones; una de ella y es la que estamos abordando, la *función educativa*. La complejidad de las columnas de derivaciones de montos y sub montos de recursos es un producto de la tecno burocracia que justifica por su racionalidad mayormente cubierta por secretismo en su mayor nivel. Por ello, avanzaremos con la información pública, general, manejada como parte del proceso del PAS y dada a conocer por el MINEDU y el Congreso nacional.

Si en general el PRC del presupuesto nacional es una preocupación, en el sector educación tiene aristas inéditas. El MINEDU con el propósito de mejorar las decisiones desde hace algunos años está centralizando información desde los diversos estamentos administrativos. Información que asume cristaliza las demandas del sistema educativo. Es lo que sirve de base *técnica* para la planeación del presupuesto y que se halla en la base de los documentos como la intervención del ministro de educación en el Congreso. Los interlocutores son endógenos y son los mismos ejes en la vigencia de la actual ley general de educación. Los otros interlocutores vivos, padres y madres de familia (por que no los propios estudiantes)

Imagen 2. Academicismo del siglo XIX al servicio del capitalismo industrial de ese siglo



El humanismo es de derechos humanos y democracia moderna de este siglo. El academicismo fue execrable y egoísta, como los presupuestos educativos econométricos que tienen como finalidad la competitividad y productividad, otro extremo de la mediocridad apuntada por GonzalezPrada.

así como las organizaciones magisteriales para el PRC son invisibles, como máximo, su participación la reducen a oyentes de las “*propuestas*” de la sabia tecno burocracia, como sucedió con el reciente aprobado currículo nacional de educación básica 2016. Lo cual conduce a una conclusión clara el PE2018 se deslizará con los mismos excesos y errores de los anteriores presupuestos y la bola seguirá corriendo...

Presupuesto del MINEDU y Lima metropolitana 2018. La demanda de recursos de la tecno burocracia del MINEDU para el tercio de la población del sistema educativo manifestada por el ministro y decidida por él, son 10,861 millones de soles para el 2018; 36.9% para el MINEDU (Lima metropolitana) de los cuales transfiere a Universidades y Regiones el 33.6%¹⁶.

16 3660 millones. A esto hay que sumar los fondos directos a las regiones de 14110 millones; así como los 4587 para universidades y organismos públicos descentralizados.

De la diferencia, 2,675 millones para la DRELM, 2,023 a infraestructura, 1045 a el MINEDU, 841 a PRONABEC, 435 a materiales educativos, 94 millones a calidad educativa, 58 millones a todas las artes, 30 millones al COAR de Huampaní.

Con cifras de tres números o más, fuera de la DRELM (que implica el sostenimiento mayoritario -70%- de las instituciones educativas estatales de la jurisdicción, el resto lo paga las familias pobres de los estratos E, D, C), tenemos infraestructura, tecno burocracia, becas y materiales educativos, hace un total de 4344 millones, más del doble de lo que la ciudadanía a través del MINEDU aporta para ser gastado en las escuelas públicas de Lima Metropolitana. Las instituciones superiores de artes, la calidad de educación básica y el desarrollo de “*talento*” (sic) suman 182 millones¹⁷. Todas las artes –música, plástica, folklore, ballet, teatro- y el ISP Monterrico son menos de la mitad de lo previsto para materiales educativos, cuatro veces y media menos de becas, ni ingresar a comparar con los otros montos, pero si nos indica cuáles son las prioridades del bloque del poder para la educación integral de los peruanos.

Derivamos nos generalizaciones, el reparto de los recursos ni siquiera se ajusta al propio mandato de la Ley, donde dispone la primacía de la escuela en el sistema de gestión educativa, la institución educativa pública no es realmente lo que, en el presupuesto presentado y aprobado tanto del ejecutivo como del legislativo, dicen querer en la frase carente de sentido de una escuela pública de calidad, o como el propio ministro sostiene que el de sentido a la vida. Las altas cifras serán gastadas – como viene siendo desde años anteriores- en las empresas asociadas hacia locales y equipamiento, materiales educativos, consultorías y sueldos de la alta burocracia del MINEDU.

Las becas es un tema particular dado que representan el fracaso del sistema educativo público en la formación básica y profesional superior, beneficiando de este modo a los monopolios diversificados que no solo están en materiales

17 PP de la exposición del ministro de educación ante la comisión de presupuesto del Congreso, noviembre 2017.

o construcción sino también en entidades universitarias; círculo perverso cerrado con los bajos recursos dados a las universidades nacionales. Las becas en realidad son limosnas que el bloque en el poder concede a través del sistema educativo, dado que son conferidas a los pobres que deben repartirse cerca del tercio del producto bruto interno del país porque los no ricos se llevan más de los dos tercios, siendo una minoría de la población nacional. Las becas no resuelven el problema, porque si bien hoy el poder da una beca, mañana se necesitará otra y así sucesivamente. ¿Por qué no se crean las condiciones de trabajo para que los ciudadanos mismos construyan sus condiciones de vida y no necesiten de esas limosnas?, que además sirven para financiar servicios de baja calidad con el mercantilismo del estado.

Así el presupuesto nacional para el tercio de la población estudiantil del país es un campo de negocios *justificados* por un anhelo legítimo de la ciudadanía por una mejor educación, pero en la práctica es parte de un círculo anual de negocios con el estado y así tener las industrias en movimiento, las “*que dan trabajo*” (sic). Por la reiteración de todos esos hechos la credibilidad de lo presupuestado se licua. Y la función real del presupuesto es servir como campo de transacciones con la prestación del servicio de la educación entre empresarios privados y la empresa sistema educativo representada por el MINEDU. Si esta verdad derivada de las asignaciones de los más de 10 mil millones de soles fuera consultada a la ciudadanía de Lima metropolitana utilizando los sistemas computacionales actuales, de seguro una mayoría se opondría a ello. Como tampoco existen los mecanismos de seguimiento para que todo el tinglado empresarial que implica aquella distribución sea controlable por la ciudadanía, el PRC es inexistente. Los portales de transferencia, de educación, por ejemplo, no tiene ni las hojas de vida de los actuales funcionarios, menos comunicara los contratos respectivos, si para los mismos congresistas les son negados a Juan Pueblo ni se le admite la posibilidad de conocerlos, porque “*no los entendería*” (sic).

De ahí que los mecanismos de gobierno del sector en Lima metropolitana para legitimarse serán la propaganda para hacer ideología ocultando las condiciones materiales de reproducción de los procesos críticos del sistema educativo en las carencias transversales de adecuación curricular (y sus procesos internos), formación continua de los docentes de educación básica y superior, supervisión democrática personalizada, investigación para la innovación pedagógica por docentes en aula. Más bien, cada uno de los actores principales del ejercicio presupuestal lo que está haciendo y hará a lo largo del 2018 es apoyar al sostenimiento del modelo socio económico cultural vigente, con su axiología conservadora y pietista dentro de una escuela confesional, aunque la ley la declare laica, así como garantizar desde el inicio del año los contratos necesarios a las carencias estructurales de locales, equipos, materiales, etc., donde las escuelas en asentamientos humanos es un buen motivo de propaganda.

Esa será la gobernanza del sistema educativo en Lima metropolitana desde el vértice del poder educativo y solo quedará acallar las protestas, o mejor, canalizarlas de manera que el mito de mayor presupuesto para educación siga posesionándose del imaginario magisterial, dado que para mejorar la infraestructura se necesitaría ¡diez mil millones de dólares! Para esta parte del país. Cualquier cuestionamiento al PE2018 desde la ciudadanía será un atentado a la legalidad instaurada en el numerario de la ley y de la cual emana la autoridad para disponer dentro de los parámetros de la norma de los recursos que la ciudadanía paga a diario. Una ciudadanía integral producto del sistema educativo no será apoyado con el mejor uso de los recursos económicos, quedándose en una ciudadanía capitalina pasiva que vota cada cinco años y de receptiva a los mensajes por los medios de comunicación. El círculo se cierra hasta el próximo año.

Presupuesto por función educativa 2018. En la constitución de 1979 se introdujo la disposición de destinar el 20% a la educación, entendida como sistema educativo

nacional. Las condiciones económicas del momento por la naturaleza dependiente del mercado peruano, llevaron a la realidad ese porcentaje que significaba cortar a otros sectores, los de mayor presencia en el bloque, defensa y economía, por lo que idearon que no se refería la educación al sistema sino a la educación de todo el estado y con este argumento el 20% quedó pequeño. La carta de 1993 abre la posibilidad de esta otra forma de afronte de la educación que es práctica en los últimos años.

En el dictamen en mayoría la orientación del bloque de poder para la función educación se ve con mayor claridad al momento de tomar al estado como totalidad y hacer la siguiente distribución:

- 16 247 millones para *“logros de aprendizajes de estudiantes de educación básica regular”*
- 2 392 millones para formación universitaria de pre grado
- 657 millones para acceso y permanencia de población con alto rendimiento académico a una educación superior de calidad
- 504 millones para incremento en el acceso de la población de 3 a 16 años a los servicios educativos públicos de la educación básica
- 185 millones para inclusión de niños y niñas y jóvenes con discapacidad en la educación básica y técnico productiva
- 181 millones para mejora de la formación en carreras docentes en institutos de educación superior no universitaria
- 156 millones para la mejora de las capacidades militares para la defensa y el desarrollo nacional
- 111 millones para fortalecimiento de la educación superior tecnológica
- 83 millones para reducción de vulnerabilidad y atención de emergencia por desastres

- 11 millones para mejora de la competitividad de los destinos turísticos
- 4 millones para desarrollo de la ciencia, tecnología e innovación tecnológica¹⁸

Total 20531 millones de soles que sumando las acciones centrales 1860 y asignaciones que no producen educación 5040 el estado peruano en el 2018, tiene la intención de gastar 27430 millones de soles en la *función educativa*. Resalta el enorme monto de soles para “logros de aprendizajes de estudiantes de educación básica regular” (sic) 16 247 millones de soles¹⁹ y 4 millones para *ciencia, tecnología e innovación tecnológica*. Cabe distinguir que todo ese monto se destina en la lógica de los aprendizajes para la educación básica regular (de menores), no comprendiendo en él, las otras básicas como especial y alternativa, ¡aquí no se dan aprendizajes!, según el bloque en el poder. El peso del número de estudiantes no es argumento válido para la falta de una mirada integral a la educación nacional, pero así la conceptúa los funcionarios del ejecutivo como del legislativo, que bajo la creencia de la competitividad y productividad este es el gran norte del sistema educativo nacional.

Significa según el citado documento que el 79.1% de la *función educativa* se gastarán en este año en una modalidad de educación básica que alcanza al 95% de la etapa del sistema educativo nacional. Y, ¡el 0.01% para ciencia! Con esa cantidad la matrícula estatal del 2017 que fue 5795017 por cada estudiante tendríamos 2803.61 soles anuales (849 dólares

¹⁸ Dictamen en mayoría del congreso, pág. 105

¹⁹ En la pág. 96 del DM “El Programa presupuestal Logros de aprendizajes de estudiantes de la educación básica regular (EBR) tiene mayor asignación de recursos para el año fiscal 2018 cuyo resultado específico es mejorar los logros de aprendizajes en los tres niveles educativos: inicial, primaria y secundaria. Este programa presupuestal tiene una asignación de 16248 millones, equivalente al 21.9% del total del presupuesto en programas presupuestados, de los cuales 10273 corresponde a los gobiernos regionales que se destinan al pago de docentes, mantenimiento de instituciones educativas, distribución y gestión de materiales”

americanos), mayor a lo gastado en el 2015²⁰. El gasto mensual sería de una pensión de empresa educativa privada marginal en Lima metropolitana, sin embargo, por el posicionamiento del mercado en la conciencia ciudadana, la prestación educativa en la escuela pública está desvalorada y en la empresa educativa sobrevalorada. Ocultan estas cifras la constante privatizadora de la creencia neo liberal criolla en la dación de vócher a los padres de familia (que viene desde el fujimorato de la década de 1990) y con esos bonos pagar la educación básica de sus hijos en cualquier otra empresa educativa de su preferencia, receta de uno de los íconos de la economía Friedman para “salvar” la educación en el mundo..., y que en los mismos Estados Unidos ha fracasado.

De otro lado lo otorgado a la ciencia es expresión de una distorsión tremenda que indica con toda transparencia la errática motivación del bloque en el poder tiene para la educación nacional. Ganado por la ideología del capitalismo global, asentado en bonos y acciones de economía libre, el país sería un eterno dependiente de conocimiento importado, dado que con esa cantidad de fondos todo el discurso de la innovación y creatividad en el sistema educativo está negado. Los recursos de todos los ciudadanos no han sido distribuidos para hacer lo que los padres de la república la pensaron como más libre e independiente, sino que a estas alturas la república dependerá de los centros mundiales del poder que tienen los medios para seguir profundizando la brecha en la sociedad del conocimiento de este siglo. Y así lo entiende tanto el ejecutivo como el legislativo.

20 “... Resumiendo, a partir de la información del 2015, en el conjunto de la educación básica regular se gastan por estudiante 2073 soles de ese año, lo que equivale a poco más de 600 dólares corrientes de ese mismo año. En los niveles de educación primaria e inicial se gasta relativamente menos (1994 y 1608 soles respectivamente), mientras que en secundaria esta ratio es de 2481 soles o su equivalente en dólares: 730. En la educación básica alternativa se gasta menos que en primaria, mientras que, en la educación básica especial, más de tres veces lo que se gasta en la educación básica regular...”, Pág. 156 Guadalupe. Para este 2018 ha subiría el gasto por alumno de EBR.

Analizando aún más, el monto para básica regular nacional en cuanto a aprendizajes, de esa estimación del ministro en su sustentación del presupuesto 2018 detalló su pedido para la “educación básica, currículo y aprendizajes en 1467 millones de soles²¹ y que colocamos en el cuadro siguiente:

Intervención	Descripción	Monto en millones	Meta 2018
Jornada Escolar Completa –JEC- no incluye acompañamiento a profesores, ni prefabricados, equipamiento, mobiliario o el software de inglés	- Incremento de la jornada de 35 a 45 horas pedagógicas semanales - Integración de TIC SEN el proceso de enseñanza y aprendizaje	S/ 538.5	2,001 JEC en beneficio de 588 mil estudiantes
Acompañamiento	- Diferentes tipos de acompañamiento al docente adaptados al contexto - Buscar fortalecerla práctica pedagógica	S/ 489.7	Cobertura de matrícula: - EIB: 36% - Multigrado: 40% - Primaria poli docente: 45% - Secundaria rural: 9%
Colegios de Alto Rendimiento –COAR- incluyen nuevas promociones y presupuesto destinado al Colegio Mayor Presidente del Perú	- Dirigido a estudiantes de 3º a 5º de secundaria - 1,100 nuevos estudiantes en el 2018	S/ 221.6	Un COAR por región para 7,800 estudiantes
Fortalecimiento educación inicial, incluye continuidad PRONEI, acceso, no se considera materiales educativos	- Conversión de 811 PRONOEI a escuelas de inicial en Lima Metropolitana - Piloto de implementación del currículo en 1,020 IEI pública súburbanas	S/ 169.5	Cobertura del 89% de niños de 3 a 5 años matriculados en inicial
Diplomado y Segunda Especialidad	Programa dirigido a fortalecer el liderazgo pedagógico del 100% de los directores	S/ 47.9	13,532 directores
Fuente: PP de la exposición del ministro de educación ante la comisión de presupuesto del Congreso, noviembre 2017			

Los cinco temas priorizados están en gastos corrientes ubicados en secundaria con la Jornada completa y que llegaría a medio millón de alumnos, como una de las “soluciones” a los bajos rendimientos escolares evidenciados en las pruebas de lápiz y papel que para el presupuesto 2015 representó el 86% del total²². Lo que disimula la evidencia que la baja

21 PP de la exposición del ministro de educación ante la comisión de presupuesto del Congreso, noviembre 2017

22 “... Solo la educación básica (DF-047) representó el 71% del total

calidad en la formación integral de los estudiantes de la EBR está en los docentes que muestran un dominio bajo y muy bajo del contenido de lo que enseñan, abriendo un campo de preocupaciones por las calidades de actualizaciones para este proyecto.

Para acompañamiento pedagógico destinan el segundo monto mayor dentro de la categoría presupuestal logros de aprendizaje o conocido por PELA que representa largamente la mayor cantidad de recursos. Pero que en primaria EBR se ha convertido en un ingreso adicional con pocos resultados concretos como los propios planificadores del MINEDU reconocen en sus documentos de evaluación. Y las metas auto identificadas quedarán como referencias como han sido todas las anteriores en el trienio analizado.

El resto del presupuesto 2018 se completa con la demanda de fondos desde el MINEDU algunos temas con montos u otros declarativos son para básica especial, básica intercultural, básica alternativa; fondos para docentes, educación superior y técnica, becas, infraestructura, espacios y medios educativos, dotación de TIC, institutos de excelencia, inversiones complementarias, reconstrucción con cambios; fondos para gestión de órganos intermedios, capacitación y evaluaciones, semáforo escuela, sociedad educadora (aquí no hay datos ni montos)

Principales generalizaciones del análisis

Los dos niveles de abordaje del presupuesto en educación son complementarios, el nivel primario formal, el bloque en el poder privilegia y propagandiza; en cambio el segundo nivel en la mirada antropolítica por ser crítica y disruptiva está oculta incluso para aquellos especialistas y expertos no pedagogos que han hecho de la educación su tema de trabajo.

del gasto total en educación. Cada grupo funcional de los niveles de educación inicial, primaria y secundaria se divide en cuatro categorías presupuestales (figura 1), de las cuales la más importante —desde el punto de vista de los recursos financieros que concentra— es la categoría 90, denominada «logros de aprendizaje de estudiantes de la educación básica regular»...”, pág. 149, Guadalupe.

La relación PAS y PRC son los marcos mentales, abstractos, ascensionalmente eficaces analizadores de intereses y necesidades del bloque en el poder en el PE2018 respecto a la educación nacional que quiere y ha querido desde los orígenes de la república y que algunos docentes han cuestionado en momentos críticos de la historia de la educación peruana.

Por ello, la simetría del PAS/PRC expresa legitimización del uso de los recursos aportados por la ciudadanía para la prestación del servicio educativo en las escuelas públicas, así como son base de credibilidad de las decisiones aportadas por los responsables legales del PE 2018. En su mayoría las empresas educativas privadas tienen una función marginal, quedando en el presupuesto nacional residuos del pasado copamiento de la clerecía que todavía recibe aportes del estado.

En ese sentido, la ciudadanía que paga IGV todos los días no tuvo espacios de participación vía PRC en el PAS del presupuesto 2018, las demandas de recursos son y han sido canalizadas burocráticamente, sancionando una actitud pasiva para la intervención ciudadana que muestra además que solo en cuanto a consumidor es como necesita la tecno burocracia a los que pagan a diario el IGV; el seguimiento de los recursos asignados a los diversos proyectos y programas es un espacio por conquistar en el manejo democrático de la publicitada rendición de cuentas de creencia del neo liberalismo criollo.

Del mismo modo, el PRC es manoseado desde las esferas del bloque de poder, aceptando las opiniones de corte economicista del PE2018 por lo que no apuntan al *quid* del presupuesto quedándose en las formas. La mirada antropológica abre espacios de tiempo y lugar con respeto a la efectividad del presupuesto y no se queda en el enfoque costo/eficiencia de la creencia contable que angosta la mirada del estado, para los gastos en la educación nacional.

Toda la documentación preparada por la tecno burocracia del MINEDU es simétrica con la creencia de los representantes en el Congreso nacional respecto a que el PE2018 en educación debe tener como objetivos la productividad y competitividad,

de manera que con esta fundamentación legitima los recursos de un mercado “*perfecto*” (sic); marginando la disposición incluso constitucional sobre la formación entera, completa de la personalidad del educando, atendiendo a aquellas creencias reduce al egresado del sistema educativo nacional a trabajador y consumidor. Así el humanismo para formación de ciudadanía activa en base a las artes, filosofías, no son ni serán prioridad para el bloque en el poder.

Atienden de ese modo a la función educativa del sector desde ejes estratégicos que se vienen repitiendo por lo menos en los últimos presupuestos desde la vigencia de la actual ley general de educación y cuyos resultados, incluso en la lógica del nivel formal, son menesterosos, con los cuales perennizan los grandes problemas educativos a los requerimientos del cabildeo por contratos, consultorías, préstamos, etc., de empresarios cuya creencia en la iniciativa privada de fomento del talento es todo el horizonte de éxito educativo.

Resultados aquellos que no pueden ser ocultados plenamente pero que la tecno burocracia del MINEDU atempera, permeando relativos de modo de mostrar que “*alquito*” hemos avanzado cuando los gastos para la EBR y su programa estrella de logros de aprendizajes solo está imaginado para aprendizajes medibles por pruebas de lápiz y papel, no como relación de proceso enseñanza/aprendizaje donde la formación integral escolar en pensamiento simbólico y crítico (arte) no tiene mayor significado.

Bibliografía:

- BARRAGÁN, V. (2011). *Democracia Participativa y Presupuestos Participativos*, <http://www.bivica.org/upload/democracia-participativa-presupuestos.pdf>
- CONGRESO DEL Perú (2017). *Dictamen en minoría de la Comisión de Presupuesto*. 27 noviembre.
- CONGRESO DEL PERU (2017). *Ley del Presupuesto 2018*, N° 30693, 07 diciembre.

- DELGADO, C. (2002). *Planificación y administración educacional*. Lima: Ed. del autor.
- GANUZA FERNÁNDEZ, E. (2009). *Control político y participación en democracia: los presupuestos participativos*. Fundación Alternativas.
- GUADALUPE, C., et. al. (2017). *Estado de la educación en el Perú*. Lima: Forge/Grade, Impresiones y Ediciones Arteta.
- MINEDU. *Exposición del Ministro ante la Comisión de Presupuesto*, noviembre 2017.
- _____. *Resumen ejecutivo del presupuesto 2018*, noviembre 2017.

Educación ambiental para el manejo de residuos sólidos en la Amazonía del Perú

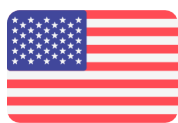
César *Castañeda Alvites**



Resumen: La presente investigación trata acerca del manejo de residuos sólidos en el Barrio Sinaí, una ciudad de la Amazonía peruana, y plantea una propuesta para mejorar dicho proceso. La metodología de la investigación tuvo un enfoque cualitativo, de tipo descriptivo-propositiva. Para la recolección de datos, se empleó entrevistas a los pobladores así como también se aplicó cuestionarios, con los cuales se logró obtener una información sobre la situación respecto al manejo de los residuos sólidos. Con los resultados obtenidos concluimos que el manejo de residuos sólidos se realiza de manera inadecuada, pues las personas no tienen conocimiento cabal y ordenado del almacenamiento, recolección, transporte y disposición final. Se recomendó involucrar e incentivar cada día a la población del Barrio de Sinaí en el correcto manejo de residuos sólidos a través de diversas estrategias participativas.

Palabras clave: *residuos sólidos, conciencia ambiental, educación participativa.*

Environmental education for the management of solid waste in the Amazon of Peru



Abstract: This research deals with the management of solid waste in the Sinaí neighborhood, a city in the Peruvian Amazon, and proposes a proposal to improve this process. The methodology of the research had a qualitative, descriptive-proactive approach. For the data collection, interviews were used with the inhabitants as well as questionnaires were applied, with which it was possible to obtain information about the situation regarding the management of solid waste. With the results obtained we conclude that the management of solid waste is carried out in an inadequate way, because people do not have complete and orderly knowledge of storage, collection, transportation and final disposal. It was recommended to involve and encourage every day the population of Sinaí neighborhood in the proper management of solid waste through various participatory strategies.

Keywords: *solid waste, environmental awareness, participatory education.*

Educação ambiental para o manuseio de resíduos sólidos na Amazônia do Peru



Resumo: A presente investigação trata da gestão de resíduos sólidos no Bairro Sinaí, cidade da Amazônia peruana, e propõe uma proposta para melhorar este processo. A metodologia da pesquisa teve uma abordagem qualitativa, descritivo-proativa. Para a coleta de dados, foram utilizadas entrevistas com os moradores e aplicados questionários, com os quais foi possível obter informações sobre a situação do gerenciamento de resíduos sólidos. Com os resultados obtidos, conclui-se que a gestão dos resíduos sólidos é realizada de forma inadequada, pois as pessoas não possuem conhecimento completo e ordenado de armazenamento, coleta, transporte e disposição final. Foi recomendado envolver e incentivar todos os dias a população do Bairro de Sinaí no manejo adequado dos resíduos sólidos, por meio de diversas estratégias participativas.

Palavras-chave: *resíduos sólidos, consciência ambiental, educação participativa.*

* Egresado de la maestría en educación con mención en Educación ambiental y desarrollo sostenible de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Contacto: pcesar-77@hotmail.com

Introducción

En la actualidad nos desarrollamos socialmente en un medio ambiente donde el adecuado manejo de residuos sólidos es casi nulo (Huezo y Méndez, 2004). Se piensa que el manejo de desechos sólidos o basura por parte de la ciudadanía y la empresa privada, solo consiste en depositarla en una bolsa y es ahí donde termina su labor, y no se toma conciencia sobre las consecuencias que traen consigo dichas acciones para el bienestar de la ciudadanía y el medio ambiente.

El manejo indiscriminado de los desechos sólidos ha generado en las sociedades actuales una gran pérdida económica, pues todo lo que se arroja en los basureros tiene un valor económico. Esta pérdida económica, según Huezo y Méndez (2004), se agrava si consideramos que este comportamiento hacia los desechos, impacta negativamente y deteriora la salud pública.

Según Díaz F. (1999,10) la basura doméstica se clasifica en dos: “desechos orgánicos o fermentables y desechos inorgánicos o inertes”. Los primeros se caracterizan porque pueden descomponerse, volver a la naturaleza transformados por agentes externos y microorganismos, es decir, son biodegradables, entre ellos se encuentran: alimentos en estado natural o cocidos, papeles, celulosa, hojas, ramas, madera, cáscaras, frutas, entre otros. Respecto a los desechos inorgánicos, éstos no se descomponen por acción de la naturaleza y solo pueden ser reutilizados o procesados para convertirse nuevamente en materia prima: vidrios, plásticos, metales, cerámicas, cenizas, caucho entre otros.

Según la OMS (1999), tres cuartas partes del total de los desechos van a parar a la tierra y en muchos casos no son tratados adecuadamente, quedando expuestos libremente a la acción del ambiente, lo que genera innumerables alteraciones ambientales, contaminando el aire, agua y suelo, produciendo una degradación del hábitat, luego la aparición de riesgos físicos, químicos, biológicos y psicológicos.



Imagen 1. La región de San Martín está situada en la zona nororiental de Perú



Imagen 2. La provincia de Rioja está situada en la zona norte de la región de San Martín

Ante dicha situación corresponde a las instituciones gubernamentales, siguiendo los lineamientos de la OMS, establecer políticas y normas que regulen el manejo de los residuos sólidos. En tal sentido, lo que corresponde al Perú por intermedio del Ministerio del Ambiente, es determinar las operaciones de manejo de estos desechos, con el fin de evitar riesgos a la salud y al ambiente en todo el territorio nacional.

La problemática del inadecuado manejo de residuos sólidos en el Barrio Sinaí (del distrito Elías Soplín Vargas, provincia de Rioja, región de San Martín, Perú) representa, desde el punto de vista de la salud pública y el equilibrio ambiental, una situación alarmante que merece especial atención, pues está directamente asociada a condiciones insalubres en las que proliferan la presencia de faunas nocivas transmisoras de enfermedades infectocontagiosas; desde el punto de vista ambiental, también origina deterioro del hábitat, contaminación de suelos, agua, tierra y aire, lo cual generan un alto riesgo de alteración de la salud y calidad de vida individual y colectiva de toda la comunidad. Este desequilibrio se origina porque no hay ninguna norma o actividad establecida para la disminución de residuos sólidos, no existe una organización y planeación de la actividad de reciclaje y, lo más importante, carencia de cultura ambiental en los ciudadanos.



Imagen 3. Charla sobre el adecuado manejo de residuos sólidos. Foto del autor

La finalidad de la presente investigación es que se planifiquen estrategias educativas dirigidas a la educación sanitaria y promoción de la salud de los habitantes del Barrio Sinaí, lo que influirá en la manipulación adecuada de estos desechos, facilitando la recolección, almacenamiento, transporte, tratamiento y disposición final de los mismos de manera eficiente, económica y ambientalmente segura.

Es necesario que se enfrente el desafío de resolver qué hacer con los desechos, sea a través de un sistema de recolección que funcione en tiempo y forma, que tenga la mayor cobertura para evitar la acumulación de residuos; que se tenga una política permanente de educación ambiental de concientización general; que la disposición final sea la más adecuada sin perjuicios para el entorno, y de esta manera también se obtengan beneficios por la selección y comercialización de los residuos aun aprovechables, creando un círculo que cuide los recursos, la salud, el ambiente y el bienestar de la población.

Objetivos

- Describir cómo realizan el manejo de residuos sólidos en el Barrio Sinaí, distrito Elías Soplin Vargas-Rioja-San Martín, Perú 2015.

- Especificar cómo realizan la recolección de residuos sólidos en el Barrio Sinaí, distrito Elías Soplín Vargas-Rioja-San Martín, Perú 2015.
- Explicar cómo se lleva a cabo el almacenamiento de residuos sólidos en el Barrio Sinaí, distrito Elías Soplín Vargas-Rioja-San Martín, Perú 2015.
- Describir cómo transportan los residuos sólidos en el Barrio Sinaí, distrito Elías Soplín Vargas-Rioja-San Martín, Perú 2015.
- Identificar dónde se realiza la disposición final de residuos sólidos en el Barrio Sinaí, distrito Elías Soplín Vargas-Rioja-San Martín, Perú 2015.
- Realizar una propuesta de educación ambiental aplicable al Barrio Sinaí - distrito Elías Soplín - Rioja - San Martín, Perú 2015.

Educación ambiental

El Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente de Cuba (2007, 31) define la educación ambiental como:

Relaciones con los seres humanos y de ellos con el resto de la sociedad y la del proceso educativo permanente que constituye una dimensión de la educación integral de todos los ciudadanos, orientado a que en la adquisición de conocimientos, desarrollo de hábitos, habilidades, capacidades, actitudes y en la formación de valores se armonicen la naturaleza para propiciar la orientación de los procesos económicos, sociales y culturales hacia el desarrollo sostenible.

Se puede definir la educación ambiental como el respeto que tiene el ser humano hacia la naturaleza y el entorno que lo rodea, así lo define Alvira Gómez (2012, 19).

Es educación para la vida en su máxima expresión: flora, fauna, hombre, tierra, aire, agua y cultura integradas, vistas como un todo. La educación ambiental va encaminada a



Imagen 4. Municipalidad distrital de Segunda Jerusalén. Foto del autor

despertar en el ser humano, respeto y empatía por el ambiente, que se deben reflejar en las conductas y comportamientos que se asumen en el cotidiano y los impactos que cada uno genera en el entorno.

Alvira (2012) considera a la educación ambiental como la auténtica ‘educación para la vida’ porque prepara al ser humano para desarrollarse en un mundo complejo, en el que cultura y naturaleza forman parte de la misma unidad.

Así mismo podemos citar al Ministerio del Ambiente del Perú (2012, 67) el cual define la educación ambiental como la forma de desarrollar un actitud ambientalista.

Es el instrumento para lograr la participación ciudadana y base fundamental para una adecuada gestión ambiental. La educación ambiental se convierte en un proceso educativo integral, que se da en toda la vida del individuo, y que busca generar en éste los conocimientos, las actitudes, los valores y las prácticas, necesarios para desarrollar sus actividades en forma ambientalmente adecuada, con miras a contribuir al desarrollo sostenible.

La educación ambiental se convierte en un proceso educativo integral, que se da en toda la vida del individuo, y que busca generar en éste los conocimientos, las actitudes,



Imagen 5. Educación ambiental. Foto del autor

los valores y las prácticas, necesarios para desarrollar sus actividades en forma ambientalmente adecuada, con miras a contribuir al desarrollo sostenible.

Es decir, la educación ambiental no se debería reducir a un punto específico del plan de estudio, sino estar presente siempre. Ello se sustenta en que la situación crítica del medio ambiente tiene uno de sus orígenes en la poca importancia que se le ha dado en el sistema educativo a la relación hombre-naturaleza.

La educación ambiental es un proceso permanente en el que los individuos y la comunidad se concientizan de su medio ambiente y adquieren el conocimiento, los valores, las destrezas, experiencias y la determinación que les permitirá actuar –individual y colectivamente– en la resolución de los problemas presentes y futuros (García, 2002)

García (2002) conceptualiza a la educación ambiental poniendo énfasis en su capacidad para promover la acción del ser humano. Es decir, un programa o proyecto de educación ambiental debería ser valorado a partir de cuánto interviene en la praxis de los grupos sociales respecto de su medio ambiente.

Residuos sólidos

En un documento del Ministerio del Ambiente (2012) define los residuos sólidos como aquellas sustancias, productos o subproductos en estado sólido o semisólido de los que su generador dispone, o está obligado a disponer, en virtud de lo establecido en la normatividad nacional o de los riesgos que causan a la salud y el ambiente. Esta definición incluye a los residuos generados por eventos naturales.

Específicamente son los residuos resultantes de las actividades de la vida diaria en un hogar, que comúnmente llamamos “la basura”.

Estos incluyen diversos materiales, como papel y cartón, vidrio, plásticos, restos de alimentos, telas, etc., pero además pueden incluir elementos de mayor peligrosidad, como envases con restos de diluyentes, pinturas, pesticidas e insecticidas de uso casero. En esta categoría se incluyen también los residuos generados en las oficinas y establecimientos educacionales, así como los residuos de los locales comerciales y restaurantes. (Maldonado Bettancourt, 2011, págs. 15,16)

Por otro lado tenemos la definición de Blanco, A.; Carrillo, V. y Hernández, R. (2004):

Conjunto de operaciones dirigidas a darle a los residuos sólidos el destino más adecuado, de acuerdo con sus características, con la finalidad de prevenir daños o la salud y al ambiente. Comprende la recolección, transporte, almacenamiento, disposición final y cualquier otra operación que los involucre.

Chung, A. (2003) define los residuos sólidos como aquellos que provienen de las actividades animales y humanas, que normalmente son sólidos y que son desechados como inútiles o superfluos, sin embargo pueden tener un determinado valor o pueden ser reciclados; los residuos sólidos se clasifican según su fuente generadora y sus características.

Los residuos sólidos son una de las principales fuentes contaminadoras del medio ambiente. A lo largo de la historia mundial, los residuos sólidos siempre se han presentado como un problema y una amenaza, ya que la constante utilización y la transformación de bienes por parte de los seres humanos termina generando desechos. No obstante, no siempre se ha tenido muy en claro qué son los residuos sólidos. (Dulanto Tello, 2012)

Después de haber definido los residuos sólidos se continuará definiendo el manejo de residuos sólidos que es el tema central de la tesis, para lo cual citaremos a Umaña, G.; Gil, J.; Salazar, C.; Stanley, M. & Bessael, M. (2003) quienes lo definen como “la aplicación de técnicas, tecnología y programas para lograr objetivos y metas óptimas para una localidad en particular”.

El Banco de Desarrollo de América Latina (2012) maneja la siguiente definición:

Es aquel que incluye un conjunto de planes, normas y acciones para asegurar que todos sus componentes sean tratados de manera ambientalmente adecuada, técnica y económicamente factible, y socialmente aceptable. Al respecto el manejo integral de residuos sólidos (MIRS) presta atención a todos sus componentes sin importar origen, y considera los diversos sistemas para su tratamiento como son: reducción en la fuente, reuso, reciclaje, compostaje, incineración con recuperación de energía y disposición final de rellenos sanitarios.

El Ministerio de Energía y Minas (2010, pág. 4) define el manejo de residuos sólidos como toda actividad técnica operativa de residuos sólidos que involucre, manipuleo, transporte, tratamiento y disposición final o cualquier otro procedimiento técnico operativo utilizado desde la generación hasta la disposición final del residuo.



Imagen 6. Charla sobre residuos sólidos. Foto del autor

Se entiende por gestión integral de los desechos sólidos, al conjunto de operaciones y procesos relacionados con el manejo y disposición de los desechos de las actividades domésticas, industriales, agroindustriales, comerciales, hospitalarios e institucionales en general. Esta gestión incluye hasta la legislación y normativa técnica, hasta los procesos de reducción en el origen y los sistemas de separación en fuente, recolección, reciclado y disposición final, tanto públicos como privados. (Hernández, 2009)

La gestión integral no se limita a la recolección y disposición final, es mucho más amplio que ello, por lo tanto debe ser realizada por el conjunto de los actores sociales, ya que todos tenemos una cuota de responsabilidad en cuanto a la generación de desechos, con su manejo y su tratamiento.

Los problemas asociados con el manejo de los residuos sólidos en la sociedad actual son complejos, por la cantidad y naturaleza diversa de los residuos, por el desarrollo de las zonas urbanas dispersas, por las limitaciones de fondos para los servicios públicos en muchas grandes ciudades, por los impactos de la tecnología y por las limitaciones emergentes de energía y materias primas.

Al igual que los seres vivos los desechos tienen un origen y un final pero a diferencia de los seres vivos estos no mueren tan rápidamente. El manejo de desechos sólidos hay que realizarlo de una forma eficaz y ordenada, las relaciones y los aspectos involucrados deben de ser identificados y comprendidos claramente.

Según el Plan Integral de Gestión Ambiental de Residuos Sólidos (PIGARS, 2013), el manejo de residuos sólidos en la provincia de Rioja se realiza de la siguiente forma:

a. Generación: Etapa en el que el hombre selecciona aquellos objetos, partes de objetos o materia en general que no le es de utilidad. La producción se puede realizar a nivel individual o colectivo, como en el caso de las empresas, instituciones y fábricas. Sin embargo, en el caso de los residuos urbanos, son las viviendas los productores característicos. La generación de residuos abarca las actividades en las que los materiales orgánicos e inorgánicos, los cuales una vez utilizados por el hombre son identificados como sin ningún valor adicional, y o son tirados o bien son recogidos juntos para la evacuación. Es una fase que comienza con los hábitos de compras de todos los habitantes. (Hernández, 2009)

La generación de desechos sólidos, es muy difícil de controlar, debido a que para ello, tendrían que modificarse conductas generalizadas de consumo que son reforzadas cotidianamente por las características de vida de la ciudad; puesto que por las cada vez mayores, necesidades de consumo de la población, sobre todo en materia de alimento, y a los problemas de abasto que se presenta la población ya optando por comprar productos que pueden conservarse por más tiempo pero que, por otra parte, generalmente tienen la desventaja de crear más desechos de origen sintético. (Hernández, 2009)

b. Almacenamiento: Momento en el que los residuos son puestos en contenedores formales (tachos de basura, tachos de reciclaje) e informales (depósitos clandestinos, viviendas abandonadas). Se realiza generalmente en depósitos resistentes hasta que estos puedan servir para tal fin, es frecuente ver la utilización de bolsas, costales, baldes, cajas de cartón y otros que generalmente se usan como envoltorios descartables y se desechan junto con los residuos sólidos.

El almacenamiento es de importancia primordial, debido a la preocupación por la salud pública y a consideraciones estéticas. El almacenamiento domiciliario de la basura se da por lo general en condiciones inadecuadas, ya que los recipientes varían demasiado: bolsas de papel, plástico, cajas de cartón, botes de lámina, madera o plástico y recipientes hechos para tal fin. Esto muchas veces propicia la presencia de insectos, malos olores y filtraciones de líquidos escurridos de la basura. (Hernández, 2009)

c. Barrido y limpieza: Etapa en la que algunas personas (vecinos o trabajadores municipales) se encargan de almacenar los desechos que aún no han sido contenidos como los residuos que la gente tira en la calle. El servicio de barrido de espacios públicos comprende la limpieza y recolección manual de los residuos de las calles, avenidas, parques, jardines y plazas públicas, el cual se efectúa principalmente en las superficies pavimentadas y esporádicamente en las calles son pavimentar, donde se limita a la recolección de papeles y plásticos.

d. Recolección y transporte: Fase en la que las unidades de transporte encargadas de trasladar los residuos de los contenedores urbanos hacia la planta de tratamiento, realiza su labor. El servicio de recolección es el área que mayor atención y esfuerzos demanda a las

municipalidades. Aunque la información de cobertura y calidad del servicio de recolección de residuos sólidos no se registra, ni evalúa de modo sistemático, existe un nivel de distribución del trabajo de recolección por zonas y asignación de rutas.

Es la acción de recoger y trasladar los desechos generados diariamente, al equipo destinado a transportarlos a las instalaciones del almacenamiento, transferencia, tratamiento, reuso, o a los sitios de disposición final. La recolección se realiza según la frecuencia que establece la municipalidad ya sea, casa por casa, en los contenedores (infraestructura que sirve para el almacenamiento de los desechos hasta que son recolectados) ubicados en lugares públicos o en los basureros colocados en áreas de esparcimiento o en las empresas. (Hernández, 2009)

El transporte de los desechos recolectados ya sea en un camino de descarga rápida, vehículo de cama, una carreta, o bien cualquier medio que utilice el recolector, hacia el sitio donde se depositan permanentemente los desechos, siendo este normalmente un botadero o cielo abierto, en una quebrada o un sitio de disposición final de carácter municipal (Hernández, 2009).

e. Tratamiento: Etapa en la que se realiza una revisión minuciosa de los residuos urbanos. Se selecciona aquellos residuos que pueden ser reciclados y se separa aquellos que deben ser descartados porque no son reutilizables o porque representan algún peligro para la salud pública.

Hernández (2009) menciona que el proceso que consiste en la reducción de volúmenes y de peso de los desechos que han de disponerse, o bien para disminuir la peligrosidad de algunos, entre los tratamientos podemos mencionar el compostaje, el reciclaje, la incineración, y el fin específico de estos es alargar la vida útil del sitio de disposición final.

f. Transferencia: Una vez hecha la selección, los residuos son enviados a determinados lugares, donde se ejecutará lo decidido en el tratamiento.

g. Disposición final: Parte final del proceso. En él se ejecuta la disposición formulada luego del tratamiento y revisión de los residuos (incineración, reciclaje, tratamiento biológico, etc.).

La generación de los residuos sólidos municipales ha experimentado en los últimos años un incremento significativo asociado al crecimiento económico, estimándose una generación diaria de 23,260 toneladas. Frente a este volumen, la cobertura de los servicios es aún baja. Del 100% de residuos sólidos municipales generados, solo se dispone en rellenos sanitarios el 26%, se recicla el 14.7% y se vierte al ambiente el 59.3%. Actualmente solo existen ocho rellenos sanitarios autorizados en el país, por lo que la mayoría de ciudades en el país (más de 1800 distritos) traslada sus residuos a botaderos. (Comisión Multisectorial, 2012)

De acuerdo con la realidad descrita en las líneas anteriores, se hace evidente que existe una gran necesidad de generar nuevos espacios de educación ambiental en el Perú. Tal como se señala en el informe, son 1800 los distritos que, ante la ausencia de rellenos sanitarios y adecuadas plantas de tratamiento, envían sus residuos sólidos a botaderos, lugares en los que las condiciones sanitarias son negativas, constituyéndose en un peligro para la salud pública y el medio ambiente.

La educación ambiental, entonces, es una de las necesidades más urgentes del país, aunque no se le reconozca aún como tal. Si bien es cierto que el Estado peruano, a través del Ministerio del Ambiente, ejecuta programas y campañas para promover el manejo responsable de los residuos sólidos urbanos, la situación sigue siendo crítica.

Propuesta de programas de capacitación

Cuadro 1. Estrategias y actividades

Aspectos	Problemática	Propuesta	Estrategia
Envasado y plástico	<ul style="list-style-type: none"> - Utilización inadecuada del envasado y embalajes. - Uso deliberado de productos de aluminio y bandejas de plástico. - Uso exagerado de bolsas de plástico en las compras. - Procesos de producción inadecuados. - Aumento de juguetes de plástico. 	<ul style="list-style-type: none"> - Realizar charlas de información acerca del uso inadecuado de estos productos con el fin de disminuir la contaminación y aprender el uso eficiente de los residuos sólidos. 	Reducir
Papeles, químicos y vidrio	<ul style="list-style-type: none"> - Uso inadecuado de envases de vidrio. - Uso excesivo de los papeles. 	<ul style="list-style-type: none"> - Realizar capacitaciones con la participación de las autoridades y la población, evidenciando la realidad que se vive diariamente. 	Reutilizar
Telas y jabón en barra	<ul style="list-style-type: none"> - Uso inadecuado de telas. - Uso de jabón en barra. 	<ul style="list-style-type: none"> - Realizar proyectos que permitan que la población tome conciencia del uso inadecuado de las telas y jabones en barra. 	Reemplazar
Materiales en los procesos de producción y cartón	<ul style="list-style-type: none"> - Aumento de materiales no necesarios en los procesos de producción. - Uso inadecuado de cartón, papel y vidrio. 	<ul style="list-style-type: none"> - Programas y simulacros de reciclaje donde las personas usen otro tipo de materiales que reemplacen a aquellos que son altamente contaminantes. 	Reciclar
Fuente. Elaboración propia.			

Cuadro 2. Propuesta

Principales temas	Actividades	Sugerencias sobre las metodologías
Reducir, reutilizar, reemplazar y reciclar	<ul style="list-style-type: none"> - Elegir productos con la menor cantidad de embalajes innecesarios y los que utilicen materiales reciclados. - Reducir los productos de “usar y tirar” evitando papeles como aluminio, bandejas de plástico y envases de tetrapack - Aumentar el uso de bolsas de tela o un carrito de compra. - Impulsar los procesos de producción limpia. - Reducir el uso de plástico en envases, embalajes, juguetes. - Utilizar envases de vidrio, es 100% reciclable sin perder su calidad, además no se necesitan químicos para su elaboración. - Al usar el papel para escribir o imprimir, aprovechar las dos caras. También es posible fabricar pequeños blocks de notas con papel sobrante. - Comprar envases de vidrio en vez de plásticos o latas. - Utilizar el jabón líquido. - Comprar envases de vidrio en vez de plástico o latas. - Los residuos de carácter orgánico serán dados a una persona para alimentar animales. - Los cartones, el papel, los vidrios, los metales, pueden ser de utilidad para algunas empresas o cooperativas que los reciclan. 	<ul style="list-style-type: none"> - Realizar capacitaciones con la participación de la población y autoridades donde se les enseñe y a su vez los orienten respecto a la importancia del reciclaje y la reducción de materiales contaminantes. Estas capacitaciones deberán ser realizadas con personal capacitado y acompañado de talleres que les permitan ver la realidad y posibles consecuencias dañinas para el medio ambiente.

Recolección, almacenamiento, disposición final	<ul style="list-style-type: none"> - La recolección será por funcionarios de limpieza, quienes separaran los residuos cuando el cliente no lo haga. - Contar con un centro de acopio, el cual cuente con dos divisiones, una de ellas para los residuos genéricos y el otro para los residuos recuperables, en el cual se almacenaran los generados en la organización y los que traen los funcionarios de sus hogares. - Por lo menos una vez al mes organizarse para que el camión lleve todos los residuos que hay almacenados, al centro de acopio comunal. Posteriormente los encargados de la municipalidad, serán los garantes de entregarlos a una entidad responsable, quien le dará un segundo uso a los residuos. 	Realizar charlas a los funcionarios y agentes de la limpieza con la finalidad de un trabajo y manejo eficiente de los residuos sólidos. A su vez involucrar a la población de tal forma que aprendan a diferenciar los diversos tipos de residuos.
--	---	--

Fuente. Elaboración propia.



Imagen 7. Capacitación de la propuesta. Foto del autor

Resultados

Recolección: Los pobladores en general usan sacos de hilo

Almacenamiento: Generalmente usan un recinto abierto al aire libre

Transporte: La mayoría de personas transportan los desechos sólidos en los Carros de baja policía

Frecuencia: La frecuencia con la que los habitantes llevan del área de generación al área de disposición final es de dos o más veces a la semana aprox.

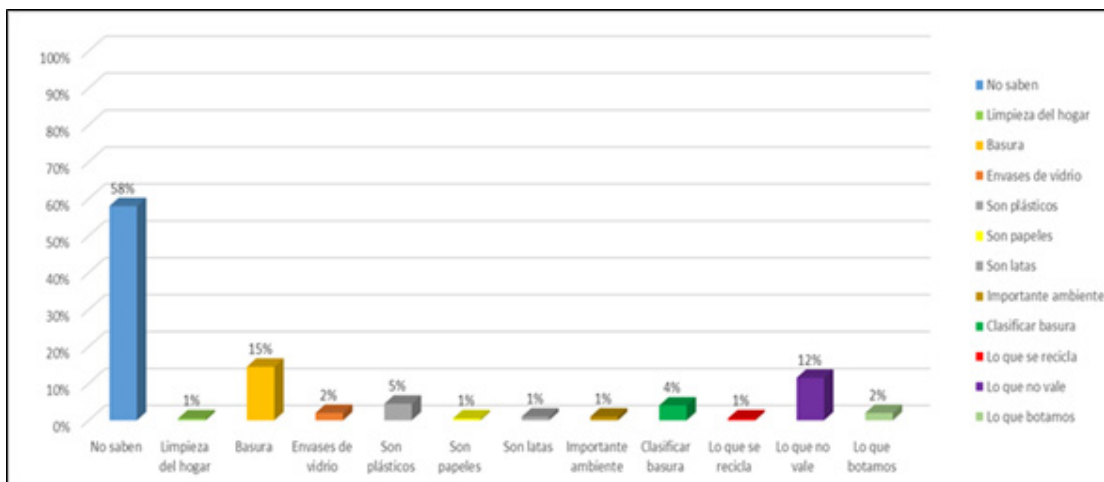


Gráfico 1. Significado de los residuos sólidos. Fuente: elaboración propia

La siguiente información da a conocer que más del 58% de la población encuestada no conocían el significado de residuos sólidos y los que representaba para sus familias.

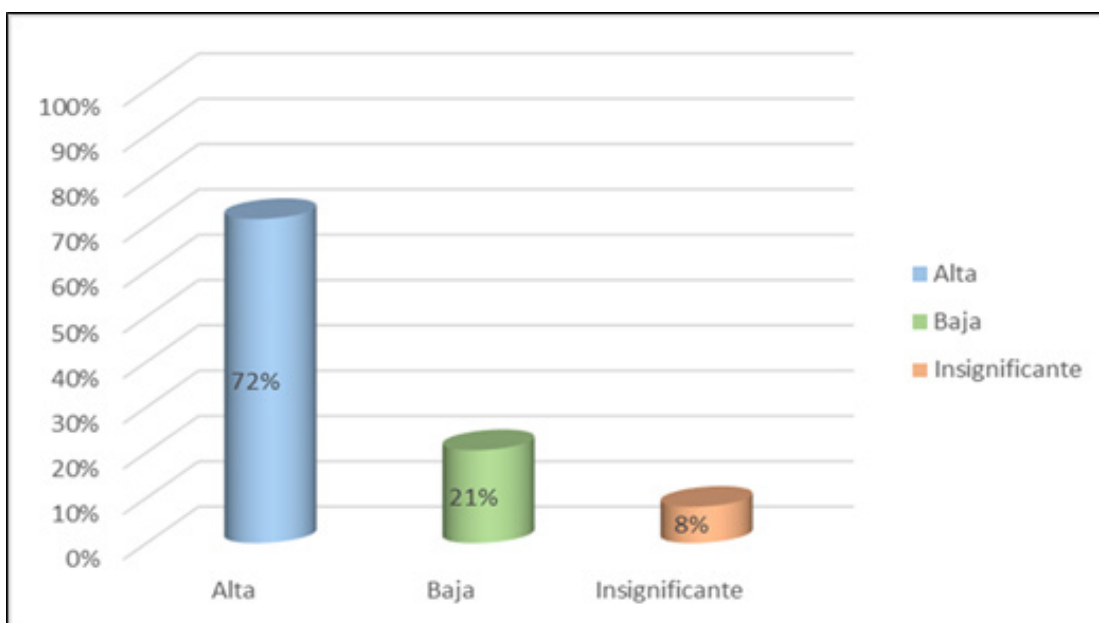


Gráfico 2. Importancia del reciclaje. Fuente: elaboración propia

El nivel de importancia de los residuos sólidos para el reciclaje es 71.5% y por otro lado disminuyó el porcentaje de población encuestada que consideraba baja la importancia de reciclar o insignificante con 28.5% respectivamente.

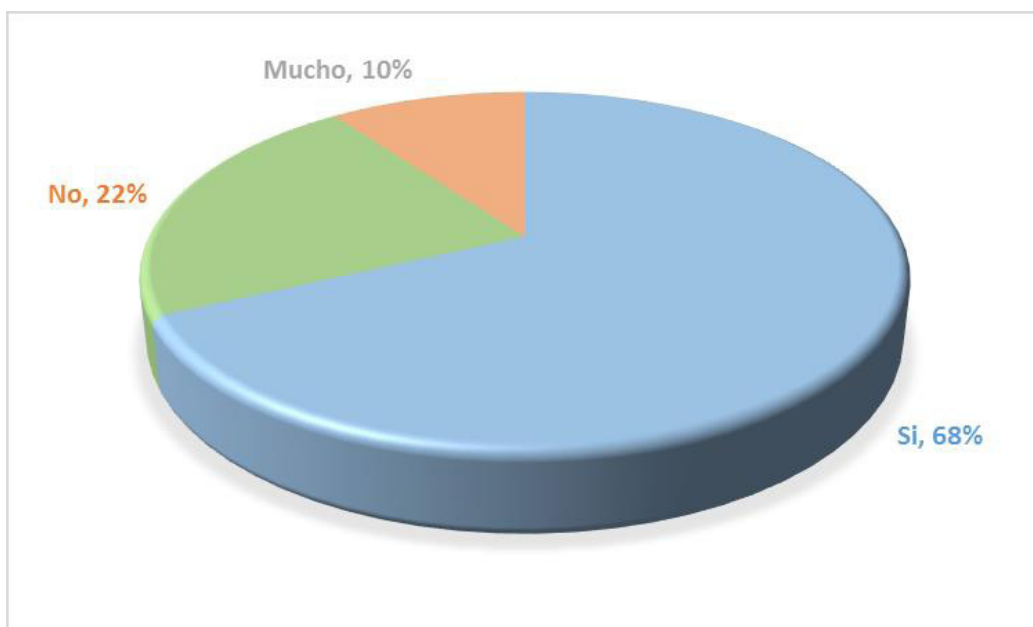


Gráfico 3. Material reciclado. Fuente: elaboración propia

Se le preguntó a la población si estaría dispuesta a aportar material para cualquier campaña de reciclaje que se pueda desarrollar y el 68% de la población encuestada respondió que sí estaría completamente dispuesta a aportar el material requerido. Disminuyó el porcentaje de población encuestada que no estaría muy de acuerdo o que no estaría de acuerdo con 22% y 10% respectivamente.

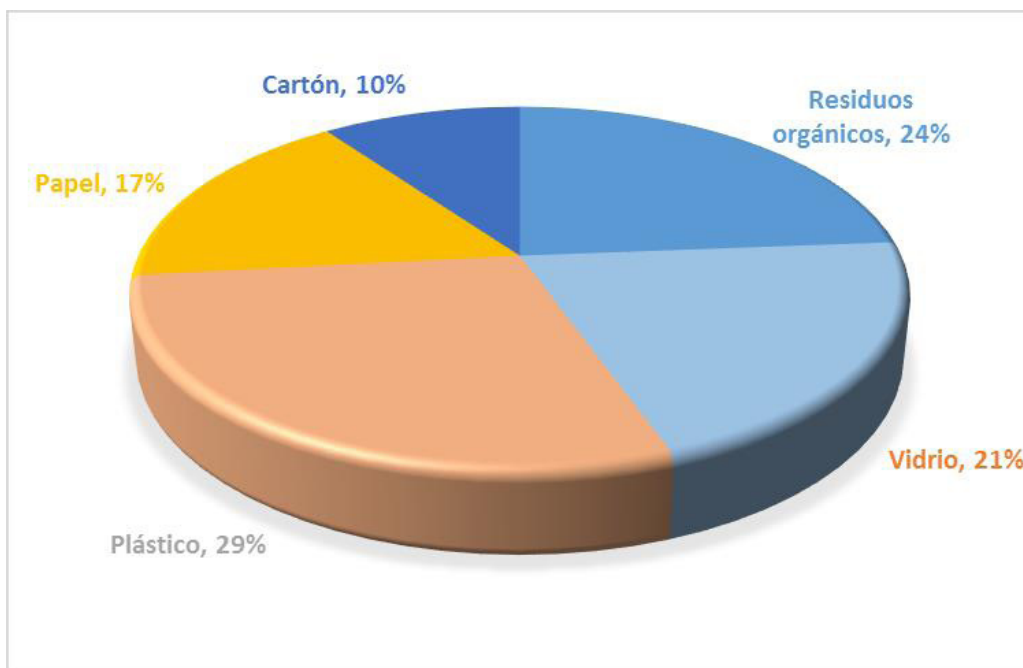


Gráfico 4. Contenedor verde. Fuente: elaboración propia

Se requería conocer si la población estaba en conocimiento de la clasificación de residuos sólidos por color de contenedor, el 29% respondió que correspondía plástico para los contenedores verdes.

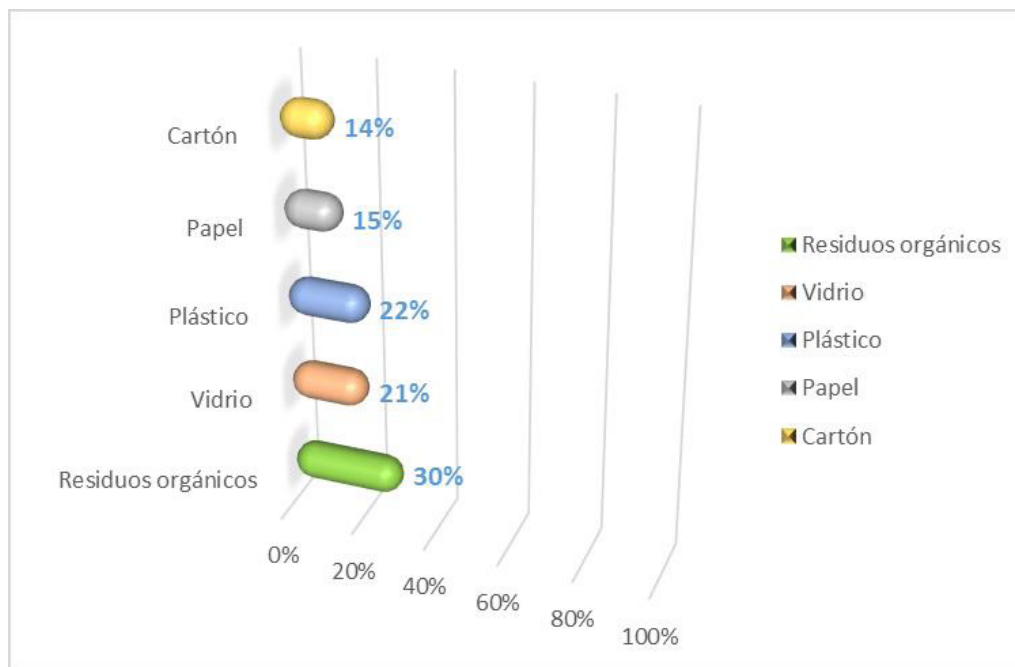


Gráfico 5. Contenedor marrón. Fuente: elaboración propia

La población encuestada respondió que para los contenedores marrones correspondían los residuos orgánicos con un 30%.

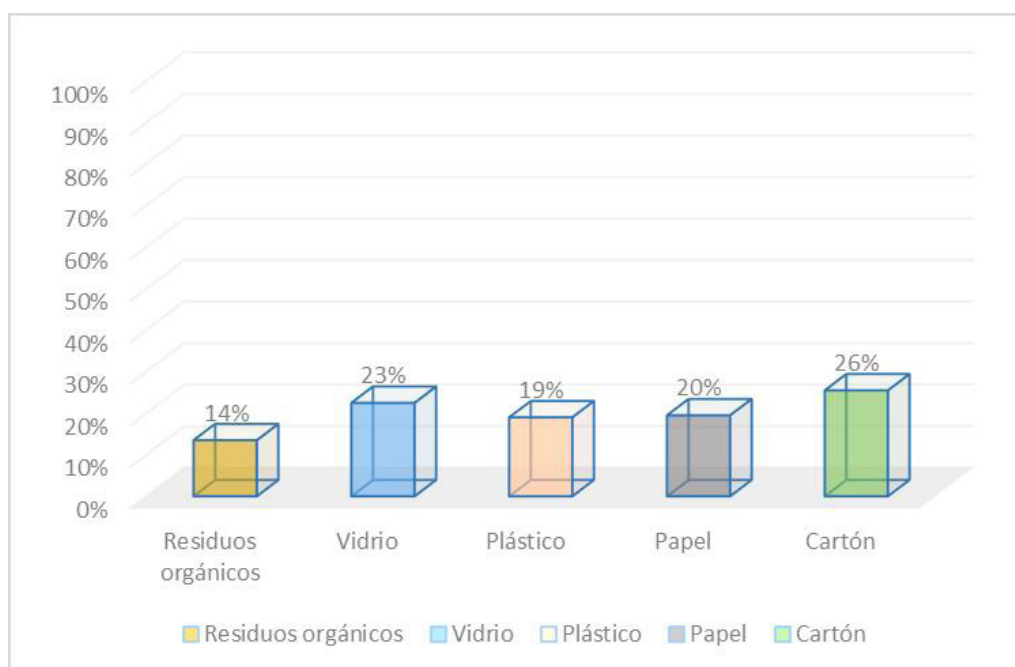


Gráfico 6. Contenedor blanco. Fuente: elaboración propia

Para el contenedor de color blanco corresponde los plásticos; 19% fue la respuesta asertiva de la población encuestada.

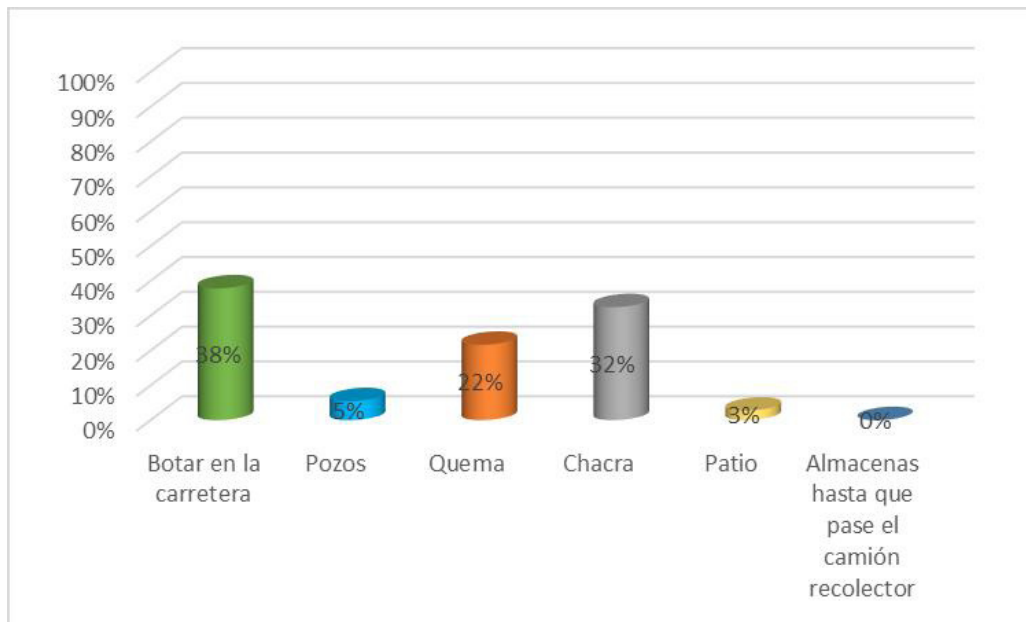


Gráfico 7. Disposición de los residuos sólidos. Fuente: elaboración propia

La población mostró que el 38% solo la dejaba en las canteras de la carretera.

El 87% de la población encuestada respondió que no estaba interesado en contar con el servicio de recolección.

Discusión de resultados

La generación de residuos sólidos siempre ha tenido un impacto en el ambiente y en la salud de las personas. El problema no radica solo en la generación de residuos, ya que toda transformación o utilización de bienes genera desechos, la gestión de residuos sólidos implica también manejar tareas con un alto nivel de complejidad como el transporte o la disposición final toxicidad de los residuos que han ido en aumento a lo largo de la historia de la humanidad.

Al respecto Castillejos, A. (2010) menciona que con un plan de manejo de los residuos sólidos realizado para el municipio de El Espinal, Oaxaca (México) trajo consigo una

serie de beneficios tanto económicos como ambientales. Por ejemplo: permitió dar empleo a los habitantes del Espinal, directamente generó seis empleos en las actividades de limpia y acopio de materiales, además hizo autosuficiente el servicio. Otros beneficios fue evitar la contaminación del suelo, agua y aire provocada por un mal manejo de residuos y finalmente mejorar el aspecto físico y ambiental del municipio a través de una buena recogida de los residuos dentro del municipio. Se ha comprobado que una inadecuada gestión de residuos sólidos tiene impactos importantes en los derechos fundamentales al medio ambiente y a la salud de las personas. Estos derechos afectados, tienen una relación directa con las condiciones socioeconómicas de las personas: comenzando por los trabajadores de las empresas prestadoras de servicios relacionados a los residuos sólidos, hasta los pobladores ubicados en los alrededores de botaderos informales, una gestión inadecuada de residuos puede tener un impacto considerable en la salud humana y mantener las condiciones socioeconómicas de las personas.

Así, una mala gestión en materia de residuos sólidos constituye un problema socio ecológico latente y en el Perú existen claras muestras de ello. López, N. (2009) mencionó que los actores principales no tienen una cultura ambiental, enfocada principalmente en el manejo de los residuos sólidos. Lo que ha producido impactos directos sobre el ambiente. Pero si estos comportamientos negativos que afectan al ambiente se direccionaran a través de acciones puntuales y positivas, se podrá generar prácticas que mejorarían el medio social y el natural y ayudarían a que la generación actual y las futuras disfrutarían de los recursos naturales.

La problemática está relacionada con malas prácticas de separación en la fuente, deficiencia en almacenamiento en las fuentes de generación de los residuos sólidos, educación ambiental y en el desconocimiento para el aprovechamiento de los residuos, todo está intrínseco en el ámbito cultural. La gestión integral de los residuos sólidos supone conjunto de

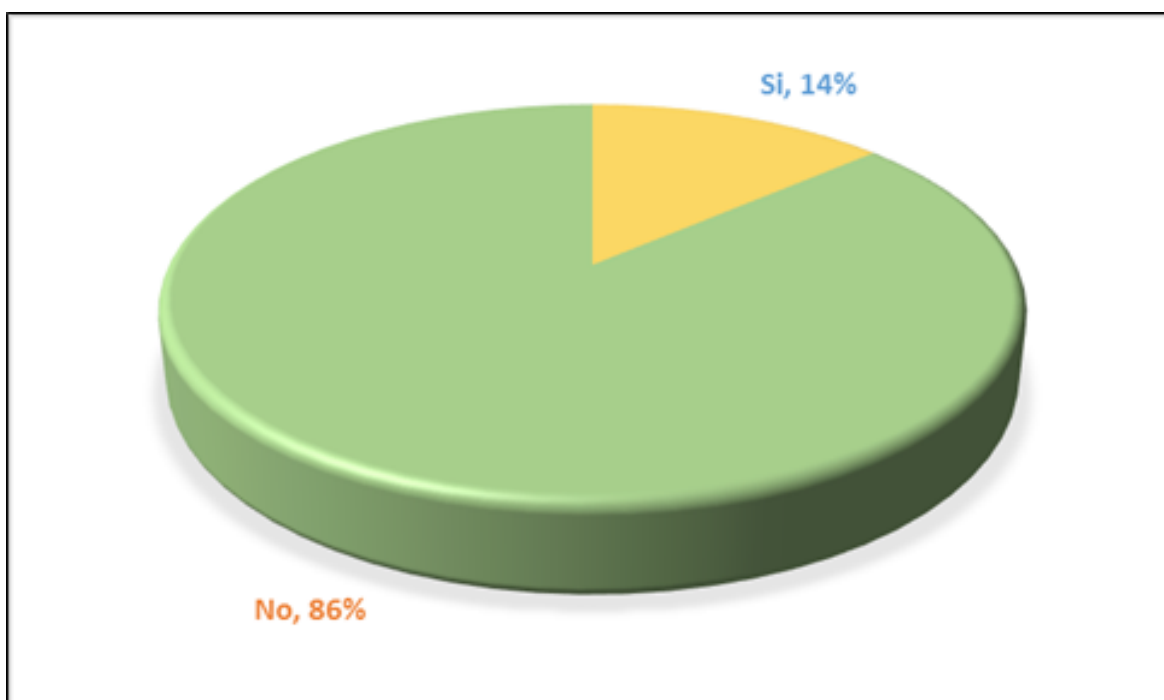


Gráfico 8. Servicios de los residuos sólidos. Fuente: elaboración propia

operaciones encaminadas a dar a los residuos producidos el destino global más adecuado, desde el punto de vista ambiental y sanitario, mediante el cual se toma en cuenta las etapas previas a la generación de residuos sólidos.

Esta concepción tiene impactos positivos en la minimización de la cantidad de residuos y en un mejor tratamiento de los mismos. En la política nacional de residuos sólidos se ha dado una importancia singular al fortalecimiento de la gestión de los gobiernos locales en materia prima de residuos sólidos de ámbito municipal. Se considera que la transectorialidad y la coordinación entre autoridades competentes también son considerados un lineamiento importante. Esto nos da pie a pensar un sistema donde los gobiernos locales coordinen la prestación conjunta de servicios relacionados a la gestión de residuos sólidos.

En tanto Bellido, A. (2005) sobre este punto nos dice que en el país, y en general, las políticas de gestión de residuos sólidos municipales son débiles o están en proceso de elaboración. Se presenta la Política Nacional de Gestión Integral de Residuos Sólidos Municipales y las estrategias para su implementación. La política es lograr una adecuada gestión

de los residuos sólidos municipales generados en el país, de tal manera que contribuya a eliminar o minimizar los efectos negativos que estos producen sobre el ambiente y la salud de las personas. También se busca que la política sea social, económica y ambientalmente viable.

Los residuos sólidos pueden ser categorizados por su origen en residuos de carácter municipal, industrial, hospitalario y agropecuario. Los residuos sólidos de ámbito municipal son los residuos domiciliarios, es decir, los generados por las actividades domésticas realizadas en los domicilios, además de los residuos procedentes de las actividades comerciales y de la limpieza de espacios públicos.

Orostequi, K. (2009) encontró que la ppc de residuos domiciliarios en el estrato alto es de 0.62 kg/hab./día, 0.74 kg/hab./día para el estrato medio y 0.77 kg/hab. /día en el estrato bajo, lo que indica el comportamiento inverso a los reportes que algunos estudios han hecho. La mayor composición de residuos es de los restos orgánicos (53.74%).

Actualmente en el Barrio de Sinaí no existe ningún proyecto o programa respecto al adecuado manejo de residuos sólidos por lo que los habitantes de este lugar no tienen cultura de reciclaje ni tampoco llevan una adecuada organización respecto a la recolección, almacenamiento, transporte y disposición final. Reyes, R.; Taco, H.; Farro, G. (2011) demostró que la aplicación del programa educativo incrementó positivamente el nivel de conocimiento en las amas de casa.

Se afirmó que los programas educativos son importantes en la promoción y prevención de la salud. Robles, M.; Gasca, S.; Quintanilla, A.; Guillén, F.; Escofet, A. (2010) consideran que los cambios de actitud y roles de actores tradicionales y la entrada de nuevos actores que resultaron centrales, el papel del PEA como movilizador de las capacidades organizativas delegaciones; y la importancia de considerar las condiciones particulares de cada delegación para mejorar aplicaciones futuras, así como la fuerza estructural que representan los trabajadores de limpia.

Conclusiones

1. El manejo de residuos sólidos El Barrio Sinaí, distrito Elías Soplin Vargas-Rioja-San Martín-Perú se realiza de manera inadecuada pues las personas no tienen conocimiento del almacenamiento, recolección, transporte y disposición final pues aun no toman conciencia de las consecuencias que esto causa como la contaminación, enfermedades, etc.
2. En el Barrio Sinaí la recolección de residuos sólidos se realiza en sacos de hilos sin distinguir entre plásticos, vidrios o desechos orgánicos. Esta recolección es realizada por las familias dentro de sus hogares.
3. El almacenamiento de residuos sólidos se realiza al aire libre, ahí hacen reciclaje los mismos trabajadores, lo realizan en recintos que se encuentran al aire libre.
4. El transporte de residuos sólidos se realiza a través de carros de baja policía y unidad móvil compactador.
5. La disposición final se lleva a cabo de manera inadecuada así como el almacenamiento, la recolección y el transporte; ya que a 6km de la capital hay un espacio de 8 hectáreas es una zona de bastante vegetación del distrito en el Centro Poblado “Ramiro Priale” es en este lugar donde se realiza la disposición final de los desechos sólidos.
6. La población considera que se realicen capacitaciones de gestión de residuos sólidos, charlas sobre el manejo adecuado de residuos sólidos, programas de educación ambiental, etc.

Bibliografía:

- ALVIRA GÓMEZ, M. Y. (2012). *La educación para la gestión ambiental. Orientaciones estratégicas para*. [Tesis de Maestría]. Manizales: Universidad Nacional de Colombia.
- BANCO DE DESARROLLO DE AMÉRICA LATINA. (2012). *Modelo de Gestión Sostenible de residuos sólidos urbanos reciclables del Municipio Chacao, estado Miranda*. Miranda.
- BLANCO, A., CARRILLO, V., & HERNANDEZ, R. (Noviembre de 2004). *Manejo de desechos sólidos por parte de los habitantes de la comunidad “El samán de Urama”, estado Carabobo*. Valencia: Tesis para optar el grado de licenciado en la Universidad Central de Venezuela.
- CHUNG PINZÁS, A. R. (2003). *Análisis económico de la ampliación de la cobertura del manejo de residuos sólidos por medio de la segregación en la fuente en Lima Cercado*. Lima, Perú: Tesis para optar el grado de magíster en la UNMSM.
- COMISIÓN MULTISECTORIAL. (2012). *Ejes estratégicos de la gestión ambiental*. Lima: Consejo de Ministros - Perú.
- DIAZ, F. (1999). *La Basura un Problema de Todos. Colección Educación Ambiental Maraven*(Primera).
- DULANTO TELLO, A. (Abril de 2012). *Asignación de competencias en materia de residuos sólidos de ámbito municipal y sus impactos en el ambiente*. Lima, Perú: Tesis para optar el grado de licenciado en la Pontífica Universidad Católica del Perú.
- GARCÍA, C. &. (2002). Conceptos y objetivos de la Educación Ambiental. *Euphoros*, 125-140.
- HERNÁNDEZ, S. (2009). *Plan de mercadeo social para la concientización sobre el manejo de los desechos sólidos en el municipio de antiguo Cuscatlan*. Antiguo Cuscatlan: Para optar el título de Mecardotecnia.
- HUEZO CASTRO, O. M., & Mendez Ochoa, I. d. (Octubre de 2004). *Plan de manejo social para la concientización sobre el manejo de desecho sólidos en el Municipio de Antiguo Cuscatlan*. Antiguo Cuscatlan: Tesis para optar el grado de licenciado en la Universidad Dr. José Matías Delgado.

- MALDONADO BETTANCOURT, S. L. (2011). *Análisis comparativo del cambio de hábito en alumnos de un establecimiento educacional en cuanto a la generación y manejo de residuos sólidos domiciliarios, luego de la aplicación de un plan de educación ambiental*. [Tesis Maestría]. Santiago: Universidad de Chile.
- Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente. (2007). *Estrategia Nacional*.
- MINISTERIO DE ENERGÍA Y MINAS. (2010). *Plan de manejo de residuos sólidos*. Lima: Ministerio de energía y minas.
- MINISTERIO DE SALUD. (2013). *Plan de manejo de residuos sólidos*. Lima: Ministerio de Salud.
- MINISTERIO DEL AMBIENTE. (2012). *Glosario de términos para la gestión ambiental peruana*. Lima: Perú.
- MUNICIPALIDAD DE RIOJA. (2013). *Plan integral de gestión ambiental de residuos sólidos*. Rioja: Municipalidad de Rioja.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. (1999). Enfoques para la Prevención de estrategias a nivel de países, para el Bienestar Humano según la Agenda 21. *Salud medio ambiente y desarrollo*.
- UMAÑA, G., GIL, J., SALAZAR, C., STANLEY, M., & BESSAEL, M. (2003). *Guía para la gestión del manejo de residuos sólidos municipales*. El Salvador: PROARCA.

Magda Portal y los hermanos Peralta

Carlos *Portugal Mendoza**

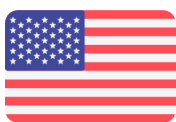


Resumen: En este artículo se aborda la relación entre la poetisa y política peruana Magda Portal y los hermanos Arturo y Alejandro Peralta, fundadores del Grupo Orkopata, destacando la influencia de Arturo “Gamaliel Churata” sobre las inquietudes andinistas de la precursora del feminismo peruano. Asimismo, se reseña su distanciamiento por las diferentes opciones políticas que adoptaron en el contexto de los turbulentos años treinta en el Perú, por el aprismo en el caso de Portal y el socialismo andinista que prefiguró Churata.

Palabras clave: *Magda Portal, Gamaliel Churata, Orkopata, aprismo, socialismo.*

146

Magda Portal and Peralta brothers



Abstract: This article deals with the relationship between the poet and Peruvian politician Magda Portal and the brothers Arturo and Alejandro Peralta, founders of the Orkopata Group, highlighting the influence of Arturo “Gamaliel Churata” on the Andean concerns of the forerunner of Peruvian feminisms. Likewise, its distancing is described by the different political options that they adopted in the context of the turbulent 1930s in Peru, by the aprismo in the case of Portal and the socialist Andeanism that Churata prefigured.

Keywords: *Magda Portal, Gamaliel Churata, Orkopata, aprismo, socialism.*

Magda Portal e os irmãos Peralta



Resumo: Este artigo trata da relação entre o poeta e a política peruana Magda Portal e os irmãos Arturo e Alejandro Peralta, fundadores do Grupo Orkopata, destacando a influência de Arturo “Gamaliel Churata” sobre as preocupações andinas do precursor do feminismo peruano. Da mesma forma, seu distanciamiento é descrito pelas diferentes opções políticas que foram adotadas no contexto da turbulenta década de 1930 no Peru, pelo aprismo no caso de Portal e pelo socialismo andino que Churata prefigurava.

Palavras-chave: *Portal Magda, Gamaliel Churata, Orkopata, aprismo, socialismo.*

* Economista de la Universidad Nacional Agraria. Estudiante de la historia y cultura del altiplano puneño y promotor cultural, ha colaborado con materiales para las exposiciones de la Casa de la Literatura Peruana “Mi Casa es Linda: Historia de la ilustración de libros para niños” (2016) y “Un Espíritu en Movimiento: Redes regionales de la Revista Amauta”. Ha sido docente de la Universidad Peruana “Los Andes”. Es especialista social en el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables MIMP y ha publicado los libros “Introducción a la Cultura de Paz” (MIMP, 2012) y “Manejo de Conflictos Socioambientales” (MIMP, 2008). Contacto: yanapiri2011@gmail.com, cportugal@mimp.gob.pe

A principios de 1925 una joven Magda Portal Moreno (Lima 1900-1989) llegaba a Puno acompañada de su hija Gloria y de su por entonces pareja Reynaldo Bolaños Díaz (Serafín del Mar). Sus contactos en la entonces pequeña ciudad de Puno eran los hermanos Peralta quienes tenían en su haber la publicación de las revistas locales “La Tea” y “Bohemia Andina”. Arturo Peralta Miranda (Arequipa 1897-Lima 1969) había retornado de su primera estadía en Bolivia y colaboraba por entonces con la revista “Kosko” del Cusco empleando por primera vez el seudónimo de “Gamaliel Churata”. Alejandro (Puno 1899-Lima 1973) por su parte había colaborado con “Flechas” (1924), la revista publicada en Lima por Portal y los hermanos Reynaldo y Federico Bolaños.

En sus memorias Magda Portal recuerda los motivos de su visita a Puno y la impresión de su encuentro con los hermanos Peralta:

Por razones de salud y por estar vigilada por la policía, viajó a la Paz, pero antes hago una pequeña estada en la ciudad lacustre de Puno. Bella y extraña esta ciudad, la capital más alta del mundo, tiene una atmosfera de gran pureza y la pléyade de intelectuales más notables del Perú. En Puno conocí a Gamaliel Churata y Alejandro Peralta, hermanándonos en nuestras criticas frontales frente al centralismo limeño y el “limeñismo”, especie de tara mental – y social- que hizo -pues algo ha cambiado- la capital de la mediocridad (Portal, 2017: 64).

Como señala la poetisa en un artículo publicado en los años setenta en el diario “El Comercio”, su encuentro con Gamaliel Churata fue especialmente importante en su formación. “A Gamaliel lo admiré desde que estreche sus manos...Creo que desde allí deje de ser limeña para ser integralmente peruana, y poco más acá, latinoamericana” (Portal, 1977).



Imagen 1. Magda Portal. “Para el c. Martín Chambi por su meritoria obra de artista, fraternal recuerdo”. Cusco 30 de noviembre de 1933.

<https://latarteyfoto.wordpress.com>

En ese artículo recuerda también a Alejandro, “**toda su obra está sangrando poesía peruana, toda esta impregnada de color y sabor telúricos, toda llena de su acento fraterno hacia la tierra y hacia el hombre, hacia el paisaje y su belleza imponderable**”, y a Demetrio (Puno 1910-Lima 1971), el tercer hermano, artista ilustrador del “Boletín Titikaka”. “Los tres fueron como ráfagas, como llamaradas, como relámpagos en la noche de la cultura peruana” (Portal, 1977).

Del encuentro con los Peralta nació una entrañable amistad y colaboración en el ideal común de transformar el Perú. Tras su obligado retorno de Bolivia en 1926, Magda Portal hace participar a los Peralta en las revistas vanguardistas (hojas) “Trampolín”, “Hangar”, “Rascacielos” y “Timonel” que publica en Lima. En el editorial de “Rascacielos”, Magda Portal escribe:

En los nuevos caminos abiertos a los hombres para la fraternidad universal –entusiastas como una caja de pájaros extendemos las manos respondiendo en el mismo gesto amplio, aunando nuestras fuerzas espirituales para que no fracasen los primeros intentos... firmamos estos cinco nombres claros –serafín del mar, magda portal, gamaliel churata, alejandro peralta, julián petrovick (Portal, 1927:1).

Así, aparecen en estas revistas los poemas “Penetración” y “Hombres Ultraorbicos” de Gamaliel Churata y, de manera recíproca, en el “Boletín Titikaka” (BT) del Grupo Orkopata dirigido por los hermanos Peralta, se comenta el primer libro de Magda Portal, el “El Derecho de Matar”, diciendo: “Única en Perú Poetisa de dinámicos horizontes 8 cuentos quemados de sudor jornalero Walkiria de nuestras bravas selvas líricas ha desatado las amarras del subsuelo a carrera firme en lo espeso de la agitación proletaria. Esta mujer tiene erigida su barricada mental en una bocacalle de América” (BT, Octubre 1926). Asimismo, se recogen sus artículos “El arte peruano antiguo como elemento de afirmación social” (BT, Junio 1927) y “El nuevo poema y su orientación hacia una estética económica Arte Nuevo” (BT, Enero 1929)

Este último artículo, recoge parte del folleto que con ese nombre había publicado Magda Portal en 1928 en México, presentando el panorama de la naciente poesía latinoamericana de perfil social y enraizada en lo popular, indígena y americano. Allí dice sobre los Peralta:

Al sur de América, junto al lago Titicaca de la leyenda, dos poetas identificados con la raza indígena por sus tres cuartas partes, están produciendo una nueva fórmula de belleza. Son los que más se acercan a la terca e ingenua idiosincrasia del individuo arrimado a las vértebras andinas que por tanto tiempo han guardado avaramente sus emociones en su odio profundo a la raza de los usurpadores (Portal, 1928: 24).

Asimismo, se cita completo el poema “El indio Antonio” del libro “Ande” (1926) de Alejandro Peralta. Aquí algunas de sus estrofas:

“Ha venido el indio Antonio
El habla triturada los ojos como candelas

EN LA PUERTA HA MANCHADO LAS CORTINAS
DEL SOL

Las palabras le queman los oídos
Y en la crepitación de sus dientes
Brincan los besos de la muerta
Anoche
Envuelta en sus harapos de bayeta
La Francisca se retorció como un resorte
Mientras el granizo apedreaba la puna

Y la vela de sebo
corría a gritos por el cuarto”
(Portal, 1928:24).

Dice también sobre Gamaliel Churata:

...espíritu hirsuto e indomado, soñador de la liberación del indio, como un nuevo Cahuide, despeña desde los andes sus galgas formidables sobre la cobarde clase latifundia. Este poeta, el más noble producto de las condiciones actuales de su ambiente, posee un fervor místico y une

a la fuerza tempestuosa de su temperamento, la honda emotividad de la raza más triste i mas rebelde que hay en el Sur de América: la raza keswa (Portal, 1928:25).

La turbulencia política de finales de los años veinte en el Perú y la enconada división de apristas, socialistas y comunistas llevaron por distintos caminos a Magda Portal y los hermanos Peralta. La primera formó en México parte del grupo fundador de la Alianza Revolucionaria del Pueblo APRA, profundizando en esa época su compromiso con las ideas feministas. Al respecto, dice en su folleto de 1933 “Hacia la Mujer Nueva”, autorizado por el ya fundado Partido Aprista Peruano:

Podemos decir que si la lucha social no reconoce sexos, porque ambos, hombres y mujeres, luchamos por derechos económicos idénticos, las mujeres que sufren una evidente desigualdad con respecto de los hombres, tienen más derechos que conquistar...Luchando al lado del hombre se iguala con él, pero ella no quiere que se le mire dentro de la lucha como un ser débil física e intelectualmente...No quiere que ni la libertad ni la justicia le vengán como un regalo más del hombre. La mujer que lucha por sus hijos, por su familia y por su hogar, lo hace también por ella misma que anhela un puesto en la vida donde pueda respirar ampliamente el aire de la libertad y donde su personalidad humana, jamás expresada, jamás comprendida, tenga opción a manifestarse en toda su fuerza, capaz de acciones grandes y nobles. La lucha femenina es, pues, mucho más honda y total que la del hombre (Portal, 1933:48).

Churata, al igual que Magda Portal, había colaborado en Amauta desde sus primeros números, desarrollando una afinidad política que llevó a Mariátegui a invitarlo a militar en el Partido Socialista a través de una carta que le escribe el 13 de marzo de 1930, apenas un mes antes de morir.



Imagen 2. Alejandro Peralta. Postal dedicada a Magda Portal, 1934.
Fuente: Magda Portal Papers. University of Texas at Austin

Le adjunto la copia de tres resoluciones últimas, que se agregan a los puntos programáticos y al plan de organización del P.S. (Partido Socialista). Se ha hecho cargo de la S. G. (Secretaría General) el compañero E.R. (Eudocio Ravines) quien le escribirá en breve instándolo a que tome Ud. la iniciativa de la constitución formal del grupo de Puno, que ojalá esté integrado por indios, en la mayor proporción posible. No importa que no sea gente perfectamente adoctrinada. Basta que tenga probada y vigilante consciencia clasista y que quiera trabajar, instruyéndose al mismo tiempo que instruye a las masas (Mariátegui, 1930).

Pero, Churata no llegó a militar en el Partido Socialista y tampoco en el Partido Comunista en el cual se transformó el primero. Sergio Caller, militante comunista cusqueño que arribó a Puno a mediados del año 30 y formó las primeras células del partido en el departamento, cuenta en sus memorias (2006) que si bien al inicio tuvo un recibimiento cordial por el Grupo Orkopata, luego se produjo un distanciamiento con Churata y Alejandro Peralta, mientras que Demetrio y otros miembros del grupo se sumaron a la formación del partido comunista en Puno.

Un folleto suscrito por Churata, “Croad Sapos”, ha llevado a pensar que habría simpatizado temporalmente con el APRA luego del golpe de Estado de Sánchez Cerro de agosto de 1930. En el folleto dice: “MILITARISMO más APRISMO igual Gobierno del Pueblo...Sin embargo, aún tendrá que luchar el socialismo contra la reacción...El socialismo decente que propugnan Villarán y Manzanilla pasó a documento de arqueología, por tanto, el único socialismo que nos conviene es el de Haya de la Torre: el aprismo doctrina continental y solución nacional” (Churata, 1930).

Al respecto, el testimonio de Enrique Cuentas Ormachea sobre el mencionado folleto, recogido en el libro de José Luis Ayala (2017) sobre Gamaliel Churata, indicaría que se trató de una táctica para engañar a la represión de entonces, cuando era acusado en Puno de comunista. “Intrigado por estas palabras fui al día siguiente a visitarle y le dije: don Arturo que cosa es el aprismo?. Ah, es el socialismo de Haya de la Torre pero no hagas caso. Yo he puesto eso solo para salir de este embrollo, no creas que tengo simpatía por Haya, nosotros tenemos que pensar en una doctrina más radical” (Ayala, 2017).

Pero la maniobra no fue suficiente, Churata, además de haber perdido su empleo de Director de la Biblioteca Municipal de Puno, fue detenido durante 38 días en 1932 y su casa fue asaltada, salvándose por poco de ser enviado como prisionero a la selva, viéndose obligado a abandonar Puno y dirigirse a

La Paz. Por su parte, Alejandro iniciaría una vida silenciosa como empleado de la Caja Consignaciones en Puno, Iquitos y luego en Lima; Demetrio en cambio continuó por largo tiempo su militancia en el comunismo, asumiendo el precio de sus convicciones.

Magda Portal por su parte, aunque ya comprometida con el APRA, al parecer habría mantenido cierta apertura hacia las ideas de Mariátegui, pues en 1930 aceptó participar en una reunión que el Amauta pensaba realizar con los desterrados apristas en Santiago de Chile, en su frustrado viaje hacia Buenos Aires.

(Recibí) una carta de José Carlos Mariátegui donde me anunciaba la creación del Partido Socialista del Perú y al mismo tiempo me invitaba a inscribirme en sus filas. Respondí a esta carta diciéndole mi situación de miembro del movimiento antimperialista y antioligarquico APRA... J.C.M. me instaba a reunirnos en algún lugar de América a todos los deportados que habíamos sido sus amigos para tratar de dilucidar el tema en cuestión. Recibí su contestación que fue como siempre, amplia y generosa:...podría ser en Santiago de Chile...yo sé que usted estará allí donde la llame el deber. No olvidé nunca esta frase de su última carta (Portal, 2017: 93).

La reunión se debió realizar en abril de 1930, pero la muerte sorprendió al Amauta el 16 de abril de ese año, frustrándose una oportunidad de cambio en el rumbo político de Magda Portal y quizás de varios apristas. Sin embargo, la fuerte beligerancia entre apristas y comunistas en esos años, la llevó a escribir desafortunados artículos sobre Mariátegui, en la revista “Índice” de Santiago de Chile.

Mariátegui especuló en todos los terrenos del pensamiento y de la literatura, no dio una obra de estructura maciza, su juventud no le daba opción a ello

y en su actividad final, la política económica, que formó parte de su producción mental, se nota esta dispersión de su talento. Falto de un plano firme para mirar desde allí nuestra realidad, sus lecciones no aportan ningún concepto claro para aplicarlo a América (Portal, 1932).

De estas expresiones, que la distanciarían de la viuda del Amauta, se arrepentiría más tarde, como lo recuerda el testimonio de Javier Mariátegui (1999).

A la caída del régimen de Leguía en el año 1930, Magda Portal retornó al Perú y fue una de las pocas sino la única mujer del grupo fundador del Partido Aprista Peruano, en Lima en



Imagen 3. Gamaliel Churata y Aída Castro. Archivo fotográfico de Pedro Pinedo Aragón.

setiembre 1930. Realizó luego una abnegada labor política en el país, viviendo en la clandestinidad y sufriendo prisión. En el año 1938, tras haber permanecido presa por casi 500 días, viajó a Bolivia escapando una vez más de la persecución política desatada por el gobierno de Benavides.

Por su parte Gamaliel Churata, en su destierro en Bolivia adoptó una postura socialista y andinista, manifestando una férrea distancia con el aprismo, señalando en 1936 en una entrevista para la revista de la Unión Juvenil Andina:

Debo decir a usted que tal planteamiento de la filosofía de la historia del Perú demuestra que el APRA no solamente no es un partido revolucionario ni de izquierda: es un partido que representa el colonialismo de la costa... Y el APRA y sus jóvenes acólitos podrán saber entonces que, dialécticamente inclusive, la realidad del Perú está en los Andes, que el Perú es un fenómeno andino, como el APRA es un fenómeno de la costa; que el indoamericanismo para los peruanos principalmente no tiene tantas letras como estupideces en cada una de ellas; y que no queda otro camino que “peruanizar el Perú”, como quería el “comunista” Mariátegui, lo cual implícitamente quiere decir: andinizar el Perú (Churata, 1936).

Las encontradas posturas políticas asumidas por Churata y Magda Portal serían el motivo por el cual no se conoce ningún contacto entre ambos, a pesar que coincidieron en Bolivia en el año 1938. **De lo que si hay constancia es de la presencia de la poetisa en el altiplano en los años treinta y cuarenta, animando a los núcleos del Partido Aprista**, en el cual militaron algunos de los antiguos integrantes de los grupos cercanos a Mariátegui, como Orkopata (Puno), Colla (Juli) y el “Club Humberto Luna” (Huancané). De esta manera una pléyade de intelectuales puneños tuvieron que optar entre el socialismo y el aprismo, como Chukiwanqa Ayulo, Oquendo de Amat, Emilio Vásquez, Julián Palacios, Aurelio Martínez,

Vicente Mendoza **Díaz**, entre otros, al igual que importantes líderes quechuas y aymaras.

En los años cuarenta durante la primavera democrática previa a las elecciones generales de 1945, Magda Portal recorrió Puno visitando Lampa y otras provincias en campaña por la candidatura presidencial, apoyada por el APRA, de José Luis Bustamente y Rivero.

En esos años era la más importante mujer líder del Partido Aprista, aun cuando los puestos principales de la jerarquía fueron siempre ocupados por hombres. En 1948 en el II Congreso Nacional del Partido Aprista se consolidó el viraje del partido desde sus posiciones de lucha contra el imperialismo norteamericano y la oligarquía, hacia una política de favorable al “interamericanismo democrático sin imperio” y de convivencia con la oligarquía. También, a fin de cerrarle el paso a la oposición interna, en la cual Portal tenía gran predicamento por su trabajo con las mujeres, se acordó negar la condición de militantes plenos a **éstas argumentando** que ellas no podían votar en las elecciones generales, pues el voto femenino recién se instauró en 1950. Magda Portal abandonó el Congreso denunciando la discriminación de las mujeres y renunció luego del partido señalando que se había abandonado el programa antimperialista, como lo sustentó en su folleto “Quienes traicionaron al pueblo” (1950):

El Partido del Pueblo para conquistar su legalidad y formar alianza con otras agrupaciones de derecha y de centro... debió camuflarse, disfrazándose de “partido de orden”, mesurado, morigerado, incapaz de lesionar en sus viejos y abusivos privilegios a la oligarquía feudal del Perú con la que en 1945 se dio la mano. Desgraciadamente el mendaz disfraz vino a convertirse en traje normal y obligatorio para los dirigentes apristas...sucedió la nueva cuanto capciosa frase que venía a sustituir postulados de reivindicación campesina y obrera inalienables: “*no venimos a quitarle riquezas al que la tiene, sino a crear*

riqueza para el que no la tiene...” (¿Cómo?) Quedaba así a salvo el gran latifundio, extorsionador de la economía nacional, la extensa e inútil tierra sin trabajar, negada a la producción, en poder del gamonalismo; quedaba la riqueza mal habida en manos de sus detentadores, en perjuicio de la Nación y del pueblo. Quedaba la negra, dolorosa miseria del indio (Portal, 1950).

En 1964, Gamaliel Churata retornó a Puno luego de **32 años de ausencia**, llegando a Lima en setiembre de 1965. Traía en sus alforjas, una dilatada experiencia de combativo periodista, asesor político y amigo de presidentes izquierdistas como José David Toro, Hernán Siles Suazo y Víctor Paz Estensoro. Si bien no desarrolló la propuesta política propia que prefiguraba en sus años de Orkopata en torno a un socialismo de raíces andinas, su colaboración con las medidas de corte indigenista y nacionalista de los presidentes mencionados en los campos de la educación indígena y la reforma agraria, reflejarían dicha propuesta política.

En Bolivia escribió un conjunto de obras de las cuales sólo logró publicar “El Pez de Oro” (1957), texto a la vez novela, poesía y ensayo en el cual desde las categorías aymaras y quechuas se busca las claves para recuperar la semilla del hombre del Tawantinsuyo, en contrapunto con la racionalidad y el lenguaje occidental.

Durante su permanencia en Lima hasta su fallecimiento en noviembre de 1969, Churata se dedicó sobre todo a ganarse la vida, ya sea como articulista en algunos diarios, corrector de estilo de publicaciones y otros trabajos. Tampoco en este período hay noticia de algún reencuentro con Magda Portal, quien desde 1961 era Directora de la filial en el Perú del Fondo de Cultura Económica de México. Por su parte Alejandro Peralta retomó en 1968 el contacto con ella enviándole su libro “Poesía de Entretiempo”, que incluye sus primeros textos “Ande” y “Kollao”, con la siguiente misiva: “Después de 33 años regresan a usted los versos que escribí en tiempos aurorales, la encuentran



Imagen 4. De pie: Demetrio Peralta (“Diego Kunurana”), pni, pni, Victor Cuentas, R. Rodrigo, Eustaquio Rodríguez Aweranqa. Sentados: Alejandro Peralta, Aida Castro (esposa de Churata), Arturo Peralta (Gamaliel Churata). Puno, entre 1930 y 1932. Fuente: Archivo de José Luis Ayala.

en su puesto, ideológicamente fortalecida y líricamente plena. Acabo de leer sus hermosos poemas aparecidos en “taller” y “poesía”. Soy su viejo camarada” (Peralta, 1968).

En 1971, Alejandro Peralta publica en su libro “Tierra Aire” un sentido poema dedicado a Magda Portal renovando la amistad de los hermanos Peralta con la antigua compañera de ideas e ideales compartidos.

“Voz de poeta
que es voz de carne hambreada,
agita voces de fuego
y rugideras gargantas.

Hablar de Magda es igual
que hablar de la pasionaria,
la gloriosa
guerrillera de España.

...
Que es voz
Y nació para cantar

con toda su entraña.
Voz de América
No es ni elegía ni cantiga.
Que es acción y masa organizada
y dolor,
y sangre de albas” (Peralta, 1971).

Las vicisitudes en la trayectoria de Magda Portal y los hermanos Peralta y el temprano resquebrajamiento de su relación personal, reflejan bien las tensiones que distanciaron a los intelectuales progresistas peruanos en la coyuntura de definiciones políticas que exigieron los años 30 en el Perú. La justa actualidad que han cobrado hoy en día en el Perú las figuras de Portal y Churata, es una oportunidad para conocer y quizás acortar la distancia entre sus propuestas personales, todavía insuficientemente estudiadas, sobre política, feminismo y un proyecto nacional de base andina y popular, y retomar con el entusiasmo de “una caja de pájaros” los caminos siempre “abiertos a los hombres para la fraternidad universal”.

Bibliografía:

- AYALA, J.L. (2017). *Innata vocación de escritor. Gamaliel Churata*, Lima, Perú, Ediciones Paqarina.
- BOLETÍN TITIKAKA (1926). *Magda portal, el derecho de matar*. *Boletín Titikaka*, octubre, p.18.
- CHURATA, G. (1930). “Croad Sapos”. Pantigoso, M. (1999). *El ultraorbicismo en el pensamiento de Gamaliel Churata*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- ____ (1936). Entrevista hacia la Federación Socialista en el Perú, Unión Juvenil Andina. Pantigoso, M. (1999). *El ultraorbicismo en el pensamiento de Gamaliel Churata*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- MARIÁTEGUI, J. C, (1999). *La carta que no se envió*. Anuario Mariateguiano, núm. 11, pp. 11-12.

- _____ (22 de octubre 2017). *Carta a Gamaliel Churata del 13 de marzo de 1930*. Archivo José Carlos Mariátegui. Disponible en: <http://archivo.mariategui.org/index.php/carta-a-gamaliel-churata> [Consultado el 15 de abril de 2018]
- PERALTA, A. (1968), *Tarjeta*. Archivo Magda Portal Papers. University of Texas at Austin.
- _____ (1971). *Tierra Aire*. Lima: Editorial Minerva.
- PORTAL, M. (1926). *Revista Rascacielos*, octubre, p. 1.
- _____ (1927). El arte peruano antiguo como elemento de afirmación social, *Revista Boletín Titikaka*, O¿octubre, p. 50.
- _____ (1928). *El nuevo poema y su orientación hacia una estética económica*, México: Ediciones APRA.
- _____ (1930). “Trayectoria de Mariátegui”, citado por GUTIÉRREZ, P. (2016). “Itinerario del Pensamiento de J.C. Mariátegui en Chile”. *Políticas de Memoria*, núm. 2015/2016. p. 75-96. Disponible en: http://unsam.edu.ar/cedinci/PDF/PM/PM_16%20compilada.pdf [Consultado el 15 de abril del 2018].
- _____ (1933). “Hacia la Mujer Nueva. La mujer y el partido aprista”. Lima: Cooperativa Aprista Atahualpa.
- _____ (1950). *Quienes traicionaron al pueblo. Cuaderno de divulgación popular*, Lima: Edición Salas e Hijos.
- _____ (1977). Los hermanos Peralta. *Diario El Comercio*, 21 de junio.
- _____ (2017). *La vida que yo viví... Autobiografía de Magda Portal*. Lima: Casa de la Literatura Peruana.

La revista *Nuevos Aires* y la difusión de la “nueva crítica”

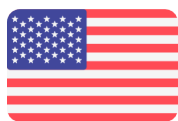
Susana Florinda *Ramírez**



Resumen: *Nuevos Aires* (1970-1973) publicó las colaboraciones de los más destacados críticos literarios de América Latina y las polémicas más relevantes de aquel momento, en las cuales se advierte el esfuerzo intelectual por desentrañar, en las manifestaciones culturales, los significados que ayudarían a impulsar la transformación social esperada. La revista surge en una etapa singular del proceso de profesionalización de la crítica literaria, cuando la coyuntura histórica haría potenciar la confluencia de los nuevos instrumentos de análisis y la demanda de definiciones en el plano político-ideológico. En este artículo trazamos un recorrido por los ensayos y polémicas que acusan tal tensión entre cultura y política.

Palabras clave: *literatura, crítica, América Latina, política, polémicas.*

Nuevos Aires magazine and the dissemination of “new criticism”



Abstract: *Nuevos Aires* (1970-1973) published the collaborations of the most outstanding Latin-American literary critics and the most relevant polemics of that time, in which it is possible to warn intellectual effort in order to unravel, inside cultural manifestations, the meanings that would help to promote the expected social transformation. The publication appears at a singular stage of the literary criticism professionalization process, when historic juncture would strongly assemble the new analysis instruments and definitions demands at a politic-ideological level. In this article we go over the essays and polemics which demonstrate such a tension between culture and politics.

Keywords: *literature, criticism, Latin America, politics, polemics.*

Revista *Nuevos Aires* e a divulgação da “nova crítica”



Resumo: *Nuevos Aires* (1970-1973) publico as colaborações dos críticos mais destacados da América Latina e as controvérsias mais relevantes desse momento, em que se pode ver o esforço intelectual para desvendar, nas manifestações culturais, os significados que ajudariam a promover a transformação social esperada. A revista surge em uma etapa singular do processo de profissionalização da crítica literária, quando a conjuntura histórica aumentaria a confluência dos novos instrumentos de análise e uma demanda das definições no plano político-ideológico. Neste artigo traçamos uma viagem através dos ensaios e polémicas que acusam tal tensão entre cultura e política.

Palavras-chave: *literatura, crítica, América Latina, política, polémicas.*

* Profesora en Letras por la Universidad de Buenos Aires y Magister en Letras Hispánicas por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Ejerció la docencia en establecimientos de nivel secundario. Actualmente participa en proyectos de investigación del Celehis (Centro de Letras Hispanoamericanas) de la UNMdP. Sus reseñas y artículos literarios se han publicado en revistas y diarios de Mar del Plata, Ciudad de Buenos Aires y otras localidades de la provincia, y sus artículos académicos en medios digitales. Ha participado como expositora en congresos de literatura en la Argentina. Publicó los libros *El quehacer literario local, Escritoras casarenses* (Archivo Histórico Antonio Maya, Carlos Casares, 1975) y *Tensiones en la narrativa de Roberto Bolaño* (Saarbrücken, 2015).

Entre otras revistas culturales editadas en Buenos Aires durante las décadas del sesenta y setenta del siglo pasado, *Nuevos Aires* (1970-1973) fue una publicación político-cultural de distribución trimestral dirigida por Gerardo M. Goloboff, Vicente Battista y Edgardo Trilnik,¹ Los directores habían sido colaboradores hasta finales de 1969 en la redacción de *El escarabajo de oro* (1961-1974), revista dirigida por Abelardo Castillo, que en el número 41, de noviembre de 1970, anuncia la renovación de su *staff*. En los once números publicados se advierte un especial interés por difundir textos de teóricos marxistas que interrogan la función del escritor y del artista en un contexto que se percibe como revolucionario. El lugar preponderante que ocupan en la revista los ensayos, los debates y polémicas en torno de la problemática cultural vuelve evidente la urgencia, para los integrantes del campo de la izquierda, por definir los posicionamientos teóricos, urgencia que se profundiza a partir de 1970, año de inicio de la publicación.

Con similar propósito, los directores se abocan a la difusión de un discurso crítico innovador enfocado en la literatura latinoamericana. Hacia 1968, tanto el impacto del estructuralismo y la teoría literaria francesa como la incorporación de conceptos de la sociología literaria (Escuela de Frankfurt, G.Luckás, L.Goldmann, P.Macherey) así como también la (re)lectura de textos marxistas para el análisis de la cultura (Lenin, Trotsky, Gramsci, Althusser) generaron una aspiración de cientificidad que involucró a la crítica literaria y marcó el comienzo de su profesionalización. Se valorizaba la actualización y desarrollo de un aparato crítico más “científico” que permitiera indagar el *sentido* de los textos literarios: la literatura fue concebida durante las décadas del 60 y 70 del siglo XX como un espacio privilegiado para la toma de conciencia, por parte del lector, de las problemáticas sociales

1 Edgardo Trilnik falleció tempranamente, como se anuncia en el núm. 5 de la revista, y los dos primeros continuaron con la publicación.

y políticas en el tránsito hacia la construcción de una nueva sociedad. De ahí el nombre elegido para la publicación, el cual entrelaza la ciudad donde se edita la revista (apuntando a la identidad nacional) con una aspiración más amplia (atenta a los supuestos aires de cambio por venir).²

Para la investigadora Claudia Gilman, en América Latina, “la difusión regular, periódica y voluntaria del estado de la literatura latinoamericana [...] fue una tarea motorizada por prácticamente todas las publicaciones político-culturales del período” (Gilman, 2003: 27). El fenómeno está estrechamente vinculado a las circunstancias que marcaron esta etapa caracterizada por la autora como una “época”. Gilman propone esta periodización teniendo en cuenta que las dos décadas estuvieron atravesadas por una misma problemática: el intenso interés por la política y la expectativa revolucionaria (38), unidos a la configuración de una idea de América Latina como espacio de pertenencia de los intelectuales que buscaban intervenir en la construcción de una cultura acorde con los cambios sociales esperados. En ese contexto revisten especial importancia las revistas político-culturales, como un soporte imprescindible para la constitución del escritor en intelectual, pues suponían la difusión de su palabra en una dimensión pública más amplia (22). En efecto, *Nuevos Aires* y otras publicaciones de la cultura de izquierdas en circulación durante esas décadas como *El escarabajo de oro* (1961-1974), *Los libros* (1969-1976) *Pasado y presente* (1963-1965) o *La rosa blindada* (1964-1966), entre otras, se inscriben en un contexto histórico-cultural en que la cultura marxista (en la Argentina a partir de 1956) había ido irradiando en los múltiples grupos políticos y formaciones culturales de la “nueva izquierda” intelectual, del libro a la revista y de la revista al fascículo de tirada masiva. Este proceso de difusión cultural acompañó la creciente radicalización social

2 Durante la década del sesenta se había producido lo que Susana Cella entiende como “la irrupción de la crítica”. Con su punto de viraje en la publicación de la revista *Contorno* (1953-1959), se introdujeron cambios en la figura del crítico, el lenguaje utilizado y la fuerte entrada de la política en relación con la literatura (38).



Imagen 1. Antonio Cornejo Polar.
www.geni.com

y política que, en los años de publicación de la revista, alcanzara su momento de mayor despliegue. Resultaba central, en esta instancia, la problematización de la literatura y de la actitud de los escritores en relación con las expectativas de cambio y la lucha por el poder que tenía como horizonte la revolución social y la construcción del “hombre nuevo”, es decir, de una subjetividad acorde con la transformación esperada, a fin de reformular el vínculo del individuo con el Estado y con los demás integrantes de la sociedad. El interés manifiesto por la literatura latinoamericana crece en relación directa con la progresiva adhesión de estos intelectuales a la noción de “dependencia cultural” de nuestro continente respecto de las grandes potencias, en especial de los Estados Unidos, por la cual explicaban el atraso en el desarrollo de los países de América

Latina. En un ensayo centrado en las revistas culturales de este período, Jorge Panesi señala que “el discurso de la dependencia ocupó el lugar central en las discusiones críticas desde fines de la década del sesenta hasta 1974” (17).

El fenómeno del *boom*, que había generado un nuevo y amplio público para los textos de autores latinoamericanos, inicia su declinación hacia 1967-68, cuando comienzan a agotarse las posibilidades del mercado editorial para las formas de escritura más rupturistas y críticas. Tal circunstancia delimitó una frontera entre escritores considerados “revolucionarios” y escritores “consagrados” por el mercado. Según Gilman, la importancia otorgada al intelectual y a la literatura en especial estuvo acompañada de una constante evaluación de las obras por parte de quienes proponían un arte político y revolucionario (29).³

Hacia el final de la época, se producen los procesos de ruptura y enfrentamiento que dividieron el campo de la cultura de izquierda latinoamericana, hasta entonces unido tras un ideal asociativo mediante un intenso intercambio por vía de las numerosas publicaciones. Un sector privilegiaba la sujeción de sus integrantes a las decisiones de los dirigentes políticos; el otro defendía la noción del intelectual como conciencia crítica de la sociedad (278-79). Surgen, como consecuencia, disensos significativos en torno a los criterios con los que debían ser valoradas las obras, situación que contribuyó al quiebre del frente intelectual. *Nuevos Aires* resulta, desde esta perspectiva, una especial caja de resonancia de las tensiones que cruzaban el campo intelectual de izquierda en esos años: en sus páginas no sólo confrontan las opiniones políticas acerca del rumbo a seguir, sino también las operaciones de lectura de los textos literarios y artísticos. Entre estas últimas, la revista da

3 En su ensayo, Cella destaca en el período una situación algo paradójica: por un lado, la insistencia en la vinculación entre literatura y sociedad, en la importancia de la literatura para comprender los procesos históricos y sociales, como una herramienta para la toma de conciencia y la acción. Por otro, la defensa de la calidad literaria y de la autonomía relativa de la literatura (46-47).

cuenta de trabajos críticos que impugnan las interpretaciones tradicionales.

La búsqueda de legitimidad ideológica impulsó la lectura y relectura minuciosa de textos teóricos, tal como puede observarse en *Nuevos Aires*, donde se incluyen textos de autores marxistas clásicos y contemporáneos enfocados en la cuestión de la cultura y el arte (Jean Paul Sartre, George Luckás, Herbert Marcuse, Adolfo Sánchez Vázquez). Algunos han sido traducidos por los colaboradores de la revista, y otros son capítulos de libros que se presentan como anticipos de su próxima publicación en castellano por editoriales porteñas. Ocupan también un espacio relevante los ensayos destinados a la crítica literaria, en especial de las novelas que constituyeron el *boom* de la literatura latinoamericana, y de textos de autores como José María Arguedas, Jorge Luis Borges o Juan Rulfo cuya lectura o relectura había sido activada por dicho fenómeno cultural y de mercado. Tal selección suponía un receptor informado con respecto al acontecer contemporáneo en materia político-cultural y alineado con el pensamiento de izquierdas, con el que se hallaban en consonancia tanto el material teórico como las ficciones, los testimonios, las entrevistas, la actualidad editorial y/o el cine como arte (que conforman, junto a los documentos y ensayos antes mencionados, el sumario de secciones de la revista).

Proyecto editorial

Las secciones -*Ensayos, Documentos, Testimonios, Polémica, Crítica, Ficción, Cine, Teatro, Notas y contranotas*- en cada número están precedidas de una nota a cargo de la dirección que registra el punto de vista de los editores frente a hechos inmediatos de trascendencia cultural y política en el ámbito nacional y continental, tales como el fallecimiento de Leopoldo Marechal (núm. 2), el triunfo de la UP en las elecciones chilenas (núm. 3), las resonancias del “caso Padilla”(núm. 5), la conformación del Gran Acuerdo Nacional (núm. 9), hasta el triunfo del peronismo en las urnas en 1973, en la última entrega.

Asimismo, la nota editorial anticipa el contenido de cada número y resume las razones de la selección de determinados materiales de lectura.

El proyecto editorial de la revista, anunciado en el núm. 1, consiste en generar un espacio que funcione como:

un instrumento más para que la creación y el pensamiento crítico contribuyan (por sus valores estéticos en un caso, por su perspectiva científica y desmitificadora en el otro) a la mejor comprensión de la aventura de esta época.

Según estos principios, es claro que los editores no se proponen la originalidad o la exclusividad en su aporte, al que consideran *un instrumento más* para otorgar mayor claridad a la comprensión del momento presente: en este mismo editorial resultan destacables palabras y expresiones como “desajuste”, “compleja y contradictoria problemática cultural”, “difícil pasaje” y la ya citada “aventura”. La complejidad del momento en estrecho vínculo con la cultura explica la inclusión de notables polémicas como las sostenidas por Julio Cortázar y Oscar Collazos (núm. 1 y 2), entre Ángel Rama y Mario Vargas Llosa (núm. 8 y 9), el debate entre intelectuales en el núm. 6 o los diversos testimonios de revolucionarios como por ejemplo los de Trotsky, e Inti Peredo. La creación literaria, en cambio, ocupa un espacio menor: si los tres primeros números incluyen textos de ficción, estos desaparecen prácticamente en los siguientes y sólo reingresan en el último número. Tal ausencia revela el carácter urgente que iban adquiriendo los acontecimientos en el plano social y político, hecho subrayado asimismo en los comentarios editoriales, en momentos cuando se evalúa la necesidad de dar preeminencia a la teoría y la actualización de instrumentos críticos. Escasean textos de autores de las nuevas generaciones y, en cambio, se intenta el rescate de escritores no contemplados por la industria cultural o directamente marginados como el chileno Pablo de Rokha y

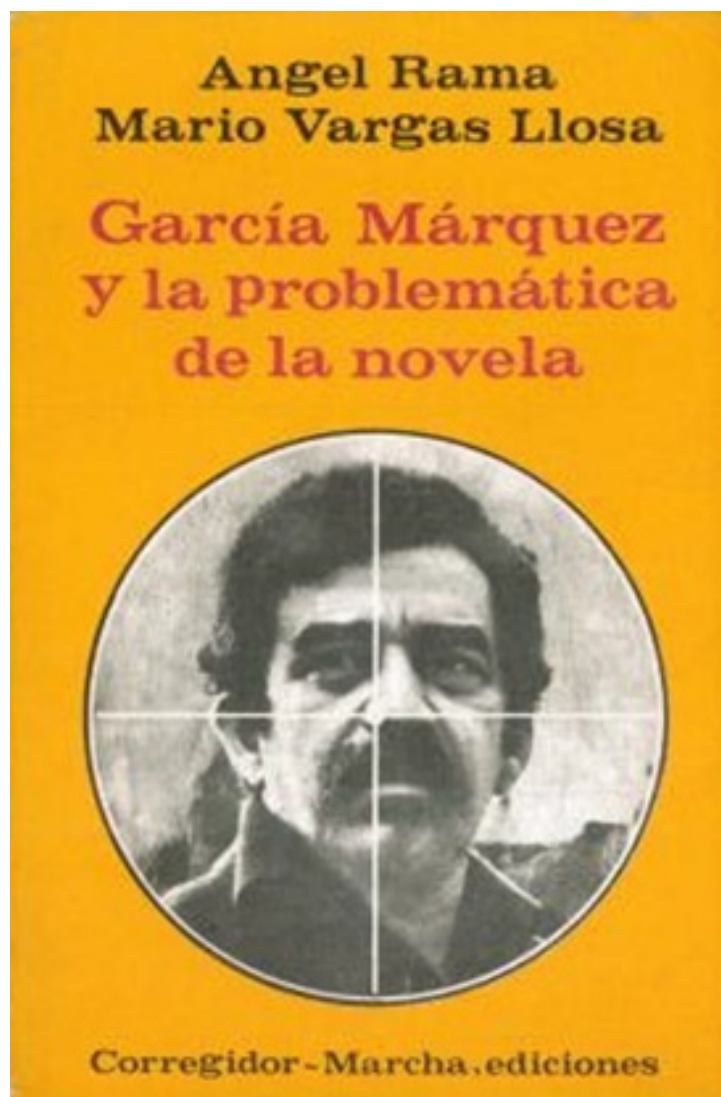


Imagen 2. Portada de *García Márquez y la problemática de la novela* (1973). Archivo de la autora

el boliviano Sergio Almaraz. La figura de Leopoldo Marechal es ponderada, asimismo, en su carácter de escritor que ha sido silenciado por sus opciones políticas.

En función de los objetivos enunciados, puede decirse que los editores se proponen una tarea de “formación” de los lectores, que consiste en la provisión de herramientas que sirvan al pensamiento crítico político y cultural desde una perspectiva de izquierda, en lo que la revista coincide con otras publicaciones de la época.⁴

Esta propensión pedagógica se vuelve evidente en la cuidadosa selección de los artículos y en el trabajo de organización que procura dar coherencia a cada número,

⁴ Jorge Panesi destaca que en nuestra cultura “la función de una revista se mide o evalúa de acuerdo con criterios pedagógicos” (59).

buscando reunir los textos en torno de ejes determinados. A modo de ejemplo, en el núm. 3, además de la nota editorial dedicada a las expectativas frente a la próxima asunción de Salvador Allende a la presidencia de Chile, se incorporan textos de escritores chilenos: poemas de Gonzalo Rojas y de Pablo de Rokha, relatos de Enrique Lihn y de Fernando Alegría junto a una semblanza del poeta Pablo de Rokha que incluye una entrevista a este último, ambas realizadas por Julio Huasi. En el editorial de este mismo número se lee: “nos dirigimos a la intelectualidad argentina y, de ella, a un sector bastante definido al que debemos confesar certezas y dudas” (6). Una invitación a promover la polémica y el intercambio de opiniones -rasgo muy propio de la orientación y propósitos de esta revista- en la crucial coyuntura política: las dudas e interrogantes surgidos alrededor del futuro en esta etapa de “transición” requerían dar impulso al debate de ideas.⁵

El lugar de la crítica

Se ha señalado anteriormente la relevancia que otorga la revista a la crítica literaria, si se tiene en cuenta tanto el espacio que le es destinado como la calidad de las contribuciones seleccionadas. Este trabajo se centra en la sección de la crítica de textos latinoamericanos, ya que consideramos la importancia de su aporte para la difusión del discurso de figuras de indudable prestigio intelectual como Ángel Rama, Noé Jitrik y Antonio Cornejo Polar cuya producción ha contribuido a la formación de la rica tradición crítica de nuestro continente. En tales contribuciones es posible advertir las líneas rectoras de investigaciones que luego derivarán en desarrollos posteriores de los mismos autores y/o de quienes en la actualidad continúan su legado en la búsqueda de aprehender la índole desafiante y conflictiva de América Latina (Moraña, 11). Para Gilman, la insistencia en la importancia de la crítica patentiza hasta qué punto la valoración del cambio y la ruptura en lo estético van

5 En el núm. 2, la importancia del término se subraya en la inclusión del poema de Roberto Fernández Retamar: “Usted tenía razón Tallet: somos hombres de transición”. La Habana, marzo de 1965.

de la mano con la intención de realizar una lectura ideológica que subrayara los aspectos oposicionales de la nueva literatura (146).

La prioridad del tema se plantea desde el núm. 1, en un artículo firmado por el poeta y crítico Horacio Salas, especialmente escrito para *Nuevos Aires* y que titula “En defensa de la crítica”. Salas atribuye a nuestra dependencia cultural y “a la presión de los grupos de intereses” lo que concibe como “debilidad” de la crítica latinoamericana, y no meramente a problemas de comunicación entre los países del continente, refutando en este punto la opinión de Octavio Paz (*Corriente alterna* 1967), entre otros (47). Denuncia que, salvo casos aislados como la revista *Contorno* en la década del 50, el acceso a la función crítica en la Argentina “hasta hace poco menos de un lustro, le fue negado a todo aquel que no formara parte del *establishment* literario”. Destaca que a partir de 1965, un grupo de escritores provenientes en su mayoría de las revistas literarias accedieron a las revistas de información o semanarios e iniciaron “un nuevo tipo de crítica que hasta ese momento había sido desconocido en el país”, puesto que tales autores trataban de “penetrar en las profundidades de la escritura y desentrañar -al mismo tiempo- la misión del escritor latinoamericano” (48). Señala así dos rasgos de la nueva crítica: el afinamiento de sus instrumentos metodológicos y la índole misional de tal empeño.

El autor del artículo da cuenta, además, del clima beligerante desatado entre “quienes manejaban a su antojo la política cultural” y acusaban a la nueva crítica de arbitraria, snob y frívola, y quienes daban a conocer la obra de creadores latinoamericanos, “una tarea peligrosamente revulsiva”, según estima Salas, por asumirla como función social y no como “actividad decorativa” (49). Ejemplifica ironizando con una nota de abril de 1970 publicada en las hojas “marrones” del diario *La Prensa* sobre *Los suicidas* de Antonio di Benedetto la cual concluía calificando la novela como “una interesante lectura”. En palabras de Salas:

Hablar de literatura “interesante” a esta altura de los acontecimientos resultaría simplemente risible, si no se tuviera en cuenta la cantidad de lectores que han de eludir esos libros en la medida en que las críticas no han ayudado a penetrar su esencia (52).

En todo el texto, Salas concibe la crítica literaria del momento como un campo de lucha entre los críticos del *establishment* cultural y los que representan la “nueva crítica”. Mientras estos últimos pugnan por una crítica inconformista que atribuye a la escritura literaria una capacidad transformadora y revolucionaria, los tradicionalistas habrían intentado neutralizar estos efectos de lectura negando o minimizando las obras de escritores latinoamericanos que refieren a Latinoamérica como un mundo injusto que es necesario y posible transformar, a fin de evitar la preferencia de los lectores. Por último, Salas advierte que esta crítica tradicionalista e “insustancial” ha ido ganando terreno en las revistas semanales y los suplementos

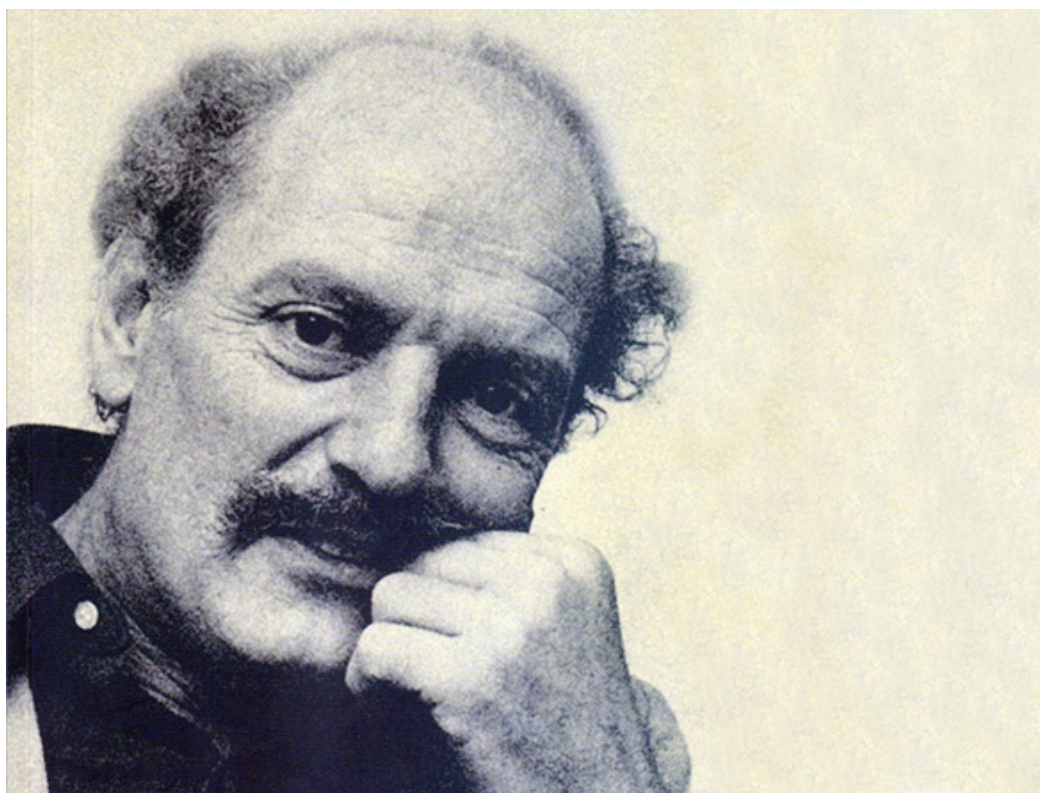


Imagen 3. Ángel Rama. <http://albaciudad.org>

de los diarios, y adelanta su temor de que la crítica más comprometida se convierta en una actividad semiclandestina, “ejecutable sólo a través de revistas literarias de escaso tiraje” -referencia indirecta al medio para el cual escribe esta crónica periodística de alto voltaje en su denuncia-.

A continuación del artículo de Horacio Salas, los directores añaden dos apéndices bajo el título “Para contribuir a la confusión general”. En el primero se transcriben ejemplos de los distintos puntos de vista con que fueron juzgados ciertos libros clave de la época, como *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez (fragmentos tomados de *La Nación* y de la revista *Análisis*), *La vuelta al día en ochenta mundos*, de Julio Cortázar (*La Nación* y *Primera Plana*), *Paradiso* de José Lezama Lima (*La Nación*, *Primera Plana* y *Análisis*) a fin de subrayar el escaso entusiasmo y la operación de minimización de estos textos por parte de *La Nación* con la firma del crítico Horacio Armani o la escasa profundidad tras cierta verborragia en los comentarios de *Primera Plana* (en este caso firmados por Tomás Eloy Martínez). Por su parte, los de *Análisis* -esta última revista contaba entre sus colaboradores con el propio Horacio Salas a cargo de las reseñas- intentan abordarlos precisando algunos de sus principales procedimientos técnicos y elogiando su valor para la cultura latinoamericana. Los fragmentos son presentados sin el agregado de opinión alguna por parte de los miembros de la revista, pero hacen evidente lo expresado en el título ya que la heterogeneidad de criterios valorativos conduciría a la confusión, cuando no al rechazo de los lectores. El Apéndice 2, en cambio, contiene la toma de posición de los editores respecto de la crítica estructuralista ejercida por intelectuales académicos. Lleva título: “El camino de los estructuralistas” y está centrada en la revista *Los Libros*, a la que si bien se le reconoce el mérito de fundar sus notas en criterios científicos de base estructuralista, se le cuestiona el academicismo y la dificultad de lectura para el público medio. De este modo, *Nuevos Aires* piensa el espacio de la crítica como zona de comunicación con lectores de los sectores medios, no

necesariamente eruditos ni académicos; sectores en potencia decisivos -si se considera la conformación social argentina- hacia quienes orientar el conocimiento y las herramientas de lectura para la toma de conciencia de la realidad latinoamericana y la acción. El artículo de Salas en el núm. 1 anticipa el generoso espacio que se destinará a la crítica en los sucesivos números. Señala, también, el carácter necesario atribuido a una lectura que parta del análisis de los textos y ponga en valor la nueva literatura latinoamericana -en sentido estricto, la narrativa y en especial la novela, concebida como el género capaz de una representación totalizadora de la experiencia del mundo- con la intención de promover el acceso a esos textos entre un público más amplio que el constituido por los profesores y/o especialistas.

La emergencia y difusión del estructuralismo venía a contribuir a este requerimiento de mayor rigor en la metodología crítica. Según Mariano Veliz, “los trabajos más importantes del estructuralismo latinoamericano se produjeron entre 1967 y 1969”. Y agrega que a partir del inicio de la década del 70, empezaron a evidenciarse las grietas de la apropiación latinoamericana de esta corriente teórica (83). No sólo comenzó a cuestionarse su antihistoricismo en un contexto de emergencia de alternativas revolucionarias, sino que se hizo manifiesta la limitación de los métodos empleados, por su restricción al puro universo textual (83). De tal modo, a lo largo de la primera mitad de la década del setenta se produjo la clausura y cuestionamiento del estructuralismo y la aparición de las primeras manifestaciones del posestructuralismo en América Latina. (84).

El dinamismo de tal proceso explica la heterogeneidad de los ensayos críticos publicados en la revista. Si bien la perspectiva sociológica predomina en los análisis textuales, en ellos se intersectan conceptos provenientes de discursos diferentes, en especial la lingüística, las diversas variantes del marxismo y el psicoanálisis. Según Susana Cella, la crítica por estos años “trabaja rigurosa y a la vez libremente con las

categorías, sometidas en el mismo movimiento a una tensión crítica” (50). Es así como en la revista se incluyen estudios de Noé Jitrik o David Viñas, ambos de destacada actividad en *Contorno* -quienes en la década de los cincuenta habían operado, junto a otros, una ruptura relevante en los modos de leer los textos tradicionales de la literatura argentina-, junto a trabajos que incorporan conceptos del estructuralismo y aún otros que ya procuran superar el análisis inmanentista para incorporar una perspectiva que remite a la historia y la cultura latinoamericanas.

Discusiones en el seno de la crítica. Ángel Rama: una matriz conceptual

Los nuevos abordajes generaron encendidas polémicas entre los escritores y críticos de la izquierda. En este marco de confrontaciones se inscribe la polémica entre Mario Vargas Llosa y Ángel Rama que *Nuevos Aires* publica en dos números sucesivos, el núm. 8 y el núm. 9.⁶

En su artículo “Demonios, vade retro” (núm. 8), Rama cuestiona con dureza el ensayo de Vargas Llosa, *Gabriel García Márquez. Historia de un deicidio*, calificándolo de arcaico en su forma y sus supuestos teóricos, al cual responde el autor peruano con “El regreso de Satán”. Rama replica con “El fin de los demonios” y Vargas Llosa con “Resurrección de Belcebú, o la disidencia creadora”, polémica que concluye con el extenso ensayo de Rama, “Nuevo escritor para nueva sociedad” (estos cuatro en el núm. 9).⁷

La controversia testimonia las disidencias que iban surgiendo en el seno de la cultura de izquierda, en torno de

6 El texto de Rama que desata la polémica aparece simultáneamente en *Nuevos Aires* y *Marcha*. *Nuevos Aires* reprodujo la continuación del debate con escasos meses de diferencia luego de su aparición en *Marcha*. En la revista porteña, la polémica se publica en los números correspondientes al tercer trimestre de 1972 y el primero de 1973.

7 La polémica fue publicada en libro, un año después, con el título *García Márquez y la problemática de la novela*. Corregidor-Marcha ediciones, 1973.

la función social del escritor y los efectos que los conceptos esgrimidos por la crítica ejercerían en el lector latinoamericano. El enérgico cuestionamiento de Rama apunta a la idea romántica del escritor que se desprende del texto de Vargas Llosa: un individuo obsesionado con sus “demonios”, metáfora con la que el peruano resume las experiencias negativas del escritor latinoamericano y que serían exorcizadas en sus ficciones novelescas. Para el autor del libro, “las fricciones y desencuentros entre la historia singular de un individuo y la historia del mundo en que vive” se hallarían en la génesis de la creación novelesca, entendiéndola como “la ambición de contradecir dicha realidad rehaciéndola verbalmente” (49). Por su parte, Rama entiende que el arcaísmo del ensayo de Vargas Llosa enlaza con la tesis romántica y la posterior imagen del escritor maldito. Y en esto propone una distinción entre el escritor de la intimidad terrible y sagrada (la cual justificaría su condición a fin de preservar el estatus perdido en el orden social burgués), y -siguiendo en esto a Walter Benjamin- el escritor-productor, “el correcto representante de nuestro tiempo” el cual responde conscientemente con su obra a una demanda de la sociedad “necesitada de interpretaciones de la realidad para comprenderla y situarse en ella”. Concluye insistiendo en que la obra no es espejo del autor ni de sus demonios “sino mediación entre un escritor mancomunado con su público y una realidad desentrañada libremente” (21). Vale decir que mientras Vargas Llosa enfoca su teoría de la creación literaria como una función individual, el crítico uruguayo la considera desde el punto de vista del escritor-productor quien, como integrante de una estructura de clases, adecua su trabajo “a las demandas del sector al cual pertenece, el país o la zona cultural” (58).

Ahora bien, más allá de las cuestiones que se discutían en aquel momento, en los textos de Ángel Rama se esbozan algunas ideas matrices que este erudito crítico irá desarrollando y afinando a lo largo de su intensa producción y que han contribuido a enriquecer la crítica latinoamericana contemporánea. Desde

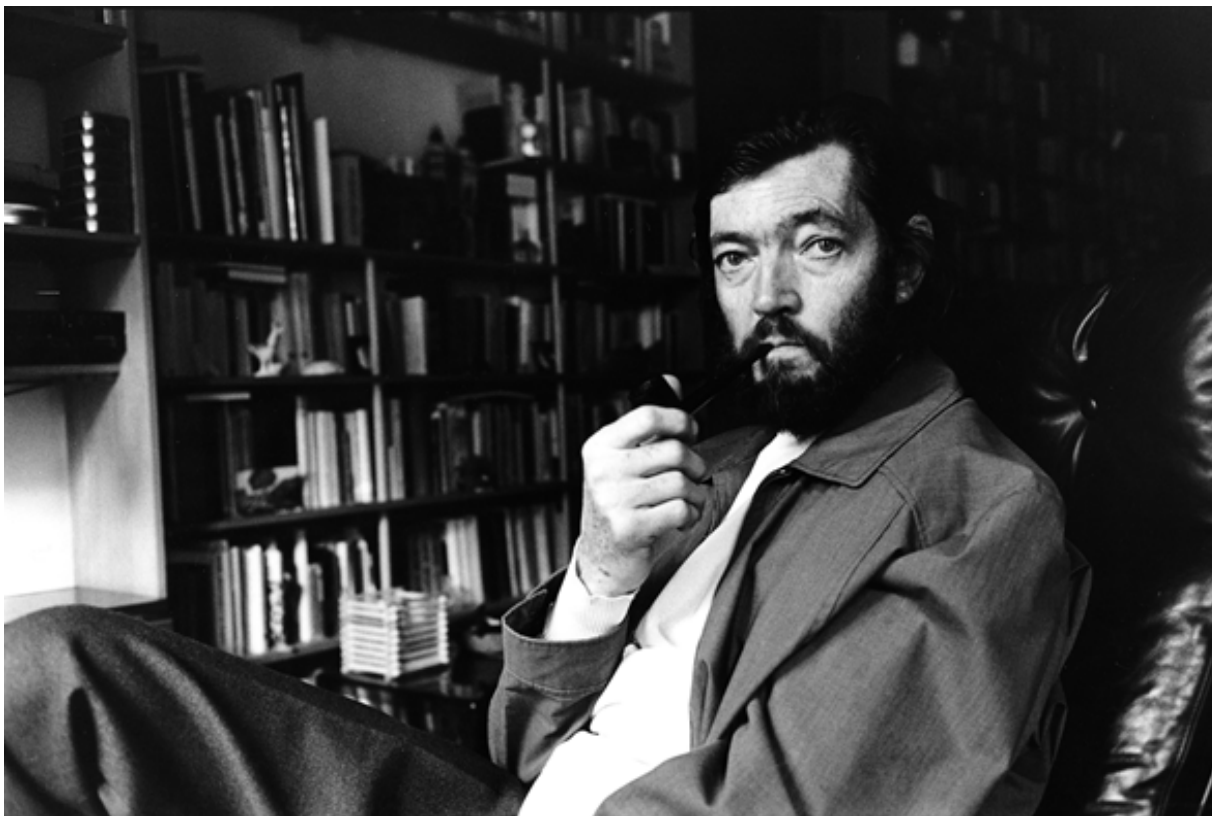


Imagen 4. Julio Cortázar. www.pinterest.es

cierta perspectiva, las revistas, y entre ellas *Nuevos Aires*, son, como señala Roxana Patiño, constructoras informales de genealogías y proyectos intelectuales, y ambos pueden ser estudiados en el momento mismo de su constitución (148). El autor de *La ciudad letrada* traza un modo de abordar la materialidad de los procesos culturales que resultará fundamental para los estudios por venir. Una de estas ideas está atenta al análisis de las transformaciones formales que encuentra vinculadas a los cambios sociales. Otra, al estudio de la posición también variable del escritor en el marco de una estructura de clases dentro de los diferentes procesos históricos. Así, en “El fin de los demonios” una nueva objeción al libro de Vargas Llosa se enfoca en la forma adoptada para ese ensayo, el cual compara irónicamente con el modelo habitual en las tesis académicas del siglo XIX. Tal forma, afirma Rama, “es insólita en un escritor distinguido por su experimentalismo de las formas narrativas, lo que apuntaría a que la contaminación arcaica de la tesis se extiende a las formas ensayísticas” (53). En su réplica se plasma su concepción de la literatura como espacio de expresión estético-ideológica por lo cual agrega:

“las metáforas que elige son las ideas que elige” (57). De tal modo, una de las operaciones críticas de Rama se centra en el condicionamiento social de las formas (y no sólo de los asuntos), concepto que desarrolla en otro artículo publicado por *Nuevos Aires*, un ensayo académico titulado “Literatura y revolución (un modelo inicial de 1810)” (núm. 7).

En la segunda respuesta a Mario Vargas Llosa, “Nuevo escritor para nueva sociedad”, Rama desarrolla más ampliamente su modo de trabajo y reitera las formulaciones del texto anterior, “ya no para Vargas Llosa sino para el público lector de su réplica” (68). A lo largo de una didáctica y elaborada respuesta, da cuenta de cuestiones teóricas tales como la evolución de los géneros o el surgimiento de la novela hasta llegar a la novela “moderna”, respecto de la que afirma no es hija de la “disidencia” de algún escritor (tesis de Vargas Llosa) sino de su “coincidencia con algo que se nos presenta como una modificación del episteme de Occidente” (78). En gran medida, en este ensayo el autor revela su lectura de la arqueología del saber de Michel Foucault (cita al pie *Las palabras y las cosas* [1968]) que le es útil no sólo para refutar las ideas del autor peruano sino para pensar el presente histórico como un momento en que las demandas de cambio económico y social tamizadas a través de formulaciones políticas acarrearían simultáneamente un cambio en las concepciones culturales (68).

En la base del ensayo “Literatura y revolución (un modelo inicial de 1810)” (núm. 7), es clara la perspectiva histórica adoptada para entender los procesos de evolución y cambio cultural. El artículo, presentado originalmente como ponencia en el Congreso de Literatura celebrado en Lima a fines de 1971 y cedido a la revista por el autor, establece una vinculación entre el fenómeno independentista, en especial en el área del Río de la Plata, y el surgimiento de nuevas formas literarias como la poesía política gauchesca de Bartolomé Hidalgo. Según el autor, el fenómeno conlleva movimientos contradictorios de avance y retroceso en las formas empleadas;

entre los avances se detiene en la riqueza del repertorio de la lengua hablada y el “realismo gozoso” de estas composiciones, en las que el crítico encuentra “uno de los primeros ejemplos de mestizaciones literarias que conoce nuestra América” (36). Tal como se ha venido apuntando, con la adopción de una perspectiva histórica para el estudio de las formas, el enfoque en los procesos sociales así como también en los escritores en tanto partícipes de una estructura de clases, los textos de Rama difundidos por la revista prefiguran los futuros y productivos trabajos del autor de *Transculturación narrativa en América Latina* cuya vigencia alcanza a nuestro presente.

Los géneros discursivos

Los textos incluidos en la revista exhiben una amplia gama de modalidades discursivas que vuelven problemática la distinción de los géneros empleados. En la polémica antes reseñada, por caso, la complejidad se debe a que las intervenciones de ambos escritores se hallan en una zona intermedia entre el debate periodístico a distancia -con un registro conversacional y la atención puesta en el lector a quien se busca hacer partícipe de uno u otro punto de vista- y el ensayo, si se tiene en cuenta la solidez y orden de las argumentaciones, basadas en un ingente conocimiento de los asuntos tratados (historia de los géneros, movimientos estéticos, libros, autores, citas). Esta última modalidad llega a tomar la forma del estudio académico, tal como sucede en el artículo de Rama “Nuevo escritor para nueva sociedad”. Tras cumplir con las formalidades impuestas por el debate con Vargas Llosa en respuesta a las observaciones del novelista, el autor realiza una exposición de los asuntos debatidos que podemos calificar como académica, por lo cual advierte no sin insidia: “Sólo un discurso parsimonioso y documentado puede cumplir la doble función de una respuesta intelectual: disolver los errores afirmados con talento y sin pruebas e ir construyendo una explicación coherente de los temas en debate” (71). Por la abundante y apropiada fundamentación en textos teóricos y críticos (Hermann Bloch,

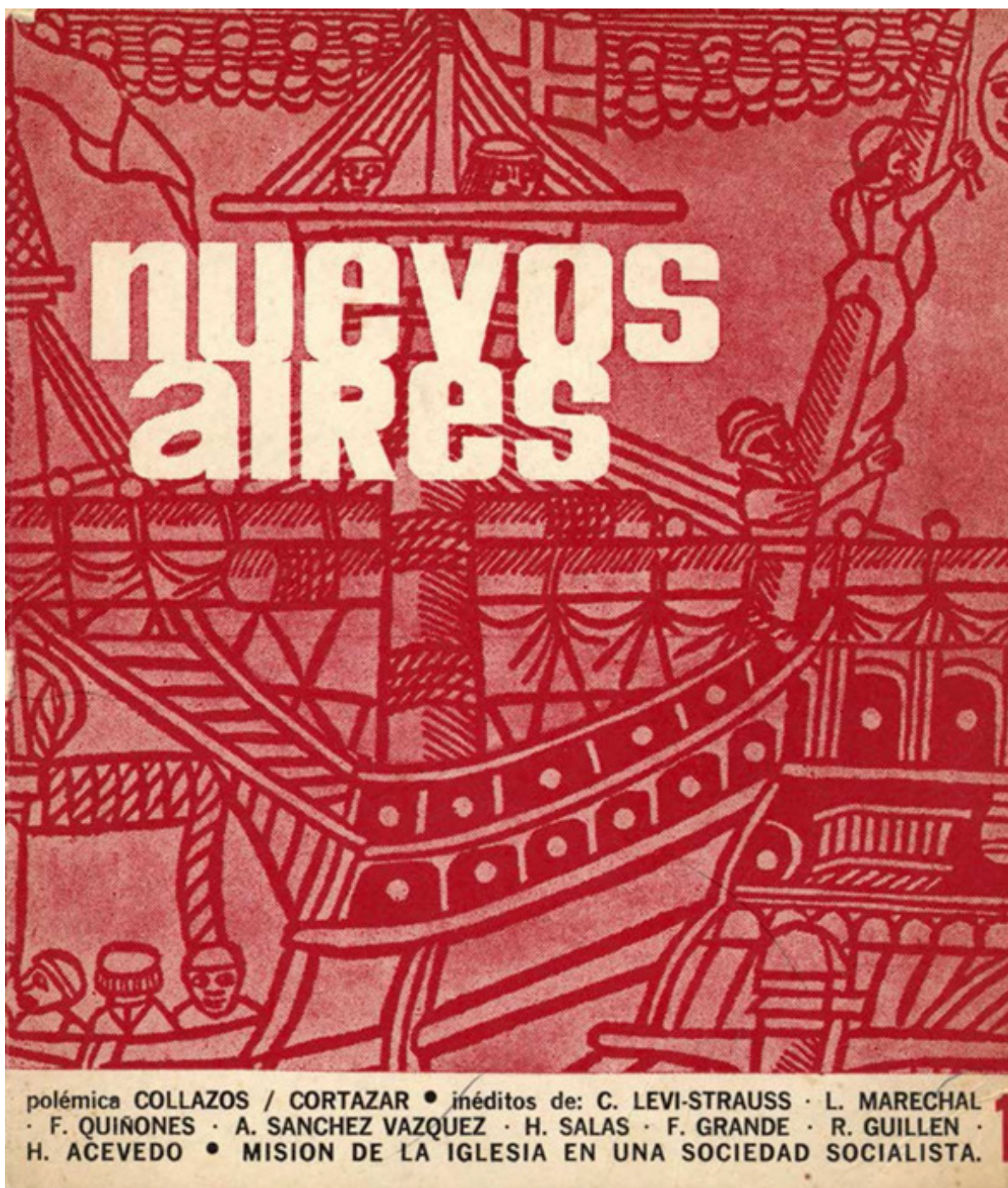


Imagen 5. Portada del núm. 1 de Nuevos Aires (1970). Archivo de la autora

T. Adorno, B. Croce, O. Paz, José Miguel Oviedo, Arnold Hauser, R. Barthes, L. Goldmann, M. Foucault, Américo Castro, Tulio Halperín Donghi) el artículo constituye una auténtica lección de literatura, en la que hace referencia, además, a innumerables autores y textos de distintos géneros y de diversas etapas de la tradición crítica y literaria. Así, la forma periodística inicial se va acercando a la del ensayo académico, donde el autor profundiza los asuntos tratados con el mayor rigor intelectual para esa época y un minucioso ordenamiento en apartados que va enumerando en su afán didáctico.

Contemplados desde la perspectiva actual, es obvio que los trabajos que consideramos no alcanzaban el alto grado de especialización de los aportes académicos contemporáneos, de modo que la escritura de los ensayos referidos tomaba formas variadas en su libre utilización de diferentes saberes. Ahora bien, como lo ha estudiado con exhaustividad Jaime Rest, el ensayo no admite una definición unívoca; el término designa un fenómeno bastante escurridizo que abarca un territorio sumamente amplio. No obstante, lo caracteriza como “un tipo de producción en el que tienden a predominar las ideas; su intención es persuadirnos de la validez de cierta noción” (17). Señala este estudioso las dos zonas que pueden reconocerse en el campo del ensayo: “una gobernada por la informalidad, la subjetividad, la fascinación de la experiencia imaginativa; la otra sometida a la formalidad, la objetividad, el afán de conceptualización” (18). Basado en los conceptos de Bonamy Dobrée y Harold G. Merriam, Rest añade que habría una tercera especie ensayística expositiva consistente en la crítica o comentario de libros (18-19). Por su parte, otro estudioso del tema, Nicolás Rosa, en su artículo “Veinte años después o la ‘novela familiar’ de la crítica literaria” afirma: “el ensayo no es un género, por lo menos no es un género de escritura, es casi, nos atrevemos a decirlo, un género de lectura” (161). Sea como fuere, en el caso de los trabajos críticos aquí comentados, si nos atenemos a la distinción de Rest, todos pueden ubicarse

en la segunda zona del campo ensayístico, aquella que requiere el máximo rigor argumentativo en su metodología de análisis para sostener la tesis expuesta. Ahora bien, *Nuevos Aires* opera una distinción entre los textos destinados al examen de una obra en particular, los cuales incluye en la sección *Crítica*, y los que aportan conceptos más amplios para el estudio de ciertos fenómenos literarios, a los que denomina *Ensayos*. Entre estos últimos se ubican los artículos “Literatura y revolución” de Ángel Rama, “El personaje ‘anónimo’ y ‘popular’ en la obra de Horacio Quiroga” de Noé Jitrik, y “Cortázar y la fundación mitológica de París” de David Viñas, que acaso también fueron incluidos en tal categoría por ser capítulos de trabajos más extensos y, en el caso del texto de Viñas, de próxima publicación en forma de libro (la revista aclara al pie de este último trabajo que se trata de un capítulo del libro *De Sarmiento a Cortázar*, y anuncia su inminente aparición en la editorial Siglo XX). El ensayo de Noé Jitrik reflexiona acerca de la forma del personaje, en especial en la narrativa hispanoamericana, y se detiene en los personajes de los cuentos misioneros de Horacio Quiroga, los que representan, para el autor, formas intermedias entre el personaje de la novela naturalista y una tercera etapa de disolución de la verosimilitud realista, cambios que estarían vinculados a la serie social y política. Así, los aventureros y marginales de Quiroga serían emergentes del período de ascenso de los sectores medios a la política nacional, una etapa de exploración y expansión de fronteras, de pionerismo y experimentación, paralela a la experimentación con las formas tradicionales en la escritura de ficción. Jitrik prologa este artículo explicando que se trata del capítulo V de un estudio titulado *El No Existente Caballero. Ensayo sobre la evolución de la idea de “personaje” en la narrativa latinoamericana*.⁸

8 Publicado en formato de libro en 1975. Ediciones Megápolis: Buenos Aires.

Narrativa hispanoamericana: nuevas perspectivas críticas

La revista da prioridad a los trabajos críticos innovadores que indagan la relación entre ficción y realidad, o entre literatura y política. Puede advertirse en ellos que el compromiso con la historia presente por parte de los intelectuales hacía que sus posturas resultaran, antes que transmisoras, impugnadoras del saber heredado. Entre otros ejemplos se encuentran las ponencias que Antonio Cornejo Polar y Jorge Rufinelli llevaron al Segundo Congreso de la Narrativa Hispanoamericana celebrado en Valparaíso (Chile) en noviembre de 1972. El peruano con un trabajo sobre *El obsceno pájaro de la noche*, de José Donoso, el uruguayo con otro sobre la novela *Para esta noche* de Juan Carlos Onetti (ambos en núm. 9). Cornejo Polar analiza el sistema de sustituciones en la estructura del texto de Donoso a fin de delimitar el “modelo” que preside la construcción de la novela. El crítico adopta los conceptos de metáfora y metonimia (trabajados por Roman Jakobson y Morris Halle en *Fundamentos del lenguaje*) y la idea de “objetos imaginarios” de Félix Martínez Bonatti (términos reelaborados por los estudios estructuralistas) para desarrollar un tipo de crítica hermenéutica, en la búsqueda del sentido profundo concentrado en las sustituciones simbólicas. Su ponencia revela la tensión apuntada por Susana Cella puesto que, por un lado, se centra en los procedimientos narrativos como un modo de abordar el texto en su inmanencia, pero por otro, al establecer que el núcleo germinal del relato, su *sentido profundo*, consiste en la negatividad y la destrucción de lo existente, lleva implícita una valoración desde el punto de vista del compromiso con las expectativas de cambio predominantes en el pensamiento vigente de la “época”. Por su parte, el trabajo de Rufinelli se propone, en primera instancia, desestimar la lectura que la crítica tradicional había realizado del texto de Onetti, cuyas alusiones habían sido interpretadas como una “anticipación” crítica denigratoria de la etapa peronista a partir del hecho que

el autor uruguayo había residido durante ese período en Buenos Aires. Además, analiza los motivos reiterados en la poética del novelista y describe la estructura del relato recorriendo los distintos niveles narrativos. Así, “la crítica asume la doble tarea de formularse como discurso específico -encontrar su léxico, su lenguaje, sus puntos de vista- y de integrarse a un espacio más vasto en el cual la política era la dominante” (Cella, 59). De esta tensión resulta, en parte, el carácter abierto y heterogéneo adoptado para la escritura, aunque es notable la búsqueda de rigor y de la mayor objetividad posible.

Ambas ponencias están presentadas en una nota previa a cargo de la dirección de la revista, titulada “Congreso de Valparaíso”, con referencia al marco en que estas reuniones se realizaron, organizadas por el Departamento de Literatura de esa Universidad chilena.

Nuevos Aires participó en calidad de invitado en las sesiones del Congreso, cuyo eje temático fue “La nueva narrativa y la nueva crítica en Hispanoamérica”. La nota refiere el clima hostil en que se desarrollaron las deliberaciones en “un Chile cercado, hostigado y saboteado por enemigos exteriores e interiores”, clima que se reproducía al interior del Congreso en las polémicas entre quienes proponían nuevos instrumentos críticos para el abordaje de los textos y quienes persistían en “una postura académica y tradicional detenida todavía en la corteza de un trabajo crítico” (14). De este modo denuncia el anquilosamiento de la crítica universitaria respecto de los renovados aportes teóricos en que abrevaban los cultores de la “nueva crítica”. Entre estos aportes, cita la publicación de *El círculo de Praga* (Mukarovsky y otros), un trabajo de Sophie-Irene Kalinowska, la edición de *El arte de la novela y otros ensayos* de Henry James y la edición de la revista chilena *Problemas de Literatura*. Cabe señalar que en ese momento Cornejo Polar ya se desempeñaba como docente universitario en su país, mientras Jorge Rufinelli lo hacía como crítico en el semanario *Marcha* de Montevideo, bajo la dirección de Ángel Rama. Según Susana Cella, la incorporación de las teorías semiológicas y

estructuralistas significó para la crítica un mayor grado de autoconsciencia que llevó a la reflexión teórica a ubicarse entre los límites de la “crítica” y la “teoría” (60). En este sentido, *Nuevos Aires* da cabida a trabajos de investigadores orientados dentro de estas nuevas corrientes, como los anteriormente comentados, a los que se suman otros como el de Josefina Ludmer, “Nombres femeninos como asiento del trabajo ideológico en dos novelas de Mario Benedetti”, y el de Juan Octavio Prenz, “*Pedro Páramo*, una metáfora procesal” (ambos en el núm. 8). Los dos artículos fueron escritos especialmente para *Nuevos Aires* mientras que, al pie de página del primero, se anuncia la reciente publicación de *Cien años de soledad: una interpretación* en la editorial Tiempo Contemporáneo (1972).⁹

La perspectiva crítica adoptada por Ludmer parte del análisis estructural de las novelas *La tregua* y *Gracias por el fuego* de Mario Benedetti. Se trata de un trabajo minucioso sobre el texto, fundamentado con el rigor de la teoría estructuralista a partir de la cual la autora piensa las cuestiones ideológicas. Para considerar el modo en que se produce la significación, aborda los núcleos mínimos del relato, su organización en unidades jerárquicas narrativas y las figuras estructurales más importantes en el interior del personaje narrador. La investigadora encuentra que las unidades conforman agrupamientos cada vez más extensos, donde lo individual opera como significante de otros conjuntos mayores que abarcarían por fin al todo (país, vida). Concluye señalando que el sistema formal de las novelas de Benedetti, fundado en apariencias en el orden de la novela burguesa, cuestiona ese mismo orden mediante el empleo de los nombres propios de

9 En este texto, según Adolfo Prieto, el análisis formal que pusiera de rigor el primer estructuralismo “informa el proyecto crítico de Ludmer pero no lo clausura [...] En ese proyecto se introduce, en efecto, una variante que contradice y que, en el fondo, niega los supuestos del positivismo científico que legitimaban el análisis y los resultados del análisis”. Tal variante abandona la persecución de las estructuras y busca sustituir el rol del observador impersonal por el del crítico que produce una escritura sobre la escritura del texto analizado (24).



Imagen 6. Noé Jitrik. <https://artemuros.wordpress.com>

los personajes femeninos, signos cuya función en el sistema significativo consiste en atacar el equilibrio del relato. En esto se ofrecería una alternativa de transformación, ya que al instituir a los nombres propios (significantes vacíos en el sistema de la lengua) valores de relación, se opera una subversión de la lógica del sistema lingüístico. En su desarrollo, Ludmer apela a la noción de “índice” de Peirce, a Bertrand Russell y a Lévi-Strauss, y por supuesto, al texto barthiano *Análisis estructural del relato*.

El resultado de su análisis lleva a la autora a considerar “el gran problema de la novela latinoamericana contemporánea” el cual consistiría en el desacuerdo entre, “por un lado, la negación crítica de las estructuras político-sociales actuales y por otro, [en] la forma de la escritura” (18), la que, no obstante, no evidencia tal cuestionamiento a nivel estructural y profundo. No sucedería esta contradicción en las dos novelas trabajadas, ya que los nombres femeninos, al subvertir la estructura del lenguaje, implicarían un modo de cuestionamiento del orden social más allá del empleo de formas de la novela tradicional.

Por lo anterior, puede concebirse que este trabajo de Ludmer si bien parte del análisis formal provisto por el estructuralismo, por este mismo proceso llega a trascender la inmanencia del texto para extenderse a la serie literaria y plantear cuestiones vinculadas a lo ideológico.¹⁰

El trabajo de Prenz se propone “reubicar teórica y críticamente” la novela de Juan Rulfo, partiendo de una premisa del estructuralismo genético: explicar la significación de la obra en su correspondiente contexto. El autor cuestiona los análisis previos de *Pedro Páramo* basados en “ciertos elementos estructurales” que habrían llevado a generalizaciones tales como la idea de la indiferencia entre pasado, presente y futuro, o de la vida y la muerte como temas fundamentales de la novela. Propone una comprensión “en profundidad” opuesta a la “comprensión estructural estática” que habría desvirtuado el “valor” de la obra. Así, concibe la confusión de planos entre la vida y la muerte como un recurso constructivo, un procedimiento formal sobre el que se construye el tema de la novela, el que para este crítico sería el fracaso de la revolución mejicana. De acuerdo con su lectura de Jakobson, toda la novela constituiría una gran metáfora de ese acontecimiento histórico.

Dos narradores en el foco de la crítica: Borges y Cortázar

Nuevos Aires publica un número importante de artículos centrados en los textos de ambos escritores argentinos. En la obra de Cortázar y de Borges la crítica hallaba un objeto dúctil para incorporar categorías provenientes de las nuevas corrientes de investigación y, al mismo tiempo, para interrogar los aspectos ideológicos a partir del análisis textual. En núm. 1 y el núm. 2 se incluye la polémica entre Julio Cortázar y Oscar

10 Mariano Veliz señala al respecto el viraje producido en 1971 en *Los libros* (publicación en que Ludmer participaba), que consistió en su acercamiento a las problemáticas sociales y políticas. Tal viraje constituye “un indicio relevante del ocaso de la hegemonía estructuralista” (84).

Collazos. En el núm. 3, un artículo de David Viñas: “Cortázar y la fundación mitológica de París”; en el núm. 4, “Borges, poeta circular”, de Saúl Yurkievich y “Borges y el relato ficticio”, de Pierre Macherey; en el núm. 8, “Borges y la Cábala, la búsqueda del verbo”, por Saúl Sosnowski, y “*El Perseguidor*, un modelo para desarmar”, por el inglés David Musselwhite; en el núm. 9, “La Cábala y el poder de la palabra”, una respuesta de Leonardo Senkman al texto ya citado de Sosnowski, con el que polemiza.

Respecto de Jorge Luis Borges, es necesario aclarar que, en los años de publicación de la revista, su obra ya ocupaba un lugar privilegiado en la cultura argentina, prestigio que se había consolidado con la edición parisina de la traducción de sus relatos (1964). Los ensayos críticos relativos a sus textos e incluidos en *Nuevos Aires* evidencian el interés por desentrañar los significados de su obra, al calor de la renovación teórica que se iba produciendo en la Argentina a partir de los años 70 en el campo de los estudios literarios. Precisamente, en su estudio acerca de la significación de la lectura y relectura de Borges, Marcos Mayer aclara que el estructuralismo favoreció el corte entre el Borges “real” y el literario, dos aspectos que hasta entonces habían sido confundidos por los comentaristas (90).

El artículo de Pierre Macherey, “Borges y el relato ficticio”, aborda la narrativa borgeana apartándose de los “motivos” que ya habían sido trabajados por la crítica para enfocarse en las operaciones de escritura como una problemática central en los textos del autor de *Ficciones*. En su libro *Para una teoría de la producción literaria* (1966), que tuviera gran repercusión e influencia en los estudios críticos, el teórico marxista francés concibe el texto literario como producto final de una labor de transformación artística de materias primas ideológicas y lingüísticas. La crítica científica propuesta por Macherey entendería al texto como práctica material, apartándose de los cánones hasta entonces dominantes de la crítica marxista, en especial el realismo de Georg Luckás. En este enfoque posestructuralista, Macherey sostiene que los cuentos de Borges proponen “una teoría ficticia de la narración” y una

imagen del libro basada en la multiplicación y la variación: la forma elegida frustrará siempre otras formas posibles de escribir la historia. Según el crítico francés, el arte de Borges responde a la pregunta de cómo escribir la más simple historia, eligiendo entre tantas formas posibles aquella que por su carácter evidentemente artificioso preserva mejor la pregunta (49). Por lo mismo, el sentido del cuento no debe ser buscado por el lado de la lectura, sino por el de la escritura: “Más bien que escribir, Borges *indica* un relato [...] En lugar de trazar la línea del cuento, señala la posibilidad, generalmente retrasada, olvidada” (48).¹¹ Al respecto, destaca que el discurso borgeano se pone a sí mismo en cuestión, dice su verdad a condición de aparecer precisamente como un puro artificio (49), y sintetiza en la siguiente cita la concepción de la literatura que halla implícita en la producción cuentística de Borges: “Si aparentemente hace reflexionar al lector [...] es porque le quita acerca de qué pensar; de allí su predilección por las paradojas de la ilusión, que no contienen rigurosamente ninguna idea” (47).

En “Borges, poeta circular”, Saúl Yurkievich intenta “desentrañar la biografía implícita del poeta” a partir de analizar en sus poemas “el esquematismo tradicional, la bipolaridad heredada e irreductible -unitarios y federales- que rige su concepción del presente y del pasado argentinos” (43). Con este propósito realiza un análisis exhaustivo de los recursos retóricos y lingüísticos y de los motivos reiterados. Encuentra en esto una tendencia progresiva a la idealización, a la abstracción y a la anulación del presente en su tránsito del vanguardismo inicial hacia las formas clásicas del poema. La emulación consciente de los modelos canónicos se explica porque “por definición, la originalidad es una categoría demasiado ligada al presente” (35) y así “la estética clásica lo aleja de la visión directa, de la percepción concreta del mundo” (44). No obstante, el crítico encuentra rasgos de la

11 Para Macherey, la forma literaria proporciona una “crítica implícita de la ideología, cuyas modalidades pueden aprehenderse a través de una lectura sintomática del inconsciente del texto” (Payne, 445).

originalidad del autor no tanto en la forma sino en el poder de asociación, en sus procesos lógicos, en el recurso a la tradición humanística y a mitologías a menudo exóticas. Y destaca también el efecto de extrañamiento que imprime a lo circunstancial un salto metafísico (44). En ambos trabajos, y en especial el de Yurkievich -que lee los textos de Borges en su contexto histórico y cultural- es posible advertir la tensión generada entre la necesidad de aplicar objetivamente una teoría y las objeciones a la ideología textual resultante de tal estudio.

Por otra parte, el artículo de Sosnowski (escrito especialmente para la revista) aborda la filiación entre ciertos textos borgeanos y la Cábala judía, basada en que ambos consideran al Verbo como instrumento de creación y no como símbolo para designar los elementos de la realidad (39). Se detiene en el cuento “La escritura del dios” (*El Aleph*) para distinguir tanto los aspectos coincidentes con la visión cabalística como aquellos en los que diverge, y extiende esta lectura comparativa a otros cuentos y poemas del autor. El trabajo de Sosnowski se enfoca en la concepción del lenguaje que atraviesa la obra de Borges y concluye con un concepto medular: la idea de que tanto para la Cábala como para el autor de *El Aleph* el Secreto del Universo está cifrado en el lenguaje, el cual ofrece las claves para desentrañarlo. Si bien el artículo bordea una problemática central que desde entonces transita la crítica de la obra borgeana, su autor se encarga de subrayar una diferencia sustancial: “Para el cabalista el mundo tiene sentido” mientras para Borges “estos son meros juegos que pueden justificar la presencia de un hombre, ayudarlo cuanto más a ‘sobre-vivir’ en un plano que carece de sentido apriorístico” (41). El interés de Borges por la Cábala residiría en el artificio del lenguaje, en los procesos hermenéuticos, en el juego metafísico que entretiene al intelecto (39). En cambio, la búsqueda de la palabra divina de los cabalistas tiene como finalidad servir de puente entre la voluntad de Dios y el pueblo judío (46).

Leonardo Senkman, docente en las carreras de Sociología e Historia de la UBA y autor del libro *Cultura judía y liberación nacional* (cuya próxima aparición se anuncia en este número), discute con el artículo de Sosnowski en “La Cábala y el poder de la palabra”. Lo acusa de caer en formalismo al intentar el empalme de la Cábala con los textos de Borges a través de “una ingenua analogía” (40). Senkman aporta una lectura del corpus cabalístico reunido por Isaac Luria en el siglo XVI como un gran mito nacional imposible de extrapolar del contexto histórico. Mientras Sosnowski orientaba la praxis cabalística hacia la creación del mundo por el Verbo, Senkman destaca que la vieja Cábala española -antes preocupada por remontar el génesis- se mesianiza a partir de la expulsión de los judíos de España, preocupada por el futuro y la liberación de un pueblo oprimido y disperso por la diáspora. Desde esta perspectiva, disiente por completo con la lectura de los textos borgeanos propuesta por Sosnowski. Recorre no sólo “La escritura del dios” sino también cuentos como “El inmortal” o Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” para señalar que “la posesión del verbo borgeano exorciza a los hombres, el mundo y la historia, manteniéndolo solipsistamente marginado en un espacio cerrado y sacralizado: la literatura” (41). Frente a la impotencia del lenguaje para abarcar y modificar la totalidad del mundo (tal como lee Senkman en Borges), se halla la búsqueda cabalística de la palabra como un *poder* para recuperar un cuerpo atomizado por la opresión. Según el ensayista, a Borges le importa “sustituir el mundo por la *escritura*, mientras que al otro le obsesiona liberarlo restituyéndole su propia *habla*” (45).

El otro escritor que concitaba el interés de la crítica es Julio Cortázar, cuya obra narrativa había alcanzado durante la década del 60 un amplio éxito de ventas y, a partir de la publicación de *Rayuela* (1963) ocuparía el centro del campo literario, con la acogida casi masiva del público lector. No obstante, la recepción de sus textos generó, alternativamente, el aplauso y el vituperio de la izquierda y de la derecha, hasta que en 1974, según Mónica Tamborenea, Cortázar es desplazado

del lugar que ocupaba en la década anterior (9) y su literatura “se ha visto expuesta al juicio que las distintas transformaciones operadas en el campo cultural le han impuesto” (6).

La polémica entre el entonces muy joven escritor colombiano Oscar Collazos y el ya consagrado autor de *Rayuela*, -quien sumaba a su tarea de escritor su actividad de hombre público-, surge a partir del texto de Collazos quien objeta, desde una postura de izquierda, el vanguardismo y la tendencia estetizante que entiende se acentúa en la escritura cortazariana a partir de la novela *62 Modelo para armar* (1968). La primera parte del intercambio entre ambos no casualmente ocupa el primer número de la revista, puesto que plasma el nudo de las preocupaciones del momento en torno de la creación literaria, la cuestión de la “realidad” en la narrativa -el contexto socio-político y cultural- y el compromiso del escritor de ficciones con la revolución social esperada. En “La encrucijada del lenguaje” Collazos apunta al retoricismo que, en nombre de la autonomía de la literatura, se desprendería de la última obra publicada por Cortázar así como también de la novela *Cambio de piel* de Carlos Fuentes. Según su planteo, en este deslizamiento se produce una escisión del ser público y del ser literario (20), y el olvido del mundo “real”, con la no correspondencia entre la obra de arte y la realidad latinoamericana objetivada por la experiencia personal del autor. Sugiere, además, que esta tendencia al refinamiento y artificiosidad del lenguaje responde al modelo de consumo impuesto por un fenómeno extraliterario: el *boom* (28).

Por su parte, Julio Cortázar en su artículo “Literatura en la revolución y revolución en la literatura”, aclara, con tono conciliador, que no escribe “con ánimo de polémica” sino “para incitar al lector a que analice nuestros puntos de vista y llegue a conclusiones que nos beneficiarán a todos” (30). Debido a la extensión del texto de Cortázar, una segunda parte del mismo y la contestación de Collazos, “Contra-respuesta para armar”, se incluyen en el segundo número de la revista.¹²

12 La polémica completa fue publicada en 1970 con el título *Literatura*

Cortázar defiende y desarrolla en forma exhaustiva su modo de pensar la creación literaria y sus propios interrogantes surgidos al momento de la escritura, a la que concibe como un espacio de libertad para la experimentación y la indagación de los múltiples planos de lo considerado “realidad”. Pone así en tela de juicio la concepción de la realidad que parece sostener la postura de Collazos y que el autor argentino entiende es un escollo con que tropieza el socialismo:

la mayoría de los barcos teóricos o pragmáticos se van a seguir estrellando en ese escollo mientras no se alcance una conciencia *mucho más revolucionaria de la que suelen tener los revolucionarios* del mecanismo intelectual y vivencial que desemboca en la creación literaria (35)
(En cursiva, en el original).

Concluye que ser o no un escapista de su tiempo o de su circunstancia constituye una responsabilidad del escritor (37). Asimismo, frente a lo que Collazos entiende es lo importante de la novela latinoamericana -el reconocimiento que el lector halla entre su realidad y el producto literario-, señala Cortázar que a muchos lectores tal reconocimiento no les preocupa tanto como el descubrimiento de nuevas formas, ángulos, desplazamientos enriquecedores de la realidad: “leemos novelas para saciar nuestra sed de extrañamiento” (32). Así también, ante el modelo de novela elogiada por Collazos (*Hombres de a caballo*, de David Viñas), replica: “mi búsqueda es otra [...] no la creo menos revolucionaria que la de un Viñas, sólo que en mi caso ataco otras sumisiones y enajenaciones del hombre-lector latinoamericano” (34). En resumen, Cortázar proclama su derecho a la experimentación y a la búsqueda de nuevas relaciones entre elementos disociados en la cotidianidad, mediante el cual revolucionar la forma novela (35).

en la revolución y revolución en la literatura. Con Collazos y Mario Vargas Llosa. México, ed. Siglo XXI.

Frente a la contundencia de los argumentos cortazarianos, en la “Carta-respuesta para armar” Collazos rectifica el tono, ahora mucho más amistoso comparado con el poco piadoso empleado en “La encrucijada”. A modo de una carta personal que inicia con un “Admirado amigo y compañero”, se excusa: “no es a usted, Julio Cortázar, a quien me dirijo, sino a una generación que aún se debate en la confusión y que trata de estructurar su nueva identidad” (39). No obstante, indirectamente y respecto de *Cambio de piel* insiste en señalar los riesgos de la experimentación, ya que bajo la apariencia de vanguardia “las búsquedas se congelan en retórica” (41). Su hipótesis remite a un fenómeno de absorción, por parte del consumo masivo, de los elementos formales de una obra artística que en un momento desempeñaron un papel transformador para darles un funcionamiento ajeno o contrario a las razones vinculadas a su creación (42). Si bien acepta los argumentos de Cortázar y reconoce que “nosotros sentimos que [Usted] está de nuestra parte”, mantiene, mediante una pregunta retórica, su sospecha y exasperación ante las “obras que dejan de decirnos o de inquietarnos” (45).¹³

A modo de conclusión

Los once números de *Nuevos Aires* nos han permitido apprehender, siquiera parcialmente, la atmósfera intelectual en que se desarrollaba la tarea de los agentes culturales identificados con la esfera de la izquierda política en aquellos años candentes. Su lectura nos sumerge en los sucesos político-culturales del período, a partir de las notas editoriales a cargo de la Dirección, a la vez que informa las principales líneas de pensamiento en este proyecto intelectual, plasmadas en la selección de textos teóricos de orientación marxista, entrevistas y debates propuestos como un sustrato formativo necesario para pensar no sólo la coyuntura sino también los cambios requeridos por

13 La polémica Collazos-Cortázar fue publicada en *Marcha* de Montevideo y reproducida por *Nuevos Aires*.

la construcción de la sociedad futura. Por otra parte, a través de los paratextos conocemos los libros (de diversas disciplinas humanísticas) que se vendían en las librerías de Buenos Aires -con cuya publicidad era posible sostener la edición- y las revistas, tanto argentinas como de otros países de América Latina y Europa, que *Nuevos Aires* promocionaba, tales como *Casa de las Américas* (Cuba), *Hispanamérica* (editada en USA), *Eco. Revista de la cultura de Occidente* (Bogotá, Colombia), *Sin Nombre. Revista trimestral literaria* (Puerto Rico), *Cuadernos de la realidad nacional* (Santiago de Chile), *Tercer mundo. Revista de información y análisis* (Santiago de Chile), *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brasilien* (Toulouse, Francia), *El cuento. Revista de imaginación* (México), *Terzo Mondo* (Milán, Italia), y las argentinas *Los Libros*, *Uno por uno. Cultura y sociedad*, el quincenario político-cultural *Voz libre*. y *América Latina*. En especial, evidencia la centralidad que alcanzaba la literatura de ficción, teniendo en cuenta el espacio otorgado a los textos y los escritores por entonces canónicos respecto de los cuales se generaban las polémicas y se estimulaba la discusión y la crítica, con la urgencia de definiciones que esta etapa solicitaba.

Precisamente, nuestro recorte intenta poner en foco, teniendo en cuenta la totalidad de los números, los artículos que la revista destina a la crítica literaria, que en forma notoria se ocupan no sólo de los textos de autores locales sino de otros países latinoamericanos, cuyo conocimiento y aceptación por parte de los lectores había fomentado el conocido fenómeno del *boom*. Con la calidad, cantidad y especificidad de tales artículos, *Nuevos Aires* contribuyó a la divulgación de la denominada “nueva” crítica. A lo largo de un trayecto iniciado a finales de la década del 50, la crítica latinoamericana se fue profesionalizando con el aporte de las nuevas tendencias provenientes de diversas disciplinas, con lo que marcó el inicio de su relativa autonomía. *Nuevos Aires* surge en un momento singular de tal proceso, cuando la coyuntura histórica haría potenciar la confluencia de los nuevos enfoques críticos con la demanda de respuestas en el plano político-ideológico. En

los ensayos, polémicas, notas, debates y artículos teóricos se advierte el esfuerzo por desentrañar, en las manifestaciones culturales, los significados que ayudarían a impulsar la transformación social esperada. Resultan notables tanto la calidad de los préstamos de otras publicaciones como el rigor alcanzado en las colaboraciones de quienes fueron en esa etapa los intelectuales de mayor prestigio, lo que permitió a la dirección de la revista la difusión de investigaciones del ámbito académico, así como también el rescate de autores no consagrados o silenciados por el mercado editorial. Una inmensa tarea, que nos permite calibrar el alcance de la red de comunicación entre los agentes culturales de América Latina, si se tiene en cuenta la ausencia, por aquellos tiempos, de los recursos tecnológicos disponibles en la actualidad. Es asimismo destacable el interés de los directores por destinar espacios de deliberación y polémica que dan cuenta de las divergencias emergentes en torno de la valoración del fenómeno literario, así como también respecto de los acontecimientos de orden político y su incidencia en la esfera cultural, en paralelo con las tensiones que atravesaban el campo de la izquierda en ese período turbulento de la historia latinoamericana. En este sentido, nos resulta apropiada la síntesis de Horacio Tarcus, quien afirma que el aspecto más relevante y singular de *Nuevos Aires* resulta la ingente tarea de reunir en las páginas de sus once números tanto las contribuciones de los más significativos intelectuales críticos del orden nacional y latinoamericano de ese momento como una política de traducciones de lo mejor de la cultura marxista clásica y contemporánea (496).

Por otra parte, son muy útiles los conceptos de Roxana Patiño referidos a las revistas culturales como “constructoras informales de genealogías y proyectos intelectuales”, en las que “ambos pueden ser estudiados en el momento mismo de su constitución” (148). En *Nuevos Aires* es posible constatar tal caracterización, ya que confluyeron en sus páginas los proyectos iniciales de figuras señeras tales como Ángel Rama, Noé Jitrik y Antonio Cornejo Polar, cuyas investigaciones

estuvieron abocadas desde sus inicios a la construcción de una crítica continental autónoma, que diera cuenta de la identidad cultural latinoamericana y de sus requerimientos, tarea que irían consolidando en etapas posteriores.

Finalmente, si consideramos el momento de constitución de tales proyectos, en la revista se vuelve evidente el entramado ideológico que suscitaba los intercambios de opinión entre los principales referentes del espacio intelectual, en una etapa en que el interés por lo político condicionaba en gran medida el trabajo crítico. No obstante, entendemos que esas restricciones e intereses, si bien parcializaban los enfoques críticos, funcionaron a la vez como un motor imprescindible para el desarrollo de una disciplina que fue creciendo en rigor científico para indagar en los textos y otras producciones artísticas las peculiaridades de nuestra identidad cultural.

Bibliografía:

Fuentes documentales

Nuevos Aires (Buenos Aires), 1970-1973: www.ahira.com.ar

Cuadernos Hispanoamericanos (Madrid): www.cervantesvirtual.com

Textos citados

AMÍCOLA, J. y DE DIEGO, J. L. (2008). *La teoría literaria hoy: conceptos, enfoques, debates*. La Plata: Ediciones Al Margen.

CELLA, S. (1999). "La irrupción de la crítica". Introducción a CELLA, S. (Dir.). *La irrupción de la crítica. Historia Crítica de la Literatura Argentina*, vol. 10. Buenos Aires: Emecé editores.

GILMAN, C. (2003). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

MORAÑA, M. (2003). "Revistas culturales y mediación letrada en América Latina". *Ilha de Santa Catarina* (julio-diciembre), pp. 67-74.

- _____ (ed.) (2006 [1997]). "Introducción" a MORAÑA, M. (ed.). Ángel Rama y los estudios latinoamericanos. Universidad de Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- PANESI, J. (2000). "La crítica argentina y el discurso de la dependencia". *Críticas*. Buenos Aires: Grupo editorial Norma.
- PATÍÑO, R. (2008). "Revistas literarias y culturales". En AMÍCOLA, J. y DE Diego, J. L. (eds.). *La teoría literaria hoy: conceptos, enfoques, debates*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- PAYNE, M. (comp). (2002). *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales*. Buenos Aires: Paidós.
- PRIETO, A. (1989). "Estructuralismo y después". *Punto de vista* (Buenos Aires), núm. 34 (julio-septiembre), pp. 22-25.
- RAMA, A. y VARGAS LLOSA, M. (1973). *García Márquez y la problemática de la novela*. Buenos Aires: Corregidor-Marcha ediciones.
- REST, J. (1982). *El cuarto en el recoveco*. En *Capítulo. Biblioteca argentina fundamental*. Buenos Aires: CEAL.
- ROSA, N. (1993). "Veinte años después o la 'novela familiar' de la crítica literaria". *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), núm. 517-519, pp. 163-183.
- TAMBORENEA, M. (1986). *Julio Cortázar. Todos los fuegos el fuego*. Buenos Aires: Hachette.
- TARCUS, H. (1999). "El corpus marxista". En CELLA, S. (dir.). *La irrupción de la crítica. Historia Crítica de la Literatura Argentina, vol. 10*. Buenos Aires: Emecé editores.
- VARGAS LLOSA, M. (1971). *García Márquez. Historia de un deicidio*. Barcelona: Barral.
- VELIZ, M. (2013). "Estructuralismo y posestructuralismo en América Latina". En CROCE, M. (comp.). *Latinoamericanismo. Canon, crítica y géneros discursivos*. Buenos Aires: Corregidor.

Muertes violentas y almas que penan. La escatología en el imaginario de los pueblos andinos

Néstor Godofredo *Taipe Campos**



Resumen: En Huancavelica y Ayacucho, en el centro-sur andino peruano, en un contexto cultural con profunda herencia colonial, también con una vigorosa vigencia de la cultura andina, y que fue (en las dos últimas décadas del siglo pasado) uno de los escenarios del conflicto armado interno entre las fuerzas del orden y el Partido Comunista del Perú “Sendero Luminoso”, estudio los imaginarios sobre lo que sucede con las almas de las personas que tuvieron muertes violentas; las causas a las que se atribuyen el destino de dichas almas; y los rituales efectuados por los parientes para mitigar los sufrimientos o la condenación de estas almas.

Palabras clave: *muertes violenta, escatología, imaginarios andinos.*

Violent deaths and souls that suffer.
The eschatology in the imaginary of the
Andean peoples



Abstract: In Huancavelica and Ayacucho, in the Peruvian Andean center-south, in a cultural context with a deep colonial heritage, also with a vigorous validity of the Andean culture, which was (in the last two decades of the last century) one of the scenarios of the internal armed conflict between the forces of order and the Communist Party of Peru “Shining Path”, I study the imaginary about what happens to the souls of people who had violent deaths; the causes to which the destiny of said souls is attributed; and the rituals performed by the relatives to mitigate the suffering or condemnation of these souls.

Keywords: *violent deaths, eschatology, Andean imaginaries.*

Mortes violentas e almas que sofrem.
A escatologia no imaginário dos
povos andinos



Resumo: Em Huancavelica e Ayacucho, no centro-sul dos Andes peruanos, num contexto cultural com uma profunda herança colonial, também com uma vigorosa validade da cultura andina, que foi (nas últimas duas décadas do século passado) um dos cenários da conflito armado interno entre as forças da ordem e o Partido Comunista do Peru “Sendero Luminoso”, estudo o imaginário sobre o que acontece com as almas das pessoas que tiveram mortes violentas; as causas às quais o destino de ditas almas é atribuído; e os rituais realizados pelos parentes para mitigar o sofrimento ou a condenação dessas almas.

Palavras-chave: *mortes violentas, escatologia, imaginários andinos.*

* Docente en la Escuela Profesional de Antropología Social en el Departamento Académico de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Cristobal de Huamanga (UNSCH) en Perú. Es antropólogo por la Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP), con maestría y doctorado en antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México. Contacto: ngtaipe@yahoo.com

Introducción

Se habla de dos tipos de muertes: natural y violenta. La primera es la consecuencia de un proceso “interno” del organismo y son por vejez, súbita y repentina. La segunda es la consecuencia de la intervención de un agente “externo” al organismo y son por accidente, suicidio y asesinato.¹

En la cosmovisión de muchas culturas, como entre los andinos, la muerte es un rito de paso de una a otra vida; por tanto, el pasaje se efectúa mediante una serie de ritos de separación, de margen y de reintegración (van Gennep, 2008). La correcta realización del proceso ritual mitiga las angustias y permite recomponer el desajuste del hogar a partir de la pérdida de uno de sus miembros (García, 1997). En este sentido, hubo cierta compatibilidad entre el imaginario sobre la “otra vida” entre los andinos y los occidentales. Ya es diferente el grado de aceptación, adaptación, reinterpretación o rechazo con relación a los imaginarios con respecto al cielo, infierno, purgatorio y limbo.

En un contexto cultural donde el pensamiento religioso tiene todavía un gran arraigo ¿Qué sucede con las almas de las personas que tuvieron muertes violentas? ¿A cuáles causas se atribuyen el destino de las almas de las personas que tuvieron muertes violentas? ¿Qué hacen los parientes para mitigar o suprimir los sufrimientos o la condenación de “sus” almas?²

- 1 Mis reconocimientos a Mario Maldonado Valenzuela que compartió conmigo una fotografía y dos narraciones sobre muertes violentas en contexto del conflicto armado interno. Raúl H. Mancilla Mantilla compartió conmigo cuatro fotografías. Además, Mario y Raúl revisaron y comentaron al borrador.
- 2 En el contexto cultural donde realizo el estudio, *alma* tiene dos acepciones: entidad que se separa cuando muere el cuerpo; y, como sinónimo de cadáver; aunque en este caso, *aya* es la denominación propia para referir al cuerpo muerto. *Anima* es la fuerza vital que puede separarse del cuerpo vivo. Arianna Cecconi (2013) especifica que el uso de *alma* refiere a seres muertos y *anima* a seres vivos. Ambos caminan, el primero después de la muerte el segundo antes de la muerte.

Me propongo responder estas interrogantes haciendo un trabajo de campo en Huancavelica y Ayacucho, pueblos con profunda herencia colonial pero también con una vigorosa vigencia de la cultura andina.

Para dar respuesta a las interrogantes, entre los años 2015 y 2016, viajé a las ciudades de Huancavelica y Ayacucho, y conversé con mujeres y choferes que han perdido a sus familiares y amistades en accidentes ocasionados en las carreteras; registré información en Colcabamba sobre la muerte extremadamente violenta de una persona en la construcción del Complejo Hidroeléctrico del Mantaro; entrevisté a los familiares de dos suicidas; revisé tres testimonios sobre personas que perdieron la vida en el contexto de la violencia política en áreas rurales de Ayacucho por las décadas de los ochenta y noventa: y, un cuarto testimonio de una viuda cuyo cónyuge fue secuestrado y desaparecido por miembros del Partido Comunista “Sendero Luminoso” (PCP-SL) en un centro minero en Castrovirreyna a mediados de los noventa del siglo pasado.

La información obtenida es impresionante y permite otras entradas para comprender la escatología vigente en el pensamiento de los actores sociales estudiados. En consecuencia, abre trochas para adentrarnos en las profundidades de las subjetividades, de las angustias y de los temores que experimentan ante la amenaza de que el alma de sus difuntos terminen condenados en el tormento del infierno o del purgatorio; además, facilita la comprensión de los rituales que los parientes realizan para mitigar o suprimir el sufrimiento de las almas de las personas que murieron violentamente y para superar ellos mismos las angustias que involucran la pérdida de sus seres queridos.

Organizo la exposición en tres apartados: En el primero doy cuenta sobre las creencias del sufrimiento de las almas de las personas muertas en accidentes; en el segundo abordó sobre el destino de las almas de los suicidas; y, en el tercero desarrollo los testimonios sobre las almas de las personas que

murieron violentamente en el contexto del conflicto armado interno³.

Los sufrimientos de las almas de las personas muertas en accidentes

*Muertos fuimos allá con violencia
todos, y hasta última hora pecadores,
mas el cielo alumbró nuestra conciencia
y, arrepentidos y perdonadores,
en paz con Dios dejamos la otra vida
y de verle consúmenos ardores.*
La Divina Comedia.

Las almas de las muertes por accidentes carreteros

El estudio que realizo tiene como contexto a un territorio con las carreteras más peligrosas del país que conecta, por la vía “Los Libertadores”, a los departamentos de Ica, Huancavelica y Ayacucho y la que unen a Huancayo, Huancavelica y Ayacucho por la “Carretera Central”.⁴

Precisamente por considerar que las personas que recorren a diario las carreteras deben conocer bastante sobre el tema que me interesa, al desplazarme por el tramo entre la ciudad de Huancavelica y la ex-mina colonial de mercurio de Santa Bárbara, pregunté al conductor de la camioneta ¿Qué ocurre con las almas de las personas que se mueren en un accidente carretero? Esta fue su respuesta:

- 3 El Derecho Internacional Humanitario distingue a los “conflictos armados internacionales”, que enfrentan dos o más Estados, y a los “conflictos armados no internacionales” que enfrentan a las fuerzas armadas de un Estado y las fuerzas armadas disidentes o rebeldes. Además, al conflicto armado no internacional se la puede entender como sinónimo de “guerra civil” (Verri, 2008). Con esta aclaración, en adelante utilizaré la denominación de conflicto armado interno como sinónimo de conflicto armado no internacional.
- 4 Las muertes por accidentes carreteros en Perú tienen tasas muy altas. Un cotejo de los indicadores correspondientes del 1 de enero al 8 de agosto de los años 2015 y 2016 da el siguiente resultado: al año 2015, hubo 3,839 accidentes carreteros, con 576 muertos y 3,839 heridos. En 2016, fue registrado 3,876 accidentes con 489 muertos y 3,839 heridos (RPP, agosto, 2016).

Se cuenta que, cuando hay volcaduras con uno o varios fallecidos, las almas de los muertos quedan allí donde murieron sus cuerpos y van penando por ese lugar. Las almas quedan por donde hubo el accidente hasta que sus familiares los recojan haciendo uso de la ropa del propio finado. Las almas se pegan a esa ropa, así las recogen y las llevan hasta las tumbas donde están sepultados sus cuerpos, entonces, allí recién estas almas descansan tranquilas. Hecho esto, las almas dejan de penar, de lo contrario van llamando la ocurrencia de más accidentes en el mismo lugar ¿Recuerda usted cuántos accidentes hubo en el puente de Matachico, en Jauja, en la carretera central? ¿Habrá escuchado también que entre Ticrapo y Castrovirreyna hay accidentes constantes? Además, cuando uno viaja, siempre vemos unas pequeñas capillas de concreto en los bordes de las carreteras. Estas capillas están casi siempre con velas y flores frescas porque los familiares de los que murieron en los accidentes los visitan y rezan por las almas de estas personas.

En el testimonio anterior se puede tomar como elementos de análisis a la separación de las almas de los cuerpos muertos, el sufrimiento de éstas, los rituales para mitigar esos sufrimientos y que, de lo contrario, las almas “llaman” la ocurrencia de mayores accidentes.

Antes del análisis, veamos el contenido de otras narraciones registradas en una reunión de varias señoras en la Tierra del Mercurio. ELC me narró:

C. A. P., natural de Lircay y a punto de titularse como ingeniera civil en la UNH, el 20 de abril de 2015, falleció junto con otras 10 personas en un accidente en ‘Pukarumi’, en la carretera Huancavelica-Palca. El bus de la Empresa Raymundo cayó a un barranco y 11 personas murieron. A ella ya la habían enterrado; pero dice que

su hermana siempre la soñaba y le decía: ‘¿Por qué me han dejado? Ustedes me abandonaron, ya no vienen a verme’. Esos sueños eran constantes. Como ella había muerto en accidente, la gente dijo que las almas de su hermana y de las otras personas estaban penando. Dicen que lloran, gritan y se lamentan en el lugar del accidente. Entonces, después de varias consultas, los familiares de la chica hicieron un muñeco con la ropa de la finada y la llevaron al lugar donde fue el accidente. En este lugar pusieron al muñeco. Luego empezaron a rezar. Dicen que aquella fecha estaba muy próxima al cumpleaños de su mamá. Entonces ellos dijeron al alma: ‘¡Apúrate! Tenemos que ir. Mamá nos está esperando. No demores más’. Y, aunque no lo creas, es como si el alma de la fallecida se hubiera metido dentro del muñeco. Dicen que cuando lo alzaron, el muñeco pesaba bastante, estaba totalmente tieso; dicen que lo trajeron aquí y luego lo llevaron al sepulcro donde estaba su cuerpo. Allí le dijeron: ‘Ya hemos llegado’. Luego contaron que ella ya estaba muerta, y le dijeron que no se preocupe, que ellos iban a ver a su mamá: ‘Tú descansa ya. Te queremos. Te extrañaremos’. Aunque no lo creas, mientras hablaban así, el muñeco ya no pesaba, estaba liviano tal como lo llevaron al principio, el alma abandonó el muñeco y lloró al enterarse que su cuerpo ya estaba muerto, luego se fue... no creo que fuera al cielo, supongo que iría al purgatorio a esperar al juicio final. Hay mucha gente que, por desconocimiento, sólo recoge a los cuerpos que mueren en los accidentes y se olvidan de las almas y los condenan a sufrir y penar siempre en el mismo lugar y a llamar a que ocurran más accidentes allí mismo.

En este testimonio emergen tres elementos nuevos con relación al primero, estos son la comunicación onírica de la finada con su hermana; el segundo es la afinidad entre los muertos y los vivos (alma, hermana y madre); el tercero que,

por desconocimiento, muchos familiares sólo recogen los cuerpos de sus difuntos olvidándose de sus almas.

Presento el tercer testimonio de MCR:

Mi padre fue CCH. Él y mis tíos hacían negocio de ganado. Aquella vez llevaron ganado de Huancavelica a la feria de Chupaca en el valle del Mantaro y ya regresaba de Huancayo a Huancavelica, venía en un carro de su amigo y pasando Izcuchaca, en esa subida, se desbarrancó. Allí murieron tres personas, el chofer, su amigo y mi papá. Enterados del accidente, mis abuelos maternos, mis tíos y mi mamá recogieron el cadáver. Las tres personas fallecidas eran de Huancavelica. Llegando a la ciudad, por orden del fiscal, los llevaron a la morgue; luego lo sacaron a mi papá y lo llevaron a un local alquilado para que lo velen, esto fue así porque mis tías decidieron que el velatorio no sería en mi casa, porque no nos dejaría estar bien, porque su alma estaría allí, temían por mi hermanito chiquito de un año y medio, decían que podía llevárselo, que podía morir o enfermar, porque es bebito puede llevárselo, por eso no lo velaron en mi casa. Parece que, a los últimos, a los más engreídos, cuando muere el padre o la madre, se los lleva. Después de tres días, enterraron a mi padre en el cementerio general de Huancavelica.

Mis padres tienen a su padrino de matrimonio en Izcuchaca, él caminaba con sus vacas por el lugar del accidente y, como a las seis de la noche, oyó que el alma de mi papá llamaba pidiendo auxilio, lloraba y se lamentaba. Cuando el padrino contó, mi madre, con ayuda de mis tíos, hizo una capilla en el lugar de accidente, llevaron al cura para que haga una misa, prendieron velas y pusieron flores para que no esté sufriendo. Desde entonces ya no se oyó que hubiera llantos ni lamentos por ese lugar. Los familiares de los otros dos fallecidos, al enterarse que mi madre hacía la capilla para mi padre, también hicieron

lo mismo. En lo sucesivo la visita de algún familiar a este lugar daba ocasión a que rece por los tres.

Sin embargo, mi madre empezó a enfermar y mi abuelo nos llevó a su casa donde vivimos casi un año. En su sueño, mi padre reclamaba a mi madre porqué habíamos dejado a la casa. Además, encargó que busque unos ahorros que tenía escondido en la casa. Buscaron muchas veces sin hallarla. Hasta que cierto día, apareció sola en una bolsa de tela que contenía monedas de 9 y 5 décimos y un fajo de billetes viejos. Entonces recién empezó a sanar mi madre y regresamos a ocupar nuevamente la casa y ya no hubo más problemas”.

En los accidentes descritos ocurre que el cuerpo y el alma se separan abruptamente. El cuerpo muere y el alma queda en el lugar o los alrededores del siniestro. Los cuerpos son recogidos siguiendo las prescripciones legales y son trasladados a la morgue y luego son entregados a los familiares para su sepelio.

En el segundo testimonio podemos encontrar que los dolientes de las personas que mueren en accidentes, “por desconocimiento sólo recogen a los cuerpos [...] y se olvidan de las almas y los condenan a sufrir y penar siempre en el mismo lugar y a llamar a que ocurran más accidentes [...]”.

En el testimonio referido, la gente advierte a la hermana que, si tiene perturbaciones del alma de la finada, por los sueños constantes, es porque ella está sufriendo en el lugar del siniestro. En el tercer testimonio, es el padrino de matrimonio quien narra el sufrimiento de las almas, escucha en el lugar del accidente sus gritos de auxilios, los llantos y lamentos.

Ante la situación descrita en el segundo caso, los familiares realizan un ritual para mitigar el sufrimiento del alma de la finada. Hacen un muñeco con la ropa de la occisa y van al lugar del accidente (más adelante tendremos oportunidad de acceder a detalles más ricos cuando veamos un caso de la muerte por suicidio), le ruegan y apremian al alma para que ingrese al muñeco, que cuando lo hace adquiere más peso y hasta le

sienten “tieso”. Luego lo trasladan hasta la sepultura donde está el cuerpo y le explican que ella ya murió y que descanse en paz y que ellos se encargarán de cuidar a su madre. Saben que el alma sale porque el muñeco se vuelve liviano como al principio. Lo que no queda claro en la narración es a dónde va esta alma después de este ritual. En cambio, es explícito el carácter de contigüidad o de contagio (Frazer, 1981) entre la ropa y el alma del finado.

Cuando los informantes describen que, sino “recogen” a estas almas, se los condena a un sufrimiento lastimero; entonces el “abandono” adopta un significado siniestro porque estas almas “llaman” a que ocurran más accidentes en el mismo lugar. “La sangre llama a la sangre”, escribe Jean-Paul Roux (1990), como en Matachico o la carretera entre Ticrapo y Castrovirreyna (primer testimonio), se trata de un efecto nefasto por simpatía “lo semejante evoca lo semejante” (Frazer, 1981). Estamos ante la figura de una sucesión en la que el alma para liberarse del sufrimiento, evoca o “llama” a que otras almas sufran en su lugar y que ellas puedan continuar con su destino. Los relatos sobre los condenados narran que éstos tratan de devorar a la gente para lograr su salvación. Es paradójico, pero creo que estamos ante un mecanismo paralelo en el cual cada alma (el siniestrado accidentalmente y el condenado) busca realizar su destino, provocando mayores accidentes o devorando a las personas.

El tercer testimonio es novedoso en la medida en que pone al descubierto el haber escondido monedas de plata y billetes como una causal del sufrimiento del alma y presenta otras formas de rituales orientados a mitigar los sufrimientos de las almas cuyos cuerpos murieron en accidente, y de proteger a los hijos menores para evitar que el finado se lo “lleve”.

Este testimonio describe ciertas creencias y prácticas de carácter protectorio a los miembros de la familia del fenecido. Los deudos de CCH deciden velarlo en un local alquilado, para evitar el riesgo de que su alma perturbe la vida de los parientes vivos. Además, existía el gran riesgo que el finado



Imagen 1. Capilla que marca el lugar de la muerte de varias personas por volcaduras.
Carretera Ayacucho - San Francisco (Fotografía: Rocío Coras, 2015).

decida “llevarse” consigo al último hijo, que aquella vez tenía apenas un año y medio, que era el más débil de los miembros de su familia, y que podía “enfermarlo” y provocar su muerte para que se fuera con él, para que sea su compañero en el viaje a la otra vida.

A lo mejor estamos ante algunas creencias con raíces andinas, ya que, en el Perú antiguo, cuando moría algún personaje principal sacrificaban a una esposa o concubina, a los hijos y algunos servidores. Son varios los testimonios que he escuchado que el finado, sino se cumplen con ciertos procedimientos, se “lleva” al ser que más apego tuvo con él. De ahí la decisión de esta familia de realizar el velorio fuera de su casa. A lo anterior se puede añadir que en estas sociedades rurales existen ciertas creencias y prácticas orientadas a evitar que el muerto provoque la muerte de otros parientes suyos, entre las que se puede mencionar el evitar barrer la casa hasta después del quinto día, cerrar los ojos y la boca del finado si éste los tuvo abiertos al momento de morir.

En cambio, la antigua práctica de sacrificar un perro para que guíe el camino del alma aún se mantiene vigente en varios lugares de los Andes (Fourtané, 2015). El 28 de mayo de 2016, Tomasa Taipe me dijo:

El alma se va después del quinto día, entonces el alma del perro debe ir junto a su dueño. El quinto día se ahorca a un perro, le ponen un hábito hecho con costales, luego, haciendo una *chakana* [tarima con palos cruzados], como si fuera un cadáver humano, se lo lleva hacia un lugar alejado de la casa, de preferencia debajo de algún camino, la viuda va detrás del cadáver del perro, con luto, cubierto con un pañolón negro. Todo esto hacemos hasta ahora en Sachamarca y por la zona de Ocoro [en Colcabamba, Tayacaja].

En toda casa hay más de un perro, cuando muere su dueño, se sacrifica al perro que más quiso éste. El ritual, es igual que al de una persona, se vela al cuerpo del perro, se le lleva rezando y cantando, luego se le entierra. Entonces el alma del humano viaja acompañada de su perrito al lugar donde le designa el Padre.

A lo anterior se suma otro testimonio que registré en Huancavelica que, a inicios del año 2012, cuando murió la madre de otra de mis informantes, sacrificaron a un perro para que acompañe al alma de la finada. En algunos testimonios de la violencia política por Acobamba, también informaron sobre las mismas prácticas de sacrificio de perros para que acompañen a las almas de sus dueños en el viaje a la otra vida. Inclusive, hay la creencia que cuando las almas estén en el purgatorio o en el infierno, será el perro quien alivie la sed del alma llevándole gotas de agua en sus orejas (Taipe, 1999).

Es indiscutible la función psicopompo de los sacrificios de perros descritos. Pero también pueden ser interpretados, en contextos contemporáneos, como un rito de sustitución que los dolientes otorgan al alma del finado. Le dan al perro que

más quiso en vida para su compañía en su viaje. Entonces ya no tendrá necesidad de “llevarse” a uno de sus parientes.

El tercer testimonio presenta sus propias particularidades. No “recogen” el alma del muerto. En cambio, hacen construir una capilla y colocan una cruz en el lugar del siniestro, luego llevan a un cura para que haga una misa en dicho lugar, le rezan, le prenden velas y ofrendan flores. Se trata de un rito que busca liberar o mitigar el sufrimiento del alma cuyo cuerpo feneció en este accidente. Pero al mismo tiempo es un rito que sacraliza al espacio del siniestro. Porque en el futuro, no sólo los familiares harán reverencias religiosas, sino todos los choferes y creyentes se santiguarán al pasar por este lugar.

Pero la esposa del finado empezó a enfermar a pesar del ritual realizado. Entonces, el padre de ésta decide que ella y sus hijos (los nietos) vivan en su casa. Estuvieron en la casa del abuelo por término de un año, durante el cual seguían visitando la capilla en el lugar donde murió y al cementerio donde estaban sepultados sus restos. Pero la señora tenía sueños en el cual el finado le reclamaba porqué habían abandonado su casa y encargó que busquen la plata que había ocultado. La presencia turbadora del alma terminó cuando encontraron la plata ocultada. Con el hecho anterior parece que el alma recién se separa definitivamente de los vivos. La esposa mejoró de salud y luego, junto a sus hijos, retornó a habitar la casa y la familia logró tener paz nuevamente.

En los tres casos se puede notar que la afinidad entre vivos y muertos no termina con la muerte. Hay tiempos, espacios y motivos por las que interactúan: los sueños, las revelaciones, la presencia inquietante en el hogar, los llantos, los gritos y lamentos en los lugares del accidente; de ahí la importancia de los ritos para restablecer la tranquilidad en el hogar.

La muerte accidental por explosión

Por los setenta del siglo pasado, cuando estuvieron construyendo la Central Hidroeléctrica Santiago Antúnez de Mayolo (hoy Complejo Hidroeléctrico del Mantaro), en Campo Armiño

(Colcabamba), un trabajador “misti” (blanco), de apellido Orellana, murió a raíz de la explosión de varios cartuchos de dinamita. Dicen que fue una muerte que conmocionó a sus compañeros, familiares y al pueblo de Colcabamba porque su cuerpo voló en pedazos.

Después de un tiempo, el comunero quechua Antonio Egoavil que venía de Andaymarca hacia Colcabamba, al llegar al río Mantaro vio que un grupo de demonios llevaba a Orellana, en procesión, en un trono que ardía con dirección a la selva. Grande debió ser el miedo de Egoavil que se quedó dormido muchas horas en ese mismo lugar, y al llegar al pueblo, contó lo que había visto.

Entre la gente, mestiza e indígena, hay la convicción de que las personas que tienen muerte muy violenta se “condenan”, por tanto, su destino final será arder en el infierno. ¿Pero dónde está el infierno? Entre los pueblos de Colcabamba, Andaymarca y Roble (en Tayacaja) hay la creencia de que el infierno está por la “montaña” (*yunka*). Casi todos los cuentos hacen referencia que los “condenados”, después de deambular por las noches buscando víctimas, al tercer canto del gallo, van en dirección de la “montaña”.

Tal vez aquí haya coincidencia con los indígenas huantinos que ubican al infierno o *supay wasi* por territorio de Huarcatán o por los flancos de Carhuaurán, al que le llaman *Tawa Ñawi* (Coronel y Millones, 1981; Huertas, 2007) y que, en ambos casos, está muy cerca a la ceja de selva del Valle de los Ríos de Apurímac, Ene y Mantaro (VRAEM).

Pregunté sobre este infierno a un poblador de Ayahuanco radicado en la ciudad de Huancayo y me dijo:

¿El *Tawa Ñawi*? ¿Cómo no escucharlo? Cuando, aparte de *campeches* [campesinos], éramos también arrieros, como yo tenía de “raspadita” alguna educación, me parecía interesante escuchar a los arrieros esos cuentos, y conocer los lugares donde aparecían estos demonios



Imagen 2. Indígenas quechuas de Carhuaurán-Huanta (Fotografía: Néstor Taipe, 2012).

que vivían en el *Tawa Ñawi*. Este cerro se ve desde Chahurchayocc, de los bajíos de Apulema y de Putis.

Olinda Quispe (2016), en la maestría de antropología en la EPG de la UNSCH, presentó un relato en el que un condenado pretende conducir a un viajero hacia *el Tawa Ñawi*. Los datos anteriores hacen evidente la vigencia contemporánea de creencia de este infierno entre los campesinos de estos lugares.

¿Por qué el destino tan terrible de las almas cuyos cuerpos murieron por accidente? Fourtané (2015) postula que, en la cosmovisión andina, entre los creyentes el accidente de por sí involucra alguna transgresión, es decir, ocurrió el accidente sólo porque sus víctimas han cometido algún pecado en términos cristianos o han quebrantado las reglas elementales de convivencia en su grupo social. En consecuencia, el accidente se constituye en un medio para hacer cumplir el destino final de las almas.

Sí se habla de destino final, en las creencias católicas hay dos destinos terminales, el cielo para los justos y el infierno para los que tuvieron pecados mortales, mientras que el purgatorio emergió como un tercer espacio temporal transitorio para aquellos que cometieron pecados veniales. El limbo es casi contemporáneo del purgatorio y está destinado “para los justos anteriores a Cristo y los niños pequeños muertos sin el bautismo”, de ahí que se hable del “limbo de los justos y el limbo de los niños”. El limbo de los patriarcas queda vacío y “ya no es más que un recuerdo histórico. El limbo de los niños, que seguirá siendo objeto de discusiones durante siglos, no figura en un plano de igualdad con los otros tres lugares del más allá. Corresponde al caso de aquellos seres humanos que no tienen ningún pecado personal, sólo el pecado original” (Le Goff, 1989: 254).

Cuando se impuso en los Andes estas creencias, el infierno no fue asimilado como posible destino de los indígenas en cambio tuvo mayor arraigo la idea del purgatorio. Tampoco tuvo mucho arraigo la idea del limbo para los niños muertos sin el bautismo, en cambio sí tuvo crédito la idea de que todos los niños van al cielo (Millones, 2007). Hasta los cuentos de los condenados otorgan la posibilidad de salvación. Los condenados, después de un ritual que puede involucrar devorar humanos o ser derrotados por estos, abandonan el mundo de los vivos y se dirigen a cumplir con su destino; es decir, termina el tiempo liminar y marca el momento de la separación de esta vida y la otra. Algunos cuentos dicen que se transforman en paloma y vuelan. ¿Vuelan al purgatorio o al cielo? Se salvan del infierno, pero sí tuvieron pecados tendrán que expiar en el purgatorio esperando al juicio final.

Los relatos andinos dan la idea de que la estadía en el infierno no es eterna, porque hay la posibilidad de que logren salir de ella mediante la restitución (vieja creencia occidental trasladada a los Andes).

Dos ejemplos ilustran lo anterior. Primero, en los cuentos del *Tawa Ñawi*,⁵ Mariano Moreno (1800-1879) dueño de la hacienda Urubamba (en Acobamba, Huancavelica), estaba en el infierno por haber sido en vida perverso y cruel con los campesinos. Antes de morir encargó que taparan sus fosas nasales y la boca y que lo entierren a seis varas de profundidad. Pero terminó condenándose. Desde el *Tawa Ñawi* hizo llegar una carta firmada con su sangre, exigiendo a su señora la restitución para su salvación. La viuda tuvo vergüenza de devolver las herramientas a tantos indios y terminó entregando la hacienda al cura del lugar con la condición de que celebre misas gregorianas. Solo así se salvó el hacendado Mariano (Coronel y Millones, 1981).

Segundo, en un cuento acopiado en Marangani, Canchis (Cusco) por el Padre Jorge Lira y traducido junto con José María Arguedas (2012), Miguel Wayapa, hombre de corazón duro y perverso que, al morir, cayó en el infierno por usurero implacable. Éste dijo a un hombre pobre, que llegó al infierno buscando sus llamas robadas por el demonio, “yo soy Miguel Wayapa. Por todas las lágrimas que hice derramar a los hombres he aquí que nuestro Señor me atormenta y me aflige” (2012: 229). Aconseja cómo recuperar sus animales y junto con éstos logra salir del infierno, “se salva”. Por instrucciones de Santiago, que le recriminó por sus actos en vida, retorna y el cura le hace una casa detrás del campo donde se entierra

5 El *Tawa Ñawi* es un infierno que para los habitantes de Marcas y Caja Espíritu (en Acobamba, Huancavelica) es una laguna con llamas de fuego en las cercanías de Huarcatán (comunidad quechua cordillerana ubicada en el distrito de Ayahuanco, en Huanta), cuyo ingreso lo realizan por la Mina de Cobriza: Expansión – Pampa Coris – Huarcatán; o por Colcabamba: Los Machos - Huallhua - Huarcatán). Está muy cerca a la cumbre de los Andes Centrales a partir del cual empieza la selva descendiendo en dirección de Vizcatán). Para los habitantes de Ccechacca y Allpachaca el *Tawa Ñawi* sería un complejo de cuatro cerros cerca de Tircos (Huanta), y que en las faldas de uno de ellos está *Yawarqucha* (Laguna de sangre). El profesor Luis. E. Caverro narra que el *Tawa Ñawi* es una caverna que se halla al borde de un riachuelo en Carhuaurán (Huanta) (Huertas, 2007).

a los cadáveres. Después de los rituales, Wayapa cuenta a su mujer que por sus culpas penó en el infierno y pide que, por su salvación, reparta algo de sus riquezas entre los huérfanos y los míseros.

Pero también estamos ante una apropiación simbólica en la que los andinos admiten los suplicios en el infierno, pero como lugar a donde irán sus explotadores: los hacendados, las autoridades abusivas, los sacerdotes, los policías y los militares que tuvieron que ver con la represión a sus pueblos como en el caso de Huanta.

Le Goff expone que el purgatorio tiene una prehistoria en los bautizos por fuego y en ciertas creencias de los siglos II y IV por las cuales los cristianos creyeron que las almas de ciertos pecadores podían tal vez salvarse pasando alguna prueba. Por el siglo XII nace como creencia y da origen al purgatorio que, hasta entonces no existía ni como palabra, se impone como un “tercer lugar” en la creencia del cristianismo occidental aproximadamente entre 1150 y 1250. Escribe nuestro autor:

Se trata de un más allá intermedio en el que algunos muertos sufren una prueba que puede llegar a acortarse gracias a los sufragios -a la ayuda espiritual- de los vivos (1989: 14).

Un poco más adelante, la doctrina del purgatorio fue definida e institucionaliza por la iglesia a partir de los concilios de Lyon (1274), Viena (1311-1312), Florencia (1438-1445) y Trento (1545-1563).

Según Le Goff, esta creencia se apoya en un doble juicio, al momento de la muerte y al final de los tiempos. Aparece como lugar de purgación de los pecados veniales, entendido como los pecados ligeros, cotidianos, habituales, por tanto, perdonables. Es un intermedio temporal como una etapa entre la muerte individual y el juicio final, es intermedio espacial entre el paraíso y el infierno, y es un “falso intermedio” porque carece de eternidad que si tienen el infierno y el paraíso.

En el purgatorio los muertos sufren pruebas de fuego y hielo, padecen igual que los condenados en el infierno, sufren situaciones de lo ardiente y lo helado, aunque tuvo mayor preponderancia el fuego en el imaginario de la época.

Pero los sufrimientos de los muertos en el purgatorio pueden ser mitigados o acortados mediante sufragios de parte de los vivos. En consecuencia, se cree en la eficacia de las plegarias en favor de los muertos, los sufragios suponen la constitución de solidaridades entre vivos y muertos, los vivos influyen sobre los muertos, la iglesia adquiere el poder sobre el purgatorio por sobre el poder de Dios.

Los sufragios, que son buenos para los que están en el purgatorio e ineficaces para los que están en el infierno y para los niños que murieron sin bautismo, van desde la oración, el ayuno, las limosnas hasta las misas para las almas. Esta situación llevó a pensar que cuánto más “caridad” monetaria se daba a la iglesia había mayor posibilidad de mitigar o acortar el sufrimiento de las almas en el purgatorio. Pero, el pueblo no perdonó tal invención de los curas e hizo del acto de las limosnas como sufragios un blanco de burlas, así entre las anécdotas occidentales del medioevo se tiene que:

Los frailes y monjas alababan la caridad de los fieles, y para animarles a ella Oliverio Maillar, famoso predicador del siglo XVI decía en uno de sus sermones: “Las almas del purgatorio oyen el sonido del dinero que vosotros dais para ellos, cuando al caer el azafate hace ting, ting, ting, y entonces se ponen a reír, ja, ja, ja, ji, ji, ji y por ello redoblaban las limosnas” (Collin de Plancy, 1982: 241).

También los catecismos de la iglesia católica inducen a las limosnas para el beneficio de las almas:

Quanto aproveche á las Almas. La piden las Almas del Purgatorio para su alivio. Aumenta el caudal de los limosneros. Es de grande Sufragio, aplicada por las Almas

del Purgatorio. Limosna empleada para los Difuntos, es de gran credito, y honra (Bró, 1767: 252-253).

En *La divina comedia* encontramos que el alma de toda persona muerta en acto de violencia va al purgatorio. En el canto quinto del purgatorio, Dante narra el encuentro con tres almas fenecidas en actos violentos: Un alma desconocida le dice que todos los que están allí han terminado sus días de muerte violenta, que fueron pecadores pero que abandonaron la vida arrepentidos y perdonados en la gracia de Dios. Bonconte (Buonconte) se queja que ni Juana ni los otros cuidan de él y que por eso está allí, narra que murió con el cuello atravesado y que ensangrentó la llanura, pero que a última hora habló el nombre de María por lo que el Ángel de Dios lo cogió y que el del infierno protestó porque por una lágrima (de arrepentimiento) se llevaba la parte eterna (el espíritu) y que él trataría de modo diferente a la otra parte (el Archiano furioso encontró su cuerpo helado y lo arrastró hacia el Arno). El tercer espíritu fue el de Pía que tuvo una trágica muerte a causa de los celos de su esposo. Estas sombras rogaron a Dante para que otros rogaran por ellos para abreviar su tiempo de purificación en el Purgatorio (Alighieri, 1984).

Si los muertos por violencia, arrepentidos en último instante, logran la gracia de Dios y van al Purgatorio; hay muertes violentas ocurridas accidentalmente al punto de morir al manipular explosivos como en el caso del mito de Orellana. Desde la perspectiva indígena éste, por esa muerte tan violenta, termina convertido en condenado. Al punto que son los demonios quienes trasladan su cuerpo en una procesión de fuego y lo conducen en dirección de la selva.

En el Perú prehispánico los *ayllus* rendían culto a sus *mallkis* (momias) y *willkas* (mortal convertido en sobrenatural). Se concebía la muerte como el paso de esta vida a otra. Había la convicción de que como *mallki* o *willka* serían atendidos por el *ayllu*, tendrían ofrendas de ropa, comida y bebida. En cambio, si el cadáver era quemado y convertido en cenizas, supondría

la desaparición total del *camaquen* (que era el principio vital de todas las cosas). El hombre, las momias, los animales y ciertos objetos inanimados como los cerros, las piedras o guanca poseían su *camaquen* (León Axárate, 2007; Rostworowski, 2014; Taylor, 2015).

Esta creencia pudo ser la causa de que Atahualpa aceptara el bautismo, con el fin de conmutar la hoguera, que le condenaría en su creencia a desaparecer para siempre, por el garrote, y quizá también fue la razón por la que su lugarteniente Quisquis, durante las guerras intestinas por el poder, mandase quemar el cadáver de Tupa Yupanqui, antepasado de Huáscar, hermanastro y rival de Atahualpa (León Axárate, 2007: 225).

En el caso del cuerpo destruido por la explosión se podría pensar que existe una suerte de conjunción entre las creencias occidentales y andinas, que podría expresarse en la desaparición total, pero que al mismo tiempo el alma es conducida por los demonios hacia el infierno. Con un cuerpo destrozado por una explosión, el alma no podrá encontrarse con él ni el juicio final. A la construcción de este pensamiento habría que añadirle la consideración del fallecido como “misti”, un “otro” étnico radicalmente diferente; por tanto, condenable desde la perspectiva indígena.

En los velorios de los pueblos andinos es frecuente escuchar la canción quechua San Gregorio para las almas. Una versión muy popular fue cantada por Adón Heredia. En Jauja hace varios años escuché en la puerta de la catedral al señor Adolfo..., invidente, que hacía responsos y cantaba San Gregorio para quienes pedían hacerlo en memoria del alma de algún pariente, su interpretación era muy conmovedora. Sin embargo, me pareció mucho más completa la versión publicada por Florencio Coronado, cuyo texto está anexado en un trabajo de Abilio Vergara (1997) sobre la muerte. En resumen, la canción narra que San Gregorio escuchó el lamento de las

almas que provenían de las profundidades del purgatorio. Un alma clama a los hombres sin memoria que él sufre y está atado al fuego por sus pecados y los de sus cercanos, que está con cadenas y grilletes de fuego, que si fuese leña ya cenizas sería. Invoca no ser olvidado, pide misas y ruegos por él, se queja del dolor y del inmenso calor, pide que apaguen el fuego con agua bendita. Recrimina el olvido de sus compadres, pide respuestas para lograr un poco de descanso. Narra a los demás que el purgatorio es un lugar difícil, que es casa de escarmientos, es morada de mucho llanto y que si volviera a la tierra haría penitencia, se confesaría para ser perdonado por Dios. Afirma que si logra ingresar al cielo pedirá por ellos. Pide a Jesús el perdón, que con su sangre aplaque el fuego. Pide a la Virgen del Carmen que interceda ante su hijo para que sea sacado de esa cárcel tenebrosa. Escuchando estas palabras, San Gregorio hizo treinta misas para que estas almas descansen.

La popularidad de esta canción en los entierros andinos es un indicador de la aceptación del purgatorio, “tercer espacio”, como posible destino de las almas de los muertos. Pero al mismo tiempo es una muestra de los mecanismos de los que se valieron los occidentales para colonizar el imaginario de los nativos americanos.

En varios velorios a los que he asistido he visto llorar desconsoladamente cantando o escuchando esta canción. Pero parece que, al fin y al cabo, el gran llanto conduce a aceptar con resignación la separación con el ser querido. Pero es obvio, que la figura del fuego, del castigo, del dolor, del pecado y del arrepentimiento lacera los sentimientos de los deudos.

Los andinos han reinventado mecanismos para mitigar la acción del fuego en el purgatorio. Tomasa Taipe me narró, en mayo de 2016, que el hábito o mortaja para el muerto debe ser confeccionado con bayeta blanca (de lana de oveja) que protege al alma del fuego destructor en el purgatorio. Según ella, no se debe enterrar a los difuntos con mortaja, hábito o traje de la ciudad porque, por ser de sintético, al contacto con el fuego en el purgatorio se pega a la piel del alma y arde con



Imagen 3. Las cuatro Postrimerías (la muerte, el juicio, el infierno y la gloria). Pinturas de los siglos XVIII y XIX. Autor: Anónimo. Técnica: Temple. Estilo Barroco. Iglesia de Sarhua, Víctor Fajardo, Ayacucho (Fotografías: Raúl Mancilla).

gran violencia, provocándole grandes sufrimientos. En cambio, la prenda confeccionada por lana se resiste al fuego, si arde lo hace tenuemente y solo para afuera. Si llevó como compañía al alma de su perro, éste le alcanzará gotas de agua para que el penitente sacie la sed. Los rezos, responsos y misas tienen el mismo fin de aliviar el sufrimiento de estas almas.

En esta canción se menciona a la Virgen del Carmen, que se dice ayuda a salir a las almas del purgatorio, especialmente a las que portan un escapulario, porque la virgen dijo: “quien muriere con él, no padecerá el fuego eterno, es decir, el que con él muriere se salvará”. Quizá por esta creencia, algunos cadáveres son enterrados con una imagen o un escapulario de la Virgen.

El destino de las almas de los suicidas

*El hombre que á sí mismo se ha matado,
No le vale el estar arrepentido,
Y en el girón segundo está enclavado.
Quien se priva del mundo en que ha vivido,
Y el que juega ó disipa patrimonio,
Llora la dulce dicha que ha perdido.
La Divina Comedia.*

221

El alma de un enfermero suicida

A mediados de 2015, un adulto, empleado del sector público, se suicidó en su hogar en la ciudad de Huancavelica. Indagué ante su cuñada las razones del suicidio, ella respondió que no sabía, que esa tarde él estuvo tranquilo, que estuvo bailando, pero amaneció muerto. “Da cólera. Y todavía se mató en casa de mis padres”, dijo.

- ¿Van al cielo los suicidas?, pregunté.
- ¡Qué va ser pues! ¿Dónde estará? ¿Cómo va permitir dios que ingrese al cielo si él mismo ha buscado su muerte?.
- ¿Si no va al cielo, se condena?”, indagué.
- “Sí se condena, porque ninguna persona puede disponer de su propia vida. Debe estar pagando su culpa.

Debe estar en el infierno.

Después de su muerte, estuvo haciendo asustar en la casa donde se suicidó. Hace varias semanas que ya no voy [a la casa donde murió]. Cuando vas, la casa misma es otra forma, asusta, parece que va sonando algo. La casa se vuelve tenebrosa. Cuando estás allí, parece que alguien está caminando, ¿qué será pues...?

Para evitar lo anterior hemos mandado hacer misa. Pero con todo, cuando vas a la casa, es otra forma, tu cuerpo siente escalofrío. Todos los que fuimos a la casa hemos sentido la misma sensación. En cambio, cuando murió mi mamá en la misma casa, nunca he sentido nada desagradable. Inclusive después de diez días de muerta, cuando estuvimos velando con la puerta abierta, la he visto pasar y se fue por las gradas caminando encorvada. La he visto, pero nunca me hizo asustar.

A mi cuñado no lo hemos visto, pero hay algo dentro de la casa que nos asusta. Cuando estuvimos velando, mi hermana (la viuda) salió al baño y al regresar se puso completamente pálida, esto será porque allí está esa alma. A mi hermana tuvimos que darle coca, soplarle con humo de cigarro, le dimos anisado y le pasó.

Por pedido de los familiares del fallecido, su cuerpo fue trasladado de Huancavelica a la ciudad de Chíncha, en cuyo cementerio fue sepultado. Pero las personas que vivían en la casa del suicida siguieron sintiendo “la presencia del espíritu” del finado. Ante la gran perturbación que sentían los familiares, otras personas les dijeron que el cuerpo y espíritu estaban separados por el tipo de muerte ocurrido. Mi informante narró:

- Nosotros hemos llevado el espíritu de mi cuñado de Huancavelica a Chíncha. Cuando hay muerte violenta, el espíritu se queda en el lugar donde ocurre la muerte. Nosotros (los familiares), sin saber, el cuerpo nomás hemos recogido y luego lo hemos llevado a Chíncha.

Yo comenté que mi casa estaba extraña desde que mi cuñado se suicidó allí, que mi casa asustaba; entonces me dijeron que su espíritu estaba todavía allí y que teníamos que ‘agarrarlo’ y ‘llevarlo’ al lugar donde fue enterrado su cuerpo.

- ¿Y cómo los han “agarrado” y “llevado” a ese espíritu?, pregunté.

- Eso se hace con una persona que sabe “curar”, que sabe “agarrar”. Ésta persona hizo un muñeco con la ropa del hombre y luego estuvimos velando y rezando. Yo estaba asustada, ¿cómo lo hará? ¿qué pasará?, pensando, porque nunca había participado de una experiencia como esta. El “curandero” nos dijo que íbamos a velar hasta la media noche. Diez minutos antes de la media noche, nos hizo salir a todos a la calle, donde estuvimos en silencio, apagó las luces de la casa, porque el espíritu no puede entrar cuando hay luz, tiene que estar oscuro, entonces el espíritu entró en el muñeco creyendo que es su cuerpo.

Después de un rato ingresamos y apenas alumbrados por la luz de una vela, al muñeco lo envolvió en una manta, como cuando una madre se alista para cargar a su bebé. Claro que esto no puede hacerlo un familiar directo, tiene que hacerlo una persona ajena, quien cargará al muñeco durante el tiempo que dure el viaje desde Huancavelica hasta el cementerio de Chíncha [como a 400 kilómetros].

La señora que cargó al muñeco dijo que sintió en varias ocasiones como si una criatura estirara o encogiera sus pies. Al llegar a Chíncha, nos dirigimos al cementerio, a la tumba del finado, sobre la cual fue colocado el muñeco con toda la manta, luego de algunos rezos, fue quemado por el ‘curandero’. Al regresar a Huancavelica fuimos a la casa a reunir las cosas del muerto y ya no sentí miedo.

El alma de un estudiante suicida

MCR me narró el suicidó de un primo suyo, en la ciudad de Huancavelica, el año 2006:

Tuve un primo que se llamaba V. M. Q. R., él estuvo estudiando administración en la UNH, le faltaba apenas un ciclo para terminar la carrera. Sucede que se enteró que la persona a la que llamaba padre no era su papá, su mamá nunca le había dicho eso. Esto pasó porque su verdadero padre fue a buscarlo a la universidad, presentándose como su padre al que le respondió que él no llevaba su apellido. Él llevaba el apellido de la actual pareja de su mamá. Sorprendido le dijo que si él era su papá porqué recién se aparecía, que antes necesitaba el él y que ahora ya no. El papá dijo que cuando nació él, su madre no la dejó ver, lo despreció por pobre y se fue con otro. Se enojó y fue a tomar cerveza con sus amigos. Llegó a su casa borracho y su madre no la dejó ingresar. Enojado se fue al cuarto de su enamorada que estaba esperando un bebé, pero a ésta lo encontró con su mejor amigo, discutieron y la chica dijo que el bebé que esperaba no era suyo sino de su amigo. Se fue y continuó tomando cerveza. Después, sus amigos lo llevaron a su casa como a la media noche e ingresó porque su hermanito le abrió la puerta, llegó a su habitación, se había cambiado de ropa y puso la radio a regular volumen, luego había dejado una carta reprochándole a su madre y que nunca lo perdonaría y que por culpa de ella había decidido quitarse la vida. Se ahorcó en su camarote.

Al día siguiente, lo encontraron muerto. Vino la policía, lo llevaron a la morgue. Lo velaron en su casa y lo enterraron en el cementerio general. Cuando pasó el quinto día, la madre no podía estar tranquila en la casa, era como si alguien lo estuviera jalando y le quitaba la respiración, estuvo así buen tiempo, ya estaba muy mal

la mamá, hasta que una vecina le dijo que como él ha muerto en la casa, su alma todavía estaba allí, y le sugirió buscar a un señor para que lo cure y haga la “limpieza” en la casa. El señor le pidió todas las fotos del finado y las prendas que usó el día de su muerte y lo puso en una mesa y colocó coca, cigarro y prendió unas velas, luego empezó a rezar y pedir que deje en paz a su mamá. A mi tía también le rezó y con una ortiga de flor roja [*zinka itaña?*] le pasó por todo el cuerpo. Igual pasaron con esa ortiga a las fotos y ropa de finado y luego quemaron la ortiga. Este señor instruyó a mi tía para que durante un mes ponga velas y cigarros a las fotografías, porque decía que el humo del cigarro ahuyenta a los malos espíritus. Poco a poco mi tía se fue recuperando y luego dijo que el alma ya no penaba en la casa.

Mi tía se arrepiente de no haberle dicho la verdad sobre el padre de su hijo, que nunca será perdonada y que por esa causa se irá al infierno. También cree que su hijo está sufriendo en el infierno por haberse quitado la vida. A la novia de mi primo no le permitieron ingresar al velorio. Pero la vieron en el sepelio llorando y pidiendo perdón a mi primo diciendo que lo que le había dicho era mentira. Ahora me han comentado que la chica está enferma, está paralítica, y su niña debe tener 10 años y no lleva el apellido de mi primo sino lleva los dos apellidos de su madre. Su amigo fue al cementerio y le pidió disculpas y ahora no se sabe nada de él.

Jean Paul Roux (1990) nos dice que en otras culturas el suicidio era practicado para que en la vida futura el espíritu fuera robusto y vigoroso y no decrepito y gastado. Además, cuando se realiza con intención ejemplar, redentora o expiatoria, el suicidio era sublimado. Así ocurre con los kamikazes, los monjes budistas. Se puede añadir que así era el harakiri, así son las acciones suicidas de los chiitas, etc. Pero en el mundo occidental católico, el suicidio es un pecado mortal.

En ambos testimonios, los informantes afirman o escucharon decir de los parientes más cercanos que los suicidas van al infierno. De modo explícito en uno de los casos, afirman que el que se suicida “se condena, porque ninguna persona puede disponer de su propia vida”, por lo que debe pagar su culpa en el infierno.

Lo anterior coincide con la escatología occidental sobre el destino de los suicidas después de la muerte. Hay que considerar que estamos refiriendo a sociedades en la que el dominio hispano colonizó su imaginario. Este proceso se hizo mediante mecanismos diversos. Como propuso Luis Millones (2010), los españoles que llegaron a estas tierras (campesinos empobrecidos, artesanos sin clientes, aspirantes a burócratas, o tahúres conocidos por los gendarmes):

En su trato con los indígenas, les transmitieron su propio bagaje cultural de ángeles, brujas, fantasmas y aparecidos, que se sumaron a la prédica eclesial con igual o mayor fuerza que las palabras del sacerdote o del entorno mismo del templo, que en su mayoría era indígena o mestizo (campanero, sacristán, empleados de limpieza, etc.). Estos tres canales de información debieron fundirse con los sistemas de creencias de origen prehispánico, en proceso de fragmentación por las persecuciones, pero con una matriz interpretativa que tenía la solidez de haber estado vigente por muchos siglos (Millones, 2010: 26).

En la Catedral San Antonio de Huancavelica existe una pintura colonial del juicio final de gran dimensión, está a la vista de todas las personas, tiene las escenas del infierno, del purgatorio y del paraíso. Las dos primeras tienen imágenes muy duras, tenebrosas, de los tormentos diversos a los que son sometidas las almas por los demonios. Inclusive en la parte inferior del lado izquierdo aparece Leviatán devorando a las almas. Hace poco escuché a tres personas, una que cuando era



Imagen 4. Almas en el purgatorio (arriba) y en el infierno (abajo).

Juicio Final en la Catedral San Antonio de Huancavelica (Fotografía: Néstor Taipe, 2015).

estudiante de la institución educativa Pepín, un cura que era profesor de religión, llevaba a la catedral a sus estudiantes de primaria para que vean el juicio final y a Santiago Matamoros, advirtiéndoles que si no eran “buenos” podían ir al infierno o terminarían como los moros pisoteados por el caballo de Santiago. Otras señoras que hicieron la secundaria en el colegio religioso “Las Panchas” en Huancavelica también me comentaron que las monjas las llevaban a la catedral a ver el infierno, purgatorio y paraíso para atemorizarlas con estos destinos.

He visto que, al interior de las viviendas, especialmente de familias mestizas, tienen una especie de altares con cuadros del juicio final, de la Virgen del Carmen sobre el purgatorio, cargando al niño Jesús y que ambos portan unos escapularios y están en la parte alta de almas que arden en el purgatorio. Tampoco es raro encontrar junto a estos iconos católicos

alguna calavera de algún familiar y que tiene el mismo estatus sagrado que las otras imágenes.

En el ámbito de la tradición oral, los condenados, los diablos y el infierno fueron reinterpretados, además fueron y son incorporados algunos elementos andinos ancestrales y contemporáneos.

Hay muchas descripciones del infierno, quizá el que mayor detalle presenta sea la narración de Dante Alighieri (1984) en *La divina comedia*, en cuya primera parte describe el descenso al infierno acompañado por Virgilio. El infierno habría sido escrito entre 1304 a 1307-1308. Sin embargo, el origen del infierno data de mucho tiempo atrás. Por tanto, hay varias “descripciones” de este lugar de castigo de las almas que cometieron pecados mortales.

Para describir al infierno católico he optado por hacer un resumen de *La Visión de Tundal* que fue escrito más o menos en 1149, por tanto, es anterior a *La divina comedia*, fue redactado en latín por Marcus, monje benedictino irlandés. La narración incorpora extractos de *El Apocalipsis de San Pablo* (finales del siglo IV); *La Visión de Drythelm* (año 696); *La Visión de Furseus* (año 731); y *La Visión de Wetti* (año 824).

Este resumen corresponde a un artículo de José Alonso (2011): El protagonista es responsable de haber cometido ocho pecados capitales: soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia, pereza y, según la tradición irlandesa, la traición.

Tundal muere en una cena. “Su alma sale del cuerpo y viaja a un sombrío y oscuro lugar”. Realiza una penosa travesía por el purgatorio, observa a Satán y al infierno y retorna a su cuerpo para referir su experiencia tras su muerte, reformarse y advertir que no sigan el camino de la maldad para evitar morar en el infierno para toda la eternidad. El viaje tiene lugar en diez pasos, siete gozos y una *Reversio Anime*. En el paso I, Tundal contempla a los terribles demonios; en el II, las almas de los asesinos son atormentadas en el fuego de una fosa pestilente; en el III, los ladrones y estafadores expían sus culpas en fuego y hielo; en el IV, los soberbios purgan sus pecados en

una fosa de fuego y azufre; en el V, los codiciosos y avaros están condenados a entrar al estómago de Acherón y reciben tormento con fuego y hielo; en el VI, los ladrones, sacrílegos y blasfemos son castigados en un lago repleto de bestias; en el VII, los lujuriosos arden en un enorme horno, son cortados en pedazos, reformados y vueltos a cortar; en el VIII, los clérigos y religiosos lujuriosos son engullidos por una enorme bestia e infestados de serpientes y alimañas que entran y salen de sus cuerpos; en el IX, los diferentes pecadores son atormentados en la forja de Vulcano, son zarandeados por herreros infernales que los golpean con martillos; en el X, describe al infierno y al mismo Satán. Entre los pasos I-IX, Tundal pasa por diferentes estadios y tormentos del purgatorio donde las almas tratan de purgar sus culpas y pecados hasta el Día del Juicio Final; día en el que se decidirá si van al cielo o al infierno.

En paso X describe el infierno y a las almas que ya han sido condenadas a morar en él eternamente por sus terribles pecados. Narra sobre un frío intenso, de una gran oscuridad y del gran miedo que sintió. Oyó los gritos de dolor del castigo de las almas condenadas. Escuchó enormes estruendos y ruidos espantosos que provenían del infierno. Vio un profundo foso en el que había una gran columna rodeada de un fuego pestilente. “Demonios y almas volaban alto y bajo con gran rapidez alrededor de ella como chispas de fuego avivadas por el viento”. Las almas consumidas del todo caían hechas cenizas, pero volvían a recuperar su estado normal para reiniciar el castigo.

Los demonios que se le aproximaron sostenían ganchos ardientes para castigar a las almas. Le amenazan que arderá eternamente, que vivirá siempre en la oscuridad y que jamás verá la luz. Que no tendrá ayuda alguna y no habrá compasión, que lo llevarán hasta Satanás a las profundidades del infierno y que será devorado por él. Los demonios hacían ruidos atronadores; tenían ojos enormes y ardientes como teas, de miradas espantosas; con dientes negros, afilados y largos; sus colmillos grandes y duros; sus cuerpos eran como dragones

y sus colas como escorpiones; sus garras eran como afilados ganchos de acero y tenían enormes alas como las del murciélago.

Su ángel dice a Tundal que Dios le ha concedido la gracia de no sufrir más castigos, pero que aún será testigo de otros tormentos. Se apostó en las puertas del infierno y vio un enorme foso que ni toda la tierra podría llenar del todo, en su fondo vio a Satanás, criatura repugnante, el sufrimiento que provocaba era tan espantoso que ni siquiera alguien dotado de cien cabezas, numerosas bocas con cien lenguas cada una podría describirlo. Era una bestia horrenda. Era capaz de engullir a mil almas de un bocado. Tenía mil manos con veinte dedos en cada una, y dotados de afiladas garras que parecían de hierro y más largas que las lanzas de hierro. Tenía muchos dientes con los que trituraba a las almas y una nariz larga y ancha. Su boca era enorme y sus labios colgaban de ella a cada extremo. Con los ganchos de su cola gigantesca pinchaba a las almas.

Satanás estaba sobre una plancha candente y debajo de ella había ascuas avivadas con fuelles por los demonios. En torno a Satanás y en el centro del fuego había innumerables almas. Satanás estaba encadenado a esa gran plancha y las cadenas estaban rodeadas de latón hirviendo. Cuando cogía a las almas, las destrozaba con sus garras y las arrojaba al fuego y posteriormente las sacaba de nuevo de allí para que padecieran una y otra vez. Satanás se quejaba por estar encadenado. Cada vez que lo hacía, arrojaba de su boca mil almas al fuego y después las despedazaba, las volvía a engullir en medio de un hedor a brea y a azufre. Las almas que no lograba atrapar caían al fuego para ser sacadas nuevamente y ser golpeadas con gran fuerza por la cola de Satanás.

El ángel dijo a Tundal que Satanás fue la primera criatura que hizo Dios. Por su soberbia fue arrojado del cielo a esta profunda mazmorra y confinado hasta el Día del Juicio Final. Junto a Satanás estaban los descendientes de Adán y muchos ángeles expulsados del cielo condenados para toda la eternidad. Muchos hombres, legos y clérigos, que desobedecieron las leyes

de Dios y amaron el pecado y las malas acciones, llegarán aquí hasta el Día del Juicio Final. El ángel sentenció: “Y aquellos que gozaron de un enorme poder en la tierra y que fueron crueles con los pobres e hicieron lo que les vino en gana, tanto el bien como el mal, serán castigados como príncipes del mal por los demonios que sobre aquellos ejercen un gran poder.” Hasta aquí el resumen.

En los Andes, aun cuando haya coincidencia con la última sentencia del Ángel, en que ciertos condenados al infierno son los explotadores como los que se encuentran en el *Tawa Ñawi*, no es tan radical el destino de las almas en el infierno. No fue asimilado el infierno como un lugar de eterno castigo, mejor asimilado fue el espacio transitorio del Purgatorio. Además, como dijo Luis Millones, “quienes han estado allí es porque no han sabido aplicar las fórmulas conocidas para evitarlo. Aún después de muerto, cada uno de los condenados podría hacerlo. En otras palabras, el Infierno está poblado por aquellos que no hacen nada por evitarlo” (2010: 27).

Tengo la impresión de que, el infierno, como destino final de los suicidas pregonado por los curas ha calado en los creyentes de las sociedades estudiadas. Las testimoniantes de los casos estudiados fueron enfáticas al señalar que Dios no permite el ingreso al cielo de las almas de los suicidas. Además, resulta predestinado que el alma de la madre que provocó el suicidio del hijo, irá al infierno. Asimismo, en el segundo caso, el no haber dicho quién era el verdadero padre del hijo, el negarle el ingreso del hijo a la casa, la maldición realizada por el hijo a la madre, se constituyen en causantes de la condenación. Otro tanto sucede con la traición de la novia y el amigo, que son aludidas como causa de su estado negativo de la salud y que hasta la hija de ésta se convierte en una niña “sin padre” y que lleva los apellidos de los abuelos, es decir, es hija y hermana de su madre.

Entre los andinos es importante una muerte que previamente logró conciliar o arreglar las diferencias consanguíneas y por afinidad. De ahí que cuando una persona

está enferma, o muy vieja y sabe que morirá, manda llamar a los parientes o amistades con quienes tuvo alguna diferencia que los haya llevado al resentimiento, rencor y distanciamiento, y se perdonan mutuamente. Entonces se restablecen las relaciones armoniosas y la persona muere en paz. A esto le llaman muerte normal o “muerte buena” que es opuesto a las muertes violentas a las que llaman “mala muerte”. Con el suicidio del segundo caso, este ritual estuvo ausente y, más al contrario, el hijo anunció por escrito que nunca perdonará a su madre.

Los rituales de separación entre los muertos y los vivos son la “captura” del alma, una misa católica en el lugar del suicidio, la “limpia” de la casa realizada por un especialista.

La misa efectuada por el cura no tuvo efecto, seguía presente la perturbación del alma del primer suicida a los familiares vivos. Entonces, igual que en una de las situaciones en casos de accidente, mediante el uso de la ropa del finado hicieron un muñeco para “agarrar” al espíritu del suicida. Pero en este caso, participa un “especialista” y hay una narración



Imagen 5. Entierro en Huancavelica de Filomena Taipe, mujer que murió a los 117 años.
<https://diariocorreo.pe>

más precisa del procedimiento, del tiempo y los espacios utilizados. Es largo el viaje que realizan para “conjuntar” el alma con el cuerpo, donde finalmente el “especialista” quema al muñeco. En el caso de la muerte por accidente capturado mediante el muñeco y llevado hasta la tumba donde está el cuerpo, le explican al alma que su cuerpo ya está muerto y le piden que descanse en paz. En el caso del primer suicida, la descripción concluye con la quema del muñeco que marca la separación del muerto (del alma) con los vivos. Se supone que luego el alma emprende el viaje a su destino final.

En el caso del segundo suicida, el alma del estudiante perturba a su madre, la asusta y hasta le quita la respiración. Por los consejos recibidos, buscó a un especialista que realizó un ritual de “limpieza” de la casa, ritual que sirve para ahuyentar al espíritu del suicida. Utiliza las fotografías y las ropas que vistió el día de su muerte, los colocan sobre una mesa, le prenden velas, provocan humo con tabaco, luego pasan con ortiga los objetos ubicados sobre la mesa y por el cuerpo de la madre del finado, luego arrojan la ortiga al fuego. Los humos ahuyentan a los espíritus. La ortiga y el fuego son objetos purificantes. Después el “especialista” instruye que deberá velar y provocar humo de tabaco por un mes para que el alma se aleje y deje de perturbarla. Logró relativa tranquilidad, sin embargo, la madre carga la idea que su hijo está en el infierno y que a ella le corresponde el mismo destino por sentirse culpable de la muerte de su hijo.

Los sufrimientos de las almas de los muertos en el contexto del conflicto armado interno

*Toda maldad es repugnante al cielo,
Y sobre todo el fraude y la violencia
Que á otros causa desgracia ó desconsuelo.
La Divina Comedia.*

Las almas de las personas ejecutadas extrajudicialmente

En julio de 2015, pregunté a un viejo dirigente de las rondas de Ayahuanco (Huanta): ¿Escuchaste alguna vez sobre las penas

de las almas de las víctimas que murieron violentamente? Esta fue su respuesta:

En Huancayo hay pobladores de Putis. Uno escapó a los 5 años. Otro ya de joven tiene el hombro roto por las torturas [...]. Sobre Putis, me contaron que después de que los soldados mataron a la gente y que los enterraron en una gran fosa que hicieron cavar a los hombres, casi después de una semana, se oían gritos desgarradores pidiendo auxilio en quechua, eran gritos de dolor, gritos de moribundos, eran también llantos de niños y mujeres. Y en la base del ejército, que estaba al frente de la fosa común, los soldados solo atinaban a soltar instalazas y disparos de ametralladoras, porque los gritos y llantos de los muertos no los dejaban dormir. Yo llegué a Putis después de menos de un mes de la masacre, fui llevando a todos los pobladores de Lambras y a una parte de los hombres de Ayahuanco que debían integrar la patrulla de relevo que combatían a los “tucos” [terroristas]. Dormimos una noche en Putis y no escuché nada. Quise llegar hasta la fosa común, pero al notar que los soldados nos cuidaban, me hice “el loco”. En las partes bajas de Huarcatán (Ayahuanco) hubo otra matanza hecha por los soldados, igual que en Putis (Santillana), los sobrevivientes que dormían en las cuevas, escuchaban gritos y llantos en el lugar de la masacre. En la matanza de Ayahuanco, hecho por el capitán “Gato” y sus soldados, igual se escuchaban gritos y lamentos de las almas de las víctimas.

El testimonio anterior hace necesario un resumen breve de la masacre de Putis. En el Tomo VII del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003) se encuentra que, el 13 de diciembre de 1984, los miembros del Ejército Peruano acantonados en Putis ejecutaron extrajudicialmente a 123 personas entre hombres, mujeres y niños. Las víctimas

procedían de las comunidades de Cayramayo, Vizcatanpata, Orccohuasi y Putis (en el distrito Santillana, Huanta, Ayacucho). Los hechos ocurrieron en un contexto que se inicia con el desarrollo de una estrategia de amenazas, asesinatos, sabotajes y propaganda política realizada por el Partido Comunista Peruano “Sendero Luminoso” (PCP-SL) entre 1980-1982, razón por la cual, el gobierno decretó el estado de emergencia comprendiendo a la provincia de Huanta. Entre 1983-1985 Huanta quedó bajo el control de la Marina de Guerra, pero por las alturas de algunos distritos, el Ejército Peruano (EP) realizaba patrullajes y tenía algunas bases como la instalada en Putis (1984). Los militares, ofreciéndoles seguridad frente a la subversión, juntaron a la gente en Putis e hicieron cavar una poza grande ofreciendo instalar una piscigranja, los juntaron a todos en torno a la poza y dispararon a matar. Los asesinaron porque los militares sospechaban que dicha población estaba vinculada a SL y para lucrarse de la venta del ganado de los campesinos (CVR, 2003).



Imagen 6. El Equipo Forense Especializado de Ayacucho entregó a los familiares los restos de las víctimas de la masacre de Putis, Santillana-Huanta. www.bbc.com/mundo

Yo conocí en Huancayo a un joven Quispe Condoray que, por cosas del destino, su tía y él (aun siendo niño) se salvaron de la matanza en Putis, porque se retrasaron en ir a la reunión que los militares habían llamado, y cuando vieron de una loma que los estaban matando, retrocedieron y fugaron hacia Huanta. Allí el niño fue adoptado y le cambiaron de apellidos. Murieron en esa masacre sus abuelos, sus padres, sus tíos, sus hermanos, sólo él sobrevivió. El drama era que por creer que la reparación económica sería considerable quería recuperar sus apellidos biológicos, para el cual debía empezar un proceso judicial y no tenía dinero para pagar a los abogados, además requería disponer de bastante tiempo para sobrellevar el proceso judicial. Las cosas se le complicaban si pensaba que debía tramitar el cambio de nombre y apellidos en sus certificados de estudios, en el título de propiedad de una casita... En fin, era una historia, como otras muchas, bastante desgarradora.

El alma de una persona secuestrada y desaparecida

El 7 de enero de 2002, registré el testimonio de Olga Yolanda Huamán Canales en la oficina de la CVR en Huancayo y luego fue presentado en la audiencia pública de Huancavelica (CVR, 2002b) sobre el secuestro y la desaparición (en 1994) de su esposo Víctor Bernardino Gonzalo Mejía por senderistas, en la mina Dorita en Castrovirreyna.

Olga Canales narra que desde 1984, SL empezó a tener presencia en la zona, mataban a diferentes personas, unos amanecían acuchillados y otros aparecían abaleados como en Yuraqcancha (Castrovirreyna) donde mataron a 11 campesinos acusándolos que estaban formando rondas. Por todo eso, más o menos en 1986, el EP instaló una Base Militar en Caudalosa Grande, empezando la población a experimentar una serie de abusos, los soldados violaban a las mujeres solteras y casadas, abusaron de las profesoras. A los varones los golpeaban y torturaban. Saqueaban las casas. Se hizo insostenible la vida.

En 1985, Olga y su esposo Víctor Gonzalo Mejía vivían en la mina Caudalosa Grande. Él trabajaba en un hotel como cocinero. Porque al hotel ingresaban militares e ingenieros de la mina, él fue amenazado por SL. Después lo pasaron a la mina Reliquias. Los militares lo secuestraron para preguntar por una familia Canales, le hicieron tocar la puerta, detuvieron al señor Canales; luego sacaron a las profesoras y abusaron de ellas. El 20 de enero de 1991, Víctor Gonzalo, al retornar de una mina, fue interceptado por cuatro hombres y le pidieron que se una a ellos, le conminaron que no debía estar siempre de sirviente. Llegó golpeado y contó que lo habían llevado a la mina Bonanza. Retornaron nuevamente a Caudalosa Grande y luego fugaron a la ciudad de Huancayo.

En Huancayo Víctor Gonzalo no conseguía trabajo. Ella vendía agua de manzana. Su hija mayor era empleada doméstica. Los menores limpiaban carros, lustraban zapatos y vendían chupetes (eran cuatro hermanos). Al no conseguir trabajo Víctor Gonzalo retornó a la mina. Luego regresó a Huancayo una vez. Ella la visitó dos veces a Caudalosa Grande. Allí contó que tenía tres cartas de amenazas. Dijo: “Olga si un día voy a desaparecer, nunca pienses que yo estoy vivo porque yo voy a morir en la punta del cuchillo porque a mí me han amenazado”. Un 3 de marzo de 1994 desapareció:

Tanto hemos llorado... y un día me dice en mi sueño: “Olga, yo estoy en la mina Madona. A mí me han llevado los terroristas y me han matado, y me han metido ahí, ahí estoy. Estoy trabajando. Mis uñas todas ya se me han acabado, ¿no tienes un martillo para que me puedas prestar?”, me dice. Le digo... yo le digo: “Te habrás ido con otra mujer. ¡Qué te van a matar a ti!”, le dije. “No, sí es verdad, Olga, estoy trabajando, por favor”... encontré su ropa amontonada en el cuarto, su chalina llena de su cabello que se había caído. Recogí, lo llevé a su cuarto de mi prima. Ahí empezamos a velarlo. Y en mi sueño me dice: “Olga, al muchacho que me ayuda le

he prestado mi casaca, no te vayas a olvidar, lo vas a pedir”, me dice. Y al día siguiente me desperté, me fui al hotel le dije: “Joven, dice su casaca que le ha dejado mi esposo”, le digo. “Sí señora, me ha prestado”, me dice. “Ya”, le digo. “Joven, la grabadora también dice que había dado”, le digo. “Señora, yo le he prestado plata; de eso es lo que lo voy a hacer quedar la grabadora”, me dice. Su casaca sí lo tengo, sí me ha dado su casaca porque yo no sabía si él lo había prestado o no, pero en mi revelación él me dijo así.

[...] mi esposo siempre me para revelando, me dice: “Hija, no llores, no llores; yo te estoy viendo, te estoy cuidando”. De ahí un día me dice él...me dice: “A mí me han llevado a una mina. En esa mina, me están teniendo yo tengo mucha sed, mucha hambre. Esa mina es mina de oro. No puedo salir de ahí, me tienen ahí”. Yo le digo: “Pero Víctor, ¿no puedes venirte?, ¿no puedes salirte?”. “No porque todo desnudo nos tiene”. “Cómo podemos salir, cómo podemos venir”. Pero yo le digo: “Cómo... pero muchas personas vienen siempre a visitar a su familia”. Pero él me dice: “No llores, tanto llorar... ¿no te cansas de tanto llorar?”. “Pero qué puedo hacer si tú...”. “Ya te he dicho, ya te he dicho que yo estoy muerto” [...].

La viuda declaró que no llevó luto porque él dijo en vida que si se ponen luto no descansaría tranquilo, además, porque no quiso causar dolor en sus hijos. En cambio, sí veló sus ropas y le mandó hacer sus responsos. En su sueño él reclamaba: “Tengo mucha sed, ¿por qué no me alcanzas un poco de agua?”. Después de los responsos le dijo: “Gracias, ahora ya no tengo sed”. Cierta día cuando la testimoniante castigó a su hija, él le dijo en sus sueños: “Olga te has excedido castigando a nuestra hija. Si eso se repite, me la llevaré”. Desde entonces Olga Huamán sólo llama la atención e intenta corregir a sus hijas mediante el diálogo. Finalmente, la señora dijo que su esposo

era buen sueño. Cuando le sueña hasta su negocio “corre rapidito”.

Las almas por mala muerte buscan comer perros

A principio de 1993, Martina Valenzuela Saccatoma, quechua hablante de la comunidad de Hualla (Víctor Fajardo, Ayacucho), analfabeta de unos 64 años, narró al antropólogo Mario Maldonado sobre el asesinato del alcalde:

Los comuneros estuvieron haciendo una faena en la chacra comunal, dirigido por el alcalde del distrito, en eso aparecen unas personas desconocidas y hablaron en castellano, yo no entendí, no sé qué es lo que decían, cuando de repente a las dos autoridades traen vivo y acompañado por la comunidad y traen a la plaza, después de pregonar lo matan, junto con su compadre delante de la iglesia y en presencia de la gente de la población, lo matan los *puriq runakuna* [gente que camina]. Cuando mataron a estas dos autoridades, alcalde Juan Inca y Demetrio Ipurre, en nosotros se apoderó un gran miedo en toda la población porque, una persona sana que muere así [asesinada] no es recibida por el Dios cristiano; por eso, el rumor del miedo se escuchaba en varios pueblos como Cayara, Chincheros, Tiquihua y Hualla. A las almas de estas autoridades, muchos pobladores los han visto durante varias semanas y en distintos lugares. Los vieron a las almas en “persona”. Yo los vi en su chacra de Milley trabajando de día, pero ellos ya estaban muertos. También dicen que los han visto en el camino junto con su compadre, caminando, los dos siempre están caminando.

Aquellas fechas empezaron desaparecer nuestros animalitos de la casa, se perdían constantemente nuestros perros y gatos; luego de algunos días los encontrábamos muertos, con la cabeza hueca, sólo los comían los sesos. Dice que las almas que se convierten

en *mana allin alma* [alma maligna o condenados] deambulan así hasta que logren salvarse. Dicen que salvan a sus almas comiendo perros. También asustan a las personas. Es por eso que aquellas fechas no se caminaba sólo, sino siempre acompañado y se regresaba temprano de nuestros quehaceres, porque por la noche estos espíritus asustaban.

También se les ha escuchado llorando, cantando y gritando por distintos lugares del pueblo. Encontrándose con pobladores, estas almas conversaron con ellos. Dicen que se encontraron y se saludaron una vez por el camino a Chinchero, otra vez ocurrió lo mismo por el camino a Tiquihua. Otras veces la gente al verlos empezó a esconderse, porque dicen que estas almas malignas nos pueden comer o pueden llevarse a nuestras almas y podemos morir; o sea, con nuestra alma se pueden salvar. Pero estas almas seguirán caminando buscando su salvación hasta que encuentren paz con el Señor, porque fenecieron en “mala muerte”, porque estas muertes no fueron decididas por Dios.

SL constituyó un Comité Zonal Fundamental (Cangallo - Víctor Fajardo) con el objetivo de constituir comités populares, que en breve declaró a Accomarca, Cayara, Hualla y Tiquihua como “zona liberada” del PCP – SL que buscaba destruir el “viejo orden” y construir con sus bases de apoyo un Estado nuevo. Estos cuatro distritos fueron considerados como bases de apoyo de SL hasta mediados de la década del 90, aunque en la población había grados diversos de compromiso y algunos estaban en contra (Theydon, 2004).

Un conjunto de acciones de los senderistas hizo que las Fuerzas Armadas (FFAA) establecieran sus bases contrasubversivas en Hualla y Canarias. En octubre de 1984, Hualla acuerda levantarse contra los subversivos y se comprometen colaborar con las FFOO y bajo control de las “fuerzas militares” se comprometen a nombrar sus autoridades

distritales (Theydon, 2004). Para las FFAA un sector de la población era visto como potenciales senderistas y por su parte los senderistas consideraron a otro sector de dicha población como colaborador de las FFAA. El Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF) describe:

La destrucción de parte de la infraestructura de la comunidad, vejaciones, asesinatos colectivos y selectivos, arrestos, torturas y desapariciones forzadas, se convirtieron en formas que Sendero y el Ejército emplearon para relacionarse con los miembros de la comunidad, moldeándose parte de la experiencia de vida de la población, instalándose el miedo y el celo en Hualla (2012: 18).

Ambos contendientes impusieron terror en la población. SL asesinaba a las víctimas en presencia de la población, intentando que su accionar sea interpretada como una acción ejemplificadora para evitar “traiciones” e infidencias:

Usaban piedras y armas blancas para asesinar a sus víctimas. Así evitaban gastar municiones. Por otro lado, el Ejército Peruano solía detener a la población o en espacios públicos de la localidad o ingresando al domicilio de los pobladores. Las escenas que recuerda la población dan cuenta de un contexto de destrucción de bienes personales y de violencia física y verbal que antecedió a cada retención (EPAF, 2012: 27).

En el contexto anterior, según una cronología de DESCO (1989), el 11 de julio de 1982, el alcalde Juan Inca Allccacu y al señor Demetrio Ipurre (ambos eran pequeños comerciantes de abastos), fueron conducidos a la plaza de armas, donde los asesinaron de balazos en el cráneo delante de sus familiares y del pueblo, acusados de ser colaboradores de las FFAA. Después, saquearon sus tiendas y mataron a sus animales; por último,

advirtieron a la población que no entierren a los cadáveres porque habían sido unos “traidores miserables” (Aroni, 2013). Los asesinatos y ejecuciones extrajudiciales crecieron en gran escala al punto de considerar que, en el distrito, hubo más de dos centenas de víctimas entre muertos y desaparecidos. Por las amenazas de SL y el EP los ritos mortuorios quedaban trancos, no eran realizados como la tradición lo prescribía, generando grandes angustias entre sus familiares y el pueblo en general. Tuvo que pasar muchos años para que Hualla empiece a superar los traumas del conflicto y recuperar la alegría de la vida.

Los peces demoniacos que comen a los muertos

Hace más de 10 años, Maura Ocejo Cisneros⁶, natural de Huanta, cuando ella tenía 33 años de edad, con primaria completa narró al antropólogo Mario Maldonado Valenzuela que:

En tiempos de violencia política nos fuimos de Huanta hacia la selva, escapándonos de tanta matanza, huimos dejando nuestra casa y todas nuestras cosas. Vivíamos en Canayre [...]. Por aquellos años hubo muchas muertes, desapariciones y mucho miedo. Según dicen, a los muertos los arrojaban al río o los tiraban al monte. Seguro así habrá sido, entonces en los ríos de la selva abundaron mucho pescado llamado “motosierra”, había un “montón” este pescado. Una fecha, cuando fuimos a pescar en la tardecita, al borde del río, empezaron a saltar muchos peces y cuando queríamos pescar nos

6 La informante narró al Antropólogo Mario Valenzuela que ella perdió su padre y madre cuando tenía 10 u 11 años de edad. Una noche, los soldados incursionaron a su domicilio, padres e hija fueron conducidos a una base militar donde fue separada de ellos y desde entonces no los volvió a ver. Ella y otras personas estuvieron por algún tiempo en dicha base de cuya ubicación no recuerda, pero afirma que fue en la selva ayacuchana. Más adelante fue rescatada por sus familiares. Un capital que se hacía llamar “Diablo” hizo la entrega de la niña, firmando un papel simple como evidencia del acto.

trataban de jalar hacia el río; pero así hemos pescado, luego dijimos que de repente los peces eran espíritus malignos, habrá sido el demonio, creo que los peces eran demonios, porque este pescado abundó en demasía por alimentarse de los muertos que arrojaban al río. Así, uno de los vecinos encontró en el vientre del pescado dedos humanos, así fue, ahora decimos que todo eso habrá sido por la cantidad de muertes que hubo. Ahora no hay, este tipo de pescado desapareció, entonces habrá sido pescados malignos o de repente habrá sido el propio demonio.

El año 2011, Canayre fue calificado por el diario La República como “uno de los pueblos más peligrosos del mundo”⁷. Sin embargo, en Canayre escuché en varias ocasiones comentar a los lugareños, que veían el noticiero en la televisión, que cómo se podía vivir en la ciudad de Lima si a diario hay accidentes, asesinatos, asaltos, violaciones y otras barbaridades. Entonces daba la impresión que lo “peligroso” dependía cómo y dónde estaba el mirador.

Canayre está a orillas del río Mantaro, antes pertenecía al distrito de Llochegua, desde septiembre de 2013 fue categorizado como distrito nuevo de la provincia de Huanta. Es una zona cocalera (como todo el VRAEM), con narcotráfico, delincuencia común, con presencia activa de la “organización de los hermanos Quispe Palomino que funciona como una firma intermediaria del narcotráfico, con experiencia de guerra, control territorial y conocimiento del área” (Antezana, 2016). Aunque a esta organización los civiles en la zona la siguen identificado como “senderistas” y “los tíos”, de parte de las fuerzas del orden la denominan “senderistas”, “terroristas”, “terrucos” y “tucos”. La economía gira en torno al cultivo ilegal de la coca y el narcotráfico. Por ser todavía zona de operaciones militares de las FFAA y la organización

7 <http://larepublica.pe/03-05-2011/canayre-uno-de-los-pueblos-mas-peligrosos-del-mundo>.



Imagen 7. Huallinos que recuperaron sus tradiciones y la alegría después del conflicto armado interno.
Foto: Mario Maldonado, 2012.

de los Quispe Palomino, es una zona que presenta sus propios riesgos: los docentes, los enfermeros y otros empleados públicos no duran mucho tiempo. Si bien es cierto que aún hay hostigamientos de baja intensidad en esta zona, en un pasado correspondientes a los 80 y 90 del siglo pasado, la cuestión era completamente diferente en el sentido de la presencia de mayor violencia. Lo que ha obligado a que todos los pueblos de esta zona se organicen en Comités de Autodefensa Defensa (CAD) para combatir a los senderistas, por tanto, era una zona completamente militarizada (en cada pueblo había y hay un CAD armado). Ahora los CADs funcionan más para el orden interno que para combatir a los senderistas.

Una de las acciones que marcó a Canayre fue una masacre senderista ocurrida 27 de diciembre de 1989, donde asesinaron a 39 personas. Al respecto, en abril de 2002, en las Audiencias Públicas de la CVR (2012a) en Ayacucho, entre los casos de Huanta, doña Juana Potosino Curo, narró en quechua,

que aquel día, pasado el mediodía, llegó a Canayre, 7 o 4 botes que trasladaban muchas personas. Los visitantes, senderistas vestidos de soldados, reunieron a la población en la plaza y solicitaron voluntarios para un “operativo contrainsurgente”. 30 pobladores se ofrecieron de voluntarios así que ellos se quedaron en la plaza por órdenes de los visitantes y al resto de personas los enviaron a esperar en la iglesia evangélica, al pasar por la posta vieron que había 8 personas muertas con los cráneos destrozados con piedra. En ese momento, algunos pobladores se dieron cuenta de que se trataba de una columna de senderistas e intentaron escapar. Para evitarlo, los senderistas disparan contra algunos y a la mayoría de ellos los degollaron. Antes de retirarse incendiaron las tiendas del lugar y saquearon las viviendas.

En los cuatro casos del sufrimiento de las almas de las personas que murieron violentamente en el contexto del conflicto armado interno vivido en nuestro país durante las dos últimas décadas del siglo pasado, el ritual mortuario trunco es un aspecto transversal común.

Si los andinos conciben a la muerte como el paso de “esta vida” a “otra vida”, los rituales de paso permiten dicha realización. Con ciertas diferencias entre localidades, etnias y regiones, se podría decir que estos ritos involucran al muerto y a los dolientes. Entre los *ritos de separación*, con relación al muerto, para la fase del velorio, está el aviso a los familiares y amistades, el repique de la campana (diferente si es por muerte de mujer, hombre o niño), el baño y el amortajamiento del cadáver y la confección del ataúd; durante el entierro, se realiza la misa de cuerpo presente; en el retorno, se hace el *kaypin cruz*; en el *pichqakuy*, se realiza el lavatorio de la ropa del finado, la velada y guardada de la ropa, algunos sacrifican un perro, cierran el ritual con un castigo simbólico a los dolientes que pudieron haber tenido faltas con el finado. Con relación a los dolientes, inicia el luto con el uso de ropa negra.

Los *ritos de margen* (o *liminares*) con relación al muerto en el velorio van desde la ubicación espacial del cadáver, la

realización de rezos, cantos y juegos (que incluyen adivinanzas, cuentos, chistes, etc.), la provisión de útiles e iconos católicos que acompañarán al cadáver; el entierro incluye el traslado del ataúd, los descansos en la ruta y en la capilla del cementerio, y el entierro. Después del *pichqakuy* el alma inicia su viaje a la otra vida, algunos quedan como almas en pena y otros se condenan y estarán en esa condición liminar hasta consumir otros ritos de salvación. En algunas culturas, los suicidas no podrán agregarse “a la sociedad general de los muertos” hasta que pase el tiempo que hubieran vivido normalmente (van Gennep, 2008). Por su parte, los dolientes ingresan en un periodo marginal de un año, tiempo que dura el luto, que obliga al cumplimiento de ciertas prescripciones y prohibiciones, en suma, estarán en una condición temporal, espacial y social anormal.

Por último, se realizan los *ritos de inserción* o de *agregación*. Si todo lo anterior fue correctamente ejecutado, las almas se insertan en la otra vida o en el mundo de los muertos. En este caso, para la iglesia católica y cristiana en general, el destino final de las almas justas es el cielo, para los que tuvieron pecados mortales es el infierno, con un lugar transitorio denominado purgatorio para los que tuvieron pecados veniales.

El conjunto de estos actos rituales mitiga las angustias de los dolientes hasta aceptar finalmente la pérdida del ser querido y normalizar la vida cotidiana de los miembros del hogar. Pero el ritual mortuario no se realizaba o quedaba inconcluso cuando los senderistas o las fuerzas del orden masacraban a poblaciones íntegras, o cuando prohibían recoger y enterrar a los cadáveres o, como cuando narra Edilberto Jiménez (2009) sobre la violencia en Chungui, hasta se les prohibía llorar por los muertos, entonces muchos solo “lloraban por dentro”, la angustia debió ser mayor para aquellas madres que fueron obligadas a matar a sus hijos pequeños porque con su llanto ponían en peligro a los senderistas.

Cuando una persona era secuestrada y desaparecida por cualquiera de los portadores de armas, o cuando los cadáveres



Imagen 8. Niños Asháninkas de la CCNN Sankiminkiari a orillas del río Mantaro, en cuya ribera está el Centro Poblado Canayre. Foto: Néstor Taípe, 2012.

eran arrojados al monte o a los ríos, a las lagunas, a los nevados, a los barrancos, a las cavernas, etc., los rituales que permitían el paso de una vida a otra vida no se realizaba, por tanto, como en el caso de Hualla, esas almas sufrían, interferían negativamente en la vida de los hombres, terminaban convirtiéndose en espíritus malignos, en condenados, que deambulan por el pueblo, por los caminos, por las chacras, que van devorando a los perros y gatos, que andan asustando a los pobladores y que inclusive pueden devorar a los humanos buscando su salvación. En consecuencia, no se terminaba de procesar el ciclo ritual de la muerte, haciendo interminable el sufrimiento de los dolientes.

Las exhumaciones, la identificación de las víctimas, la entrega de los restos a los familiares y el entierro respectivo, como en el caso de las víctimas de Putis, es muy importante porque, como registró Tamia Portugal, significa “reconocer la humanidad de las víctimas: estas ya no estaban enterradas ‘como animales’ y se les podrá visitar de una manera más cotidiana...” (2015: 168). En este caso, el proceso ritual se

completó, lo que no ocurre para las otras víctimas que aún están enterrados en diversos lugares de las montañas, caminos, chacras, plazas o, simplemente, no ubicados.

Las almas que no fueron agregados a la otra vida (que siguen en una situación liminar) e inclusive aquellas que se agregaron pueden, como hizo notar van Gennep (2008), ir en sentido inverso y reaparece entre los vivos por iniciativa propia o por coacción de otros. En efecto, gran parte de los familiares afectados narran las perturbaciones oníricas de sus seres que fueron víctimas del conflicto armado interno, al punto que los sueños se convierten, como sostiene Arianna Cecconi (2013) en dispositivos de memoria y generadores de historias de estas familias y sus comunidades.

El testimonio de Olga Canales, mediante sus sueños, describe al lugar de tormento de su esposo como si fuera escenas del purgatorio y que sus torturadores (los senderistas) son análogos a los demonios, narra que se encuentra en el interior de una mina de oro (una caverna), que los hacen trabajar desnudos, que tiene las uñas gastadas por el trabajo (¿no tienes un martillo para que me prestes?), se queja que tiene mucha sed y mucha hambre. Después de unos resposos, Víctor le agradece a Olga. Además, se trata de un testimonio que ilustra perfectamente los vínculos que hay entre el muerto y los vivos: Comunica que está muerto, revela en un sueño para que recupere algunas prendas del desaparecido, moldea la relación entre madre e hijas, le pide que deje de llorar por él, reprehende a su mujer por haberse excedido en el castigo a su hija, amenaza con “llevársela” si ocurría lo mismo.

En algunos casos se hiperboliza la violencia, como cuando narran la excesiva presencia de peces en el río Mantaro (en Canayre) que habrían aumentado porque tenían mucha comida que consistía en los cadáveres arrojados al río. Por tanto, llegan a considerar a los propios peces como seres malignos o como encarnación del propio demonio. Estamos ante la influencia bíblica que considera a Leviatán un pez monstruoso que luego se convertiría en la boca del infierno; pero al mismo tiempo

estamos ante un ejemplo de un *pachakuti* (reversión del orden en caos o del caos en orden) en el que la comida (el pez) se convierte en comensal; y, el comensal (el hombre) se convierte en comida del pez. Esta forma de pensar no es gratuita sino está marcada por el contexto de violencia generalizada en un ámbito extenso del país.

En situaciones como las descritas, los evangélicos en el VRAE⁸ cuando llegaban los senderistas los recibían, pero cuando empezaron a matar a sus pastores y a los miembros de su iglesia los declararon los soldados del infierno. Se armaron y organizaron en CADs y se autodenominaron los soldados de dios y combatieron a los senderistas por su sobrevivencia.

Durante algunos recorridos que realicé por los años 2011 y 2012 por comunidades alto andinas del norte de Huanta he registrado que muchos pueblos, incluidas sus iglesias católicas, fueron incendiados por los senderistas. En contextos como el descrito, la iglesia católica dejó de tener presencia en el campo, por tanto, los pobladores se refugiaron en las iglesias evangélicas. Son muchos los testimonios que a los *tutan purik* (caminantes nocturnos, los senderistas) los asociaron con los seres malignos, con los vientos, las tormentas, con ambientes en las que andan los condenados, las qarqarias y otros seres; o como “demonios”, “anticristos” y “*nakaq*” (Degregori, 1996a y 1996b), también como los descritos por Ponciano del Pino (1996) como los “diabólicos”, “condenados” y “demonios”, eran el rostro del “anticristo”, eran los “filisteos”, “condenados, más que el diablo”.

También los asociaron con los piojos. En varias comunidades en Huanta registré esta asociación. En Cunya, me informaron que cuando los senderistas ingresaban a las comunidades, sacaban de las casas pantalones, casacas y zapatos en buen estado y allí mismo, se mudaban la ropa vieja, y en éstas encontraban muchos piojos, razón por la cual empezaron a insultarlos de *usasapakuna* (piojosos), la interpretación

8 VRAEM es una nominación que surge recién el año 2012, en fechas anteriores llamaba a este mismo territorio Valle de los Ríos de Apurímac y Ene (VRAE).

que tenían los comuneros eran que los senderistas nunca se bañaban, porque andaban día y noche llenos de piojos, que dormían como animales que ni tampoco descansaban tranquilos. En la comunidad de Parqona, también les decían “piojosos” porque andaban “totalmente cochinos, apestosos, siempre caminaban sucios, sin bañarse, no tenían tiempo para cambiarse porque siempre caminaban”. En Iquicha decían que “los *tucos* andaban sucios, piojosos, hambrientos por el castigo de Dios y por la maldición de todas las personas que mataron por estas comunidades”. En Qarasenqa decían que “Los senderistas viven en los huecos. De allí cuidan a la gente. Están llenos de piojos. Ellos comían paja. Sus ropas también eran andrajos, y cuando entraban a una casa escogían la mejor ropa y se lo llevaban, muchos se cambiaban sus ropas sarnosas. Cuando sus compañeros morían los dejaban y los campesinos veían que estaban llenos de piojos”. En Marqaraqay, en Chula y otras comunidades la percepción se repetía. Inclusive la comunidad Purus, me narraron que hasta “cuando detenían o abatían a una persona, los cabitos lo primero que hacían era ver si el detenido o muerto tenía piojos y, si era así, los consideraban terroristas”.

En todo caso, esta asociación o identidad del senderista con el piojo se trata de una sanción mística que los hace perder su condición humana y cultural para revertirlo al orden de la naturaleza o de la anticultura debido a que eran responsables de muchas muertes crueles y del sufrimiento de la población.

Por su parte, los agentes del Estado también fueron comparados o identificados con los espíritus malignos como los “condenados” devoradores de hombres o, según Degregori (1996), como “mercenarios extranjeros” y “pishtacos” (degolladores). Degregori (2015) analizó por el año 1987 una situación de pánico general en Ayacucho provocado por los “pishtacos” y que precisamente coincide con los años del recrudecimiento de las acciones de Sendero Luminoso y las acciones represivas por parte de las fuerzas del orden. En una situación como la de aquella época, todo forastero, todo

extraño, todo blanco era sospechoso de degollador. En realidad, se había metaforizado la gran oleada de violencia con muchas muertes con el retorno de los pishtacos.

Conclusiones

1. Los muertos no se alejan de inmediato. La muerte no significa separación inmediata entre muertos y vivos, sino que hay un tiempo en el que las almas penan o recorren ciertos lugares como penitentes o como “condenados”. Ciertos rituales hacen efectiva esa separación y logran mitigar o evitar el sufrimiento de las almas.
2. En la sociedad estudiada existe la concepción de una “mala muerte”. En esta categoría se incluyen las muertes violentas por accidentes, por suicidios y los asesinatos y las ejecuciones extrajudiciales en el contexto de la violencia política.
3. La “mala muerte” tiene consecuencias negativas para las almas porque dejan deudas por saldar; algunas promesas realizadas a los humanos, a Dios, la Virgen o los santos; aún tienen hijos sin bautizar o hijos sin contraer matrimonio religioso; dejan personas resentidas o enemistadas con los cuales debieron disculparse y perdonarse.
4. La “muerte normal” da tiempo para que realicen la confesión, para que enmienden algunos errores, para que “arreglen” sus asuntos pendientes, para arrepentirse, para rezar y dejar ciertos encargos a los familiares y las amistades.
5. Las almas de los suicidas, en las creencias estudiadas, no son recibidas por Dios, porque las personas no pueden disponer de sus vidas. Esto es causa de la condenación y de su destino al infierno, pero no como un destino eterno, sino que si cumplen los familiares vivos algún pedido o ciertos rituales pueden lograr su salvación. Inclusive el devorar humanos y animales o ser derrotados por humanos, las misas y la restitución, son dispositivos que permiten su salvación.

6. La condición de víctima por asesinato, ejecución extrajudicial y desaparición forzada son causales de sufrimiento de las almas que pueden llevar a un proceso de condenación a los que refuerza el incumplimiento o cumplimiento parcial los rituales mortuorios prescritos por la tradición debido a las amenazas de los portadores de armas de no enterrar y hasta de no llorar a sus muertos. La ausencia del ritual fúnebre, puede llevar a demonizar a ciertas especies como los peces que se convierten en comensales de humanos.

Bibliografía:

- ANTEZANA, Jaime. (2016). "Hermanos Quispe Palomino son intermediarios del narcotráfico en el VRAEM". *Red de Comunicación Regional*, 12 de abril.
- ALIGHIERI, Dante. (1984). *La divina comedia* [traducción de Bartolomé Mitre]. Buenos Aires: Editor Jacobo Peuser.
- ALONSO NAVARRO, José Antonio. (2011). "La visión de Tundal (Un viaje al purgatorio, al infierno y al cielo)". *Mutatis Mutandis*, vol. 4, núm. 1, pp. 108-136.
- ARGUEDAS, José María. (2012). "Canciones y cuentos del pueblo quechua". En: *Obra antropológica*, vol. 2. Lima: Editorial Horizonte, Comisión Centenario del Natalicio de José María Arguedas, pp. 181-271.
- ARONI SULCA, Renzo. (2013). "Crónicas del migrante andino: Música, migración y violencia política en Perú". En: *Nueva corónica*, vol. 2. México: UNAM, pp. 525-555.
- BRÓ, Joseph. (1767). *Sermones de las almas del purgatorio*. Gerona: Impresor Joseph Bró.
- CECCONI, Arianna. (2013). "Cuando las almas cuentan la guerra. Sueños, apariciones y visitas de los desaparecidos en la región de Ayacucho". En: DEL PINO, P. y YEZER, C. (eds.). *Las formas del recuerdo: etnografías de la violencia política en el Perú*. Lima: IFEA, IEP, pp. 153-192.

- COLLIN DE PLANCY, J. (1842). *Diccionario infernal*. Barcelona: Imprenta de los Hermanos Llorens.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. (2003). *Informe final. Primera parte: El proceso, los hechos, las víctimas, Tomo VII*. Lima: CVR.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. (2012^a). *Audiencias públicas de casos en Huanta*, disponible en <http://lum.cultura.pe/cdi/sites/default/files/video/-tpdf/Pobladores%20de%20la%20comunidad%20de-%20Canayre.pdf> y http://cverdad.org.pe/apublicas/-audiencias/trans_huanta04e.php.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. (2012^b). *Audiencias públicas de casos en Huancavelica*, Disponible en <http://lum.cultura.pe/cdi/video/gonzalo-mej%C3%ADa-Dctor-bernandino>.
- CORONEL, J. y MILLONES, L. (1981). “Tawa Ñawi, un caso de sanción ideológica del campesinado a los terratenientes (Huanta-Acobamba), Ayacucho-Huancavelica”, Ponencia presentada al V CPHCA, Huancayo.
- DEGREGORI, C. I. (1996a). “Ayacucho, después de la violencia”. DEGREGORI, C. I., et., al. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP, UNSCH, pp. 15-28.
- _____. (1996b). “Cosechando tempestades: Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho”. DEGREGORI, C. I., et., al. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP, UNSCH, pp. 189-226.
- _____. (2015). “Entre los fuegos de Sendero y el Ejército: El regreso de los pishtacos”. DEGREGORI, C. I. *Jamás tan cerca arremetió lejos. Sendero Luminoso y la violencia política, Obras Escogidas X*, IEP, Lima, pp. 109-113.
- DEL PINO, P. (1996). “Tiempos de guerra y de dioses: Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac”. DEGREGORI, C. I., et., al. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP, UNSCH, pp. 117-188.
- DESCO. (1989). *Violencia política en el Perú 1980-1988, vol. I*, Lima: DESCO.

- EQUIPO PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA FORENSE. (2012). *De víctimas a ciudadanos: Memorias de la violencia política en comunidades de la cuenca del río Pampas* Lima: SINCO Editores.
- FOURTANÉ, N. (2015). *El condenado andino. Estudio de cuentos peruanos*. Lima: IFEA, CBC.
- FRAZER, J. (1981). *La rama dorada. Magia y religión*. Madrid: FCE.
- GARCÍA MIRANDA, J. J. (1997). "La muerte en la cosmovisión campesina". VERGARA, A. (coord.). *Yo no creo, pero una vez... Ensayos sobre aparecidos y espantos*. México: INAH.
- HUERTAS CASTILLO, L. (2007). "El infierno del Tawa Ñawi: Un discurso de los campesinos de Huanta sobre castigo y justicia". *Cuadernos Interculturales* (Viña del Mar), año 5, núm. 8, pp. 71-96.
- JIMÉNEZ, E. (2009). *Chungui: Violencia y trazos de memoria*. Lima: IEP, COMISEH, DED.
- LE GOFF, J. (1989). *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.
- LEÓN AZCÁRATE, J. L. (2007). *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- MILLONES, L. (2007). *Todos los niños se van al cielo*. Lima: Instituto Riva-Agüero, PUCP.
- _____. (2010). *Después de la muerte. Voces del Limbo y el Infierno en territorio andino*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- PORTUGAL, T. (2015). "Batalla por el reconocimiento: lugares de memoria en el Perú". DEGREGORI, C. I., et., al. *No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú*. Lima: IEP.
- QUISPE CHÁVEZ, O. M. (2016). "Domesticando la frontera: Los símbolos en los relatos de colonización de la selva". Ayacucho: Inédito.
- ROSTWOROWSKI, M. (2014). *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: IEP.
- ROUX, J P. (1990). *La sangre. Mitos, símbolos y realidades*. Barcelona: Ediciones Península.
- TAIPE CAMPOS, N. G. (1999). "Los valores morales en un cuento quechua sobre el alma condenada". *Temas y variaciones de literatura* (México), núm. 13, 1999, pp. 71-86.

- TAYLOR, G. (2015). *Choque Amaru y otros cuentos nuevos. Siete relatos sobre la campaña de extirpación de las idolatrías en el arzobispado de Lima, siglo XVII*. Lima: IFEA.
- THEIDON, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
- VAN GENNEP, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- VERGARA FIGUEROA, C. A. (1997). "Tullu pallay: ritual de reciprocidad entre la vida y la muerte". MALVIDO, E., PEREIRA, G., et., al. *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio*. México: CONACULTA, INAH, pp. 51-65.
- VIERRI, P. (2008). *Diccionario de derecho internacional de los conflictos armados*. Buenos Aires: CICR.

¡Gloria a Dios!

Protestantismo y evangelismo en el cine argentino

Daniel Omar *de Lucia*

*A Julián, acompañándolo en su batalla.
Un rostro esquivo en la Argentina plural*

Excede en mucho los objetivos de este trabajo trazar un panorama o balance general de la presencia protestante en la historia y la cultura argentina. Tema sobre el cual en los últimos años se han comenzado a dar a conocer trabajos muy interesantes y bien documentados. No obstante es inevitable tener que comenzar el abordaje del nuestro tema de análisis recordando algunos de los rasgos más estructurales del rol del protestantismo, de sus distintas corrientes religiosas y de sus proyecciones culturales, en el presente pasado de la Argentina. Estos datos son: a) la temprana apertura de la Argentina en materia de libertad de cultos, en relación a otros países hispanoamericanos, en los años siguientes a la ruptura del orden colonial; b) el carácter de país de inmigración masiva de la Argentina como elemento que determinó una creciente y temprana pluralidad confesional; c) el imaginario de los países anglosajones (Inglaterra, Estados Unidos) como horizonte mayor del mundo contemporáneo en la ideología de la elite en los años de la organización nacional y durante la consolidación del orden conservador; d) el carácter de culturas religiosas, principalmente de trasplante, identificadas con distintas comunidades de inmigración, de las iglesias protestantes de la Argentina; e) la escasez de episodios de violencia punitiva o de marginación legal o social que tuvieron como víctimas a minorías disidentes religiosas en nuestro país; f) el crecimiento paulatino, a lo largo del siglo XX, y con ritmo más vertiginoso

desde la segunda mitad de la misma centuria, del evangelismo pentecostal como una forma de religiosidad mayormente suburbana y ligada a las clases subalternas en las grandes urbes argentinas. Inscripta dentro de los ordenadores predichos, cuyo balance no es unilateral, podemos situar la relativa poca visibilidad del mundo del protestantismo histórico argentino en la vida cultural y artística del país y la más compleja y disruptiva presencia del evangelismo pentecostal en las últimas décadas. Tanto en la literatura, en la música, como en las artes audiovisuales. Contrastan las circunstancias predichas con la fuerte y profusa presencia que la otra minoría religiosa importante de la Argentina, el judaísmo, ha tenido en la cultura nacional. Tanto en las letras, como en la música, en las artes audiovisuales y, especialmente, en el cine.

En las páginas siguientes intentaremos analizar las imágenes sobre el protestantismo en el cine argentino y su evolución en el tiempo. No son tantas las películas nacionales que se ocupan centralmente de la presencia del medio protestante local en la vida del país. Especialmente de lo que podríamos llamar el protestantismo histórico. El corpus que trabajamos incluye ese puñado de filmes junto a películas en las cuales la imagen del protestantismo argentino aparece de manera más aleatoria. Nos propusimos estudiar no solo la presencia del protestantismo en la pantalla grande local sino también sus ausencias y su omisión en el argumento de películas que por su temática podrían involucrar potencialmente el tratamiento del rol del protestantismo en nuestra sociedad. El desarrollo de estos ítems nos ha llevado de manera lateral a contemplar las relaciones entre literatura y cine en el proceso de formación de distintas imágenes cinematográficas sobre estas corrientes disidentes religiosas en la vida argentina. En el mismo orden hemos rastreado la presencia del protestantismo histórico y del evangelismo pentecostal en el medio audiovisual argentino (TV, radio) sin el cual, entendemos, que no se puede trazar un cuadro completo de cualquier balance que se quiera hacer del medio cinematográfico criollo desde la séptima

década del siglo XX en adelante. Sobre la base del corpus de filmes seleccionados trabajamos alrededor de las siguientes hipótesis primarias: a) la existencia en el tiempo largo del cine argentino de una imagen del protestantismo en la vida nacional más asociada a la alteridad cultural (rol de grupos y figuras de origen mayormente anglosajón) que a la alteridad religiosa; b) un esquema de tiempo medio basado en imágenes plurales de comunidades de raíces protestantes en algunas regiones del interior del país; c) una omisión (consciente o semiconsciente?) del tema del protestantismo en una serie de filmes que por la ambientación de su argumento o por su base literaria podían llegar a incluirlo; d) una imagen más difusa y, mayormente, tardía del evangelista pentecostal en el medio urbano y suburbano como una cultura religiosa asociada, principalmente, al universo de las clases subalternas.

Maestros y confesiones públicas.

¿Alteridad religiosa o cultural?

Me crie entre sajones y el arrabal.

*Indeciso entre dos corrientes de familias, de
amigos, de lenguas, de costumbres.*

Leopoldo Torre Nilsson; *Entre sajones y el arrabal.*

Dos películas de la época del oro del cine argentino se ocuparon de la vida de educadores protestantes de origen inglés que trabajaron en la Argentina. La primera de ellas es *Cuando en el cielo pasan lista* (1945) de Carlos Borcosque basada en la vida del pastor metodista William C. Morris fundador de escuelas y hogares de niños en la Argentina a principios de siglo XX. Morris fue interpretado por Narciso Ibáñez Menta que, a lo largo de su carrera, encarno a otros maestros ejemplares en el cine nacional (*Corazón*, *Almafuerte*). El filme está centrado en la personalidad altruista, tesonera y carismática del educador británico y su celo por salvar a niños y adolescentes de las garras de la marginalidad y la delincuencia. También se resalta su habilidad para hacer que algún burgués prejuicioso termine convirtiéndose en un filántropo que dona dinero para los



Imagen 1. *Facundo, la sombra del Tigre*.

¡El tigre de los Llanos no quería a los herejes!

huérfanos necesitados. Por oposición el filme no le concede tanta centralidad al rol de Morris como ministro de un culto disidente en la Argentina. Siendo la referencia más clara en ese sentido el himno metodista que da título al filme y una escena con un curioso sabor teológico. En un pasaje del filme en el cual Morris intenta ablandar el corazón de unos de los benefactores de su obra, con el cual un internado se portó mal, el comerciante, ya a medias aplacado, repara en un cuadro en la pared. Es la reproducción de la obra del pintor pre rafaelista inglés William Holman Hunt en la que se ve a Jesucristo golpeando la puerta de una casa que no tiene cerradura. El respetable, pero medio chato filántropo, dice “Este cuadro tiene un defecto. Le falta la cerradura a la puerta” Entonces Míster Morris con su paciente estilo pastoral le explica que el pintor quiso simbolizar que la cerradura de esa puerta está en el corazón de cada ser humano ya que solo uno mismo puede abrir su corazón ante el llamado del hijo de dios. De esa manera en una edificante y filantrópica película de la época de oro del cine criollo se coló una alusión a la teología weslleyana del llamado.¹ Resumiendo en *Cuando*

1 La teología del llamado fue desarrollada por John Wesley durante la formación doctrinal del movimiento metodista en la segunda mitad del siglo XVIII. A contrario del concepto calvinista de predestinación que asegura que el dios todopoderoso decide por su

en el cielo..., si bien no están ausentes elementos que hacen a la presencia del protestantismo histórico en nuestro medio, puede encuadrarse mejor entre el grupo de largometrajes que reseñan los aportes hechos por figuras de origen anglosajón a la vida cultural del país.



Imagen 2. Cuando en el cielo pasen lista.
Mr. Morris con sus angelitos de cara sucia.

Lo mismo puede decirse de *Escuela de Campeones* (1954) de Ralph Pappier, con guion de Homero Manzi y Carlos Olmedo. Este filme cuenta la historia del educador escocés Alejandro Waston Hutton fundador del Alumni, primer equipo de futbol argentino. La acción del filme pasa en el ámbito de

sola soberanía quiénes serán sus elegidos (la gracia divina no puede rechazarse), la teología del llamado dice que dios llama al fiel y está en este responder o no al llamado. A esta idea alude la imagen de la puerta sin cerradura externa que solo se puede abrir desde adentro cuando el individuo responde al llamado de dios.

una escuela escocesa en la Argentina e incluye un conflicto de baja intensidad entre Waston Hutton y el pastor presbiteriano, un icónico líder espiritual de la comunidad escocesa en la Argentina con barba de patriarca y severo sombrero de puritano y traje oscuro, que se resiste a la incorporación de un deporte “salvaje” como el futbol entre los ejemplares niños de su escuela. El filme tiene una cierta vocación por representar la oposición cultural entre el medio británico de elite en el que se formó Waston Hutton y su inserción en su patria de origen. Por eso la película también pudiera ser incluida entre aquellas que se centran en una oposición de lo Anglo/criollo como una alteridad cultural más que en la alteridad religiosa. Esto se ve claramente en una escena en donde los compañeros de estudios de Waston Hutton (Jorge Rigaud) lo despiden antes de su viaje a la Argentina con una ceremonia de iniciación típica de las cofradías universitarias anglosajonas. El filme narra las primeras campañas deportivas del legendario club Alumni, formado originalmente por jugadores anglo argentinos, pero que luego incorpora algunos jugadores ajenos al medio de la colectividad. Como le dice el entrenador inglés (Pedro Quartucci) a uno de los primeros jugadores autóctonos: “Vos le agregas al futbol picardía criolla”.²

Más interesante es la mirada del protestantismo como una forma de alteridad religiosa en la Argentina y Latinoamérica en el opus de Leopoldo Torre Nilsson. La oposición cultural

-
- 2 En otra película sobre la prehistoria del futbol argentino ambientada a comienzos de siglo XX aparece retratada de una forma liviana la oposición entre futbol anglo de colegio protestante inglés y futbol a la criolla de colegio parroquial católico. *El Cura Lorenzo* (1954) de Augusto Vatteone cuenta la vida del cura Lorenzo Massa, impulsor de lo que con el tiempo sería el club San Lorenzo. En este filme se cuenta como este clérigo forma un equipo de futbol con pre adolescentes humildes de los suburbios semirurales de lo que actualmente es el barrio de Almagro. En una parte del filme el equipo armado por el cura se enfrenta a un equipo de un colegio inglés protestante de niños de clase alta al que llaman “los cajetillas”. Pero en un filme de tono simpático y paternalista como este la oposición confesional no tiene ni lugar para aparecer. Todo se resuelve a los zapatazos y mamporros en la cancha.



Imagen 3. Afiche de Escuela de campeones.

¡Los gringos rompiendo la numero 5!

y religiosa *Entre sajones y el arrabal*, tal el título de un libro de relatos de corte autobiográfico escrito por don Leopoldo, fue una de las obsesiones, como escritor y cineasta, de este artista argentino con raíces inglesas y escandinavas.³ Su notable filme *La Casa del Ángel* (1957), con guion de su esposa, la novelista Beatriz Guido, incluye una interesante aproximación a la presencia del protestantismo en el espacio público porteño del 900 como una forma de cultura religiosa alternativa en la Argentina aluvional. Nilsson incluyó en su filme escenas de confesiones públicas que los fieles metodistas y salvacionistas realizaban en el Rosedal de Buenos Aires hacia 1900 captando la atención de la protagonista de la historia, la joven Ana, una adolescente de la elite porteña educada en los marcos de un catolicismo estricto y sexófobo. (Una casa donde se tapan las impudicias de las estatuas, donde las jóvenes son obligadas a bañarse sin desnudarse y donde a las niñas se les habla continuamente del fuego del infierno) Es realmente icónica

3 El propio Nilsson aludía a ese tironeo intercultural de sus raíces en el documental biográfico *Torre Nilsson* (1973) de Alejandro Saderman.

la imagen de una banda musical salvacionista, clásicamente poco afinada, tocando el himnario en una glorieta de los lagos porteños mientras una mujer vestida toda de negro y con la cabeza cubierta como si fuera una aldeana de Plymouth o Boston se golpea el pecho y dice “Yo he pecado” y cuenta su desobediencia a los mandatos paternos llevada por un amor adolescente. Como dice la pícara Vicenta, la prima de Ana: “Ma, qué tanto he pecado, si el amor no es pecado. Lo dice el Antiguo Testamento”. Acto seguido la pícara Vicenta le pide la Biblia a un salvacionista que se la entrega amablemente. Vicenta le lee a su curiosa prima un sugestivo fragmento del Cantar de los Cantares que parece desmentir que la fe estuviera reñida con el amor. Por otro lado la representación de esa fe pública, un poco histriónica, de los fieles evangélicos es opuesta, de manera ventajosa, en la perspectiva del filme, al oscurantismo católico que se vive en el hogar de la joven Ana.⁴

Así como los salvacionistas anglos de *La Casa...* eran bastante histriónicos en otro filme de Torre Nilsson nos encontramos con protestantes nórdicos místicos y trágicos. En *El Crimen de Oribe* (1950), codirigida con Leopoldo Torres Ríos, padre de Leopoldo hijo, en base al cuento *El perjurio de la*

4 La imagen de los coros y orquestas salvacionistas con sus vistosos uniformes fueron una postal recurrente del Buenos Aires de la *belle époque* y en las décadas siguientes. Así lo representaban las caricaturas de *Caras y Caretas* y otros diarios de la época. En ese tono los evocaba el viejo dirigente socialista Enrique Dickman en sus memorias. También el género chico criollo más conocido como sainete. El célebre compositor de tangos, dramaturgo y director de cine Manuel Romero dio a conocer en 1928 una pieza titulada *Ejército de Salvación*. También elogió a los salvacionistas porteños el famoso ensayista del tango Julio Jorge Nelson en alguna poesía a Buenos Aires. Un artista italiano, pero buen conocedor de la Argentina, como Hugo Pratt, incluyó personajes salvacionistas en una de las historietas de su célebre personaje *El Corto Maltes* ambientada en el Buenos Aires de 1900: *Tango* (1985). En el filme de cine militante *Los traidores* (1973) de Raymundo Gleyzer se escenifica una escena, de corte onírico, en un funeral con personajes que parodian a un típico coro salvacionista. En la película *El Muerto* (1975) de Héctor Ayala, basada en un cuento de Jorge Luis, Borges, se ve una imagen fugaz de una orquesta salvacionista tocando en las calles de Montevideo donde está ambientado el filme.



Imagen 4. *La Casa del Ángel*.

¡Catolicismo represor trabajando la culpa!

nieve de Adolfo Bioy Casares, nos vamos a las semidesérticas planicies de Chubut. En ellas vive la familia Vermehren, vástagos de una larga y prestigiosa estirpe de pastores protestantes daneses que habían dado la lucha teológica contra la influencia del calvinismo extremista dentro de la iglesia oficial luterana de Dinamarca. Dato este último que el cuento de Bioy Casares menciona explícitamente y que el filme de los Torre Ríos-Nilsson omite. El señor Vermehren, radicado hace años en la Patagonia, es un hombre extraño y sombrío. Él y sus cuatro hijas mujeres nunca abandonan la casa en que viven y tienen fama de tener hábitos raros. Esto genera la curiosidad del periodista Villafañe y el joven escritor Oribe, ambos forasteros capitalinos, que comienzan a rondar la casa donde el viejo Luis Vermehren todo las mañanas retira las compras que le trae un proveedor para luego encerrarse en su casa sin hablar con nadie. Villafañe logra conversar con una mujer que trabajó de ama de llaves de la casa y que escapó de un virtual cautiverio refugiándose en la casa del médico del pueblo. Esta mujer le informa que en la vivienda se realiza un raro ritual que

se repite todos los días y que consiste en celebrar la navidad al final del cual las chicas bailan como locas. Solo Lucía, la hija menor de Vermehren, parece conservar cierta lucidez dentro del alucinado microclima que se vive en la finca. En ese ritual diario se acomodan las figuras de un gran nacimiento (pesebre) de acuerdo a una cierta tradición familiar (“como dicen las escrituras”, según asevera Vermehren), las chicas tocan en el piano oratorios y cánones clásicos, se reza y luego se baila celebrando una navidad que en esa casa acontece todos los días. Luego de varios intentos fallidos los forasteros terminarán penetrando en el secreto de la familia. La joven Lucía sufre un mal incurable. Inspirado en una leyenda danesa que sostiene que con tesón y voluntad se puede llegar a detener el tiempo, Vermehren se propuso celebrar una eterna navidad para que el tiempo no transcurra y Lucía no muera. “Como hizo Josué que logró detener el sol en su carrera”, pasaje bíblico de resonancias fundamentalistas si lo hay. La intromisión del joven Oribe terminará quebrando el clima opresivo y alucinado de la casa de los Vermehren pero eso desatará la tragedia.



Imagen 5. *El crimen de Oribe*.
Los místicos Vermehren

Pero, a nuestro juicio, el gran *opus catarsis* de Torre Nilsson sobre la inserción del protestantismo en América Latina es, *Homenaje a la hora de la siesta*. (1963). Este filme, poco revisitado, es una coproducción argentino-franco-brasileña filmada en este último país en 1962 por obra y gracia de las facilidades dadas por los gobiernos desarrollistas fluminenses a la producción cinematográfica. Se trata de la adaptación de la obra teatral *Y murieron en la hoguera* de la ya mencionada Beatriz Guido. Una pieza que se había estrenado en México pero no en la Argentina. En dicha historia cuatro mujeres latinoamericanas, viudas de misioneros yanquis, viajan a un oscuro paraje del Amazonas para rendirles homenaje a sus maridos supuestamente muertos por indígenas a los que habían querido evangelizar. A poco de conocer al carismático guía que había acompañado a sus esposos sale a la luz la rivalidad entre las mujeres, una más preocupada que la otra en resaltar el heroísmo de su respectivo cónyuge y así heredar el prestigio de su celo en la misión empeñada. Aparte de estar carcomidas por la soberbia y la envidia las viudas son unas reprimidas sexuales a las que la cercanía de un hombre viril y montaraz hace aflorar deseos inconfesables. Esta mirada irónica de Nilsson sobre el puritanismo protestante aparece explicitada en un pasaje en que la viuda argentina cuenta cómo conoció a su difunto esposo. Esta mujer, que había sido prostituta, se había enamorado del pastor cuando lo vio integrando un coro evangélico callejero, resistiendo con un orgullo inmarcesible a las burlas y agresiones de un grupo de inadaptados. Como Mateo cuando Jesús lo llamó ella dejó todo y siguió al misionero desde las tinieblas a la luz. Pero luego aclara que su marido, pese a amarla, siempre vivió de manera angustiosa su vida marital ya que ella era estéril y esa circunstancia atormentaba al reverendo que desesperaba por no poder justificar la “concupiscencia carnal” ante los ojos del dios todopoderoso... y castrador. Esta película al estrenarse en la Argentina en 1963, sufrió algunas objeciones de parte de la censura oficial que en esos años reconocía fuertes vínculos con grupos ligados a la iglesia católica (Ramírez, 2013).



Imagen 6. *Homenaje a la hora de la siesta.*
Las viudas de los pastores rindiendo homenaje

En *La Chica de los lunes* (1967), una película del periodo portorriqueño de Torre Nilsson, se representa una curiosa contraposición entre catolicismo/ protestantismo con telón de fondo de una historia de norteamericanos en Latinoamérica. El filme se abre con la imagen de una familia de yanquis de clase alta, que están lejos de ser una *family* modelo desde los parámetros de la respetabilidad burguesa, enterrando a un hijo muerto en un cementerio de la ciudad hispana en la que residen. Se trata de un funeral diferido ya que el muchacho murió hace años y trasladaron el cuerpo para tenerlo cerca de ellos. El pastor protestante que da el sermón de difuntos frente a la tumba es una figura emblemática. Un hombre con rasgos anglos, de aspecto hierático y severo, con habito talar, que recita los clásicos versículos de las escrituras, adecuados para un funeral (“polvo al polvo”), con un tono que sabe a juramento. Por oposición el padre Florentín, un cura católico con el que esta familia de norteamericanos se involucrara en una loca aventura por los bajos fondos, es un simpático cincuentón de habito blanco. Un curita humanitario con los más vulnerables pero con un estilo bastante ladino y mentiroso a la hora de ejercer su ministerio y conseguir, aunque sea con malas artes, que alguna bala suene para el lado de los necesitados. Cuando la

hija de los yanquis, bastante soberbia, se aparta con desagrado de una niña hispana que la intentó defender de la curiosidad invasiva de otros chicos, el cura le dice a la nena local: “¡Dice que le gustaría ser tu amiga!”. Una interesante oposición entre puritanismo soberbio y veraz y la clásica mentira piadosa católica.

La disidencia religiosa en el “crisol de razas”

Mucho más recientemente encontramos algunas películas nacionales que se ocupan de la presencia protestante en el pasado argentino como una forma de alteridad conflictiva. En la miniserie televisiva *Facundo, la sombra del Tigre* (1995), dirigida por Nicolás Sarquis, se menciona al pasar la problemática de la tolerancia religiosa en la Argentina del periodo de las guerras civiles como un parte aguas político. En un diálogo que en la casa de Juan Manuel de Rosas, mantiene el culto becario argentino Juan Bautista Alberdi que marcha a Europa a estudiar los sistemas políticos europeos, con el caudillo riojano que levantaba la bandera de *Religión o Muerte*, oponiéndose a la política de la tolerancia religiosa iniciada en el periodo rivadaviano luego del tratado anglo-bonaerense de 1825. Ante la crítica del elegante Alberdi de que la oposición de Facundo a la tolerancia a los cultos disidentes es una muestra de fanatismo retrogrado, el Tigre de los Llanos le responde que el suyo es un fanatismo por la Argentina profunda y sus realidades. En *El prisionero irlandés* (2015) sobre la historia de un soldado hiberno que participo de la primera invasión a Buenos Aires en 1806 y se aquerenció en esta tierra se incluye un diálogo muy gracioso entre un militar criollo y un paisano que luego de comprobar que el prisionero pelirrojo se persigna dicen “*Este es cristiano*” Casi como un eco del filme *La Muerte en las calles* (1957), también sobre las invasiones inglesas, en el que la morenita esclava de una casa de la elite porteña donde se hospeda oficiales británicos prisioneros les dice “lo hereje!”.⁵

5 Alusiones laterales al tema del protestantismo la encontramos en una película argentina ambientada en el tiempo largo de la historia hispanoamericana. En *Yo la peor de todas* (1985), María

En *Ley 1420, la aventura de educar* (2004) Raúl Tosso se cuenta la historia de las maestras norteamericanas contratadas por Domingo Faustino Sarmiento para organizar la Escuela Normal en la Argentina. Tosso lo hace por medio del formato de documental ficcional. *Ley 1420* podría también ser encuadrada como un filme que recalca los aportes de inmigrantes anglófonos a la vida institucional y académica del país. Pero el filme va más allá y enfoca la presencia de las maestras norteamericanas en la Argentina del último tercio del siglo XIX como una presencia revulsiva y rechazada por la jerarquía católica y otros sectores de la vida nacional. Por otro lado la película también intenta indagar el problema de la alteridad religiosa no solo desde el lado de la cultura religiosa mayoritaria de la Argentina sino también desde el ángulo opuesto. En ese derrotero se señalan actitudes de incompreensión de las realidades culturales de la Argentina profunda por parte de las educadoras yanquis formadas en una rígida concepción calvinista del rol del hombre como *Homo Faber*.⁶

Luisa Bemberg, traza un cuadro estereotipado, y lleno de lugares comunes de la Nueva España barroca de la segunda mitad del siglo XVII. La saga de Sor Juana Inés de la Cruz, la monja escritora del México colonial, acechada por el poder eclesiástico que recela de su supuesta heterodoxia, censura la atmosfera inquisitorial que envolvía los claustros. Junto con referencia a “autos de fe” se ve a los censores de los claustros rechazar el ingreso de un libro que criticaba al protestantismo ya que “explicarlo es una forma de difundirlo”. Desde otra perspectiva se ve al virrey Medinaceli, protector de Sor Juana, rechazar a los correveidiles que cuestionan la ortodoxia de las lecturas de su protegida diciendo “si a mí se me antoja va a leer a Lutero”. Igual, con un poco de tino, el guion de filme le recuerda al espectador que por más rebelde y leída que fuera la monja novohispana estaba formada en la atmosfera mental de su época. Así se ve a la Sor escritora, cuando todavía era una adolescente lega, evaluada en su capacidad intelectual por un comité académico. En dicha secuencia un clérigo le pide que explique la herejía anti trinitaria a la niña sabihonda y esta explica que tuvo proyecciones “hasta en el siglo pasado” en que la difundió el hereje Servet que termino siendo ejecutado en Ginebra “por el abominable Calvino”.

- 6 El tema de las maestras norteamericanas que trajo Sarmiento había sido también abordado de refilón en la película *Allá en el setenta y pico* (1945), de Francisco Múgica, relato inspirado en la vida de la primera médica argentina. En un pasaje de filme se habla de las

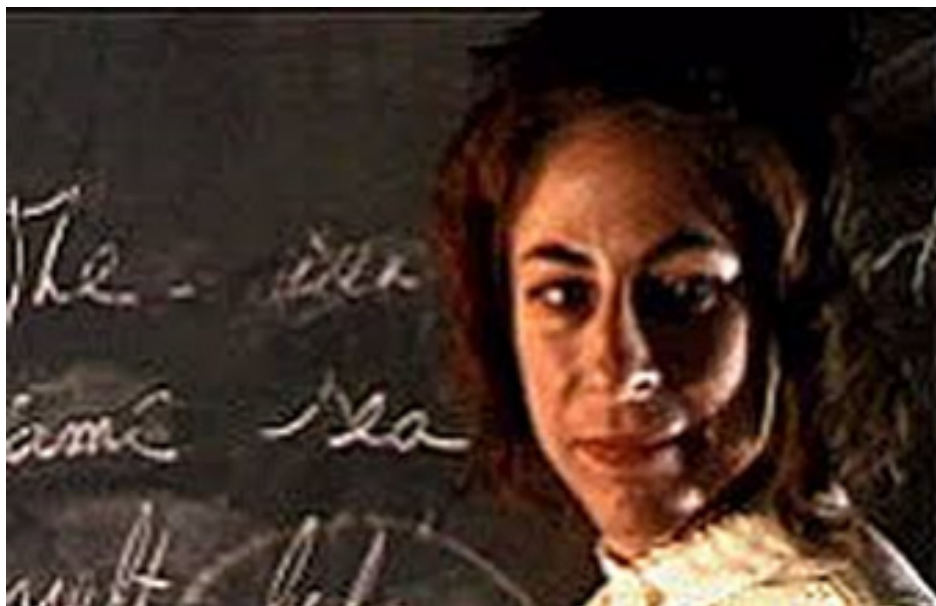


Imagen 7. *Ley 1420, la aventura de educar*.
¡Las gringas locas que trajo Sarmiento!

En el filme de ficción *Fontana, la frontera interior* (2012), de Juan Bautista Stagñaro se encara, de manera explícita, un caso de alteridad religiosa conflictiva de los migrantes anglosajones no católicos en la Argentina decimonónica. Centrada en la vida del general y naturalista Jorge Luis Fontana, combatiente de la guerra del Paraguay, explorador del Chaco, fundador de la ciudad de Formosa y gobernador del Territorio Nacional del Chubut en 1884, la última sección de la película se detiene en analizar la difícil relación que Fontana, como gobernador de Chubut, mantendría con los colonos galeses de ese territorio. Fontana llega una noche lluviosa a un lugar en donde salvo el comisario y alguna familia suelta los demás habitantes son todos colonos galeses fuertemente motivados para que nadie ajeno a su comunidad venga a inmiscuirse en sus vidas. Pronto Fontana descubrirá que los colonos del lugar, fieles a su rígido calvinismo congregacionalista, no venden productos alcohólicos en sus negocios, evitan hablar en castellano, salvo por necesidad, e incluso se niegan tajantemente a recibir moneda nacional en pago de los productos que venden. Luego de la primera noche del gobernador en su capital territorial alguien roba la bandera argentina izada en la puerta de la gobernación. Fontana no es bien recibido en la capilla

educadoras traídas por el presidente Sarmiento y se las denomina las “Gringas locas”.

protestante del pueblo cuando la visita mientras el coro local ensaya salmos. Incluso un día que esta cenando con la única familia de criollos de la localidad, un grupo de niños apedrea la casa. Finalmente Fontana logra establecer relaciones más aceptables con algunos miembros de la comunidad galesa. La joven maestra de la capilla parroquial que acepta traducir un ejemplar de la constitución argentina al galés y uno de los colonos que le devuelve la bandera robada. Fontana recibe de las autoridades nacionales la misión de organizarse con los colonos del pueblo para iniciar una expedición a la zona cordillerana en vistas de fundar un nuevo pueblo en el oeste del territorio. El militar criollo se reúne con los colonos y les dice que la organización de un regimiento de “rifleros galeses” solo se llevará a cabo si él como gobernador conduce dicho cuerpo. A cambio de la aceptación de esta norma acuerda en designar como sub jefe de la fuerza al colono que le había devuelto la bandera robada y había puesto en evidencia una aptitud más dialoguista para con las autoridades argentinas. Liderando a los *pioneers* galeses que marchan montados vestidos con ropas de caza y con sus escopetas de granjeros, el militar Fontana conduce una expedición hacia el pie de la cordillera. Lo interesante de este filme es haberse animado a relatar un episodio histórico concreto que desmiente el cuasi-dogma de la Argentina aluvional como un “crisol” donde la asimilación de las distintas comunidades de inmigrantes fue homogénea y, casi siempre, sin conflictos. Los colonos galeses de *Fontana*, *la frontera interior* son una comunidad encerrada en un celoso exclusivismo, de base confesional y lingüística, que considera que la jurisdicción del estado nacional sobre el territorio por ellos colonizado era, en el mejor de los casos, algo parecido a un mal necesario.

Ausencias y silencios

Creemos que el abordar distintos silencios y ausencias sobre la representación del protestantismo histórico en el tiempo largo del cine argentino nos permiten contextualizar de



Imagen 8. *Fontana la frontera interior.*
El gobernador criollo y los rifleros galeses

manera más completa el tema que nos ocupa en su conjunto. El opacamiento de la diversidad religiosa por el tratamiento de la alteridad cultural parece indicar una secundarización del tema. En algunos periodos este fenómeno puede relacionarse con un cierto peso de la iglesia católica como grupo de presión en la industria cinematográfica y en los organismos estatales de calificación cinematográfica pero el tema es más complejo. La caída del primer peronismo en 1955 presentó un punto importante de inflexión en las representaciones cinematográficas sobre la realidad nacional. Desde los años de la libertadora hasta mediados de los años 60 grupos ligados a la iglesia católica producen cine destinado a resaltar el rol del clero católico y sus laicos en la vida nacional. Es el subgénero del cine de curas basado en películas de tono simpático y paternalista. Pero también de un tipo de cine que intentaba presentar una imagen renovada del clero católico en los años que se asistiría a la apertura del concilio Vaticano II. Varias películas del periodo: *La niña y el gato* (1954), *La procesión* (1959); *Todo el año es navidad* (1960); *La murga* (1962); etc. resaltan un compromiso del catolicismo con los valores de la diversidad y

muestran la interacción respetuosa de curas y laicos católicos con personajes judíos. No existieron por el contrario en el cine argentino de esos años, películas que buscaran resaltar algún tipo de confraternización entre católicos y protestantes y otros grupos cristianos. Parecía ser más interesante, y quizá más viable, representar la diversidad en la relación judeocristiana antes que dentro del espacio común del cristianismo.⁷

Desde las décadas de oro del cine argentino estas ausencias en el tratamiento de la alteridad católica-protestante se perciben en películas que por ambientación espacio-temporal o por las referencias de su base literaria podría esperarse al abordaje del tema. En estos casos la representación de la alteridad cultural no se apoyó en ninguna mención a la alteridad religiosa. En el *Pecado de Julia* (1946), la interesante adaptación que Mario Soficci filmó, en base a la pieza *La Señorita Julia* de August Strinberg, nos encontramos con un romance atravesado por barreras de clase en la Suecia decimonónica. La pasión entre la aristocrática señorita Julia y su lacayo Juan. El filme hace una reconstrucción interesante de la vida en la campaña sueca en el siglo XIX con imágenes de la pintoresca celebración del *Midssommar* (Noche de San Juan) escandinavo que subsistió a la conversión al protestantismo del país nórdico. En la pieza de Strindberg las referencias religiosas al protestantismo son precisas e incluyen menciones a la expansión de la corriente pietista. En la versión cinematográfica argentina están completamente ausentes. Incluso en una secuencia el personaje testigo de Cristina (una criada muy religiosa) asiste un domingo a la iglesia y de manera deliberada se busca omitir una imagen del interior o de la fachada externa de la misma. Solo se ve a Cristina, vestida más como una beata católica que como una aldeana luterana, conversando con dos campesinas frente a un arco por donde pasan los feligreses que se congregan en la iglesia de la cual no es posible saber que filiación tiene. En una película de ambientación inglesa y victoriana como el *Misterioso Tío Silas* (1947) de Carlos Schlipper, sobre la novela

7 Sobre el sub género del cine de curas ver: De Lucia, 2017b.

de Sheridan Le Fanu, se muestra al perverso tío Isla del título, precediendo la oración alrededor de la mesa familiar como haría un típico miembro de la *Gentry* inglesa decimonónica e incluso aconsejar a su sobrina la lectura de la Biblia pero sin ningún alusión a la filiación religiosa de los personajes. En la coproducción argentino-chilena *Esperanza* (1949), de Francisco Mujica, sobre la colonización Suiza en la provincia de Santa Fe se pasa por alto el carácter multireligioso (católico y protestante) de la colonia agrícola fundada en 1857 por los inmigrantes helvéticos. En *Siete para un secreto* (1947) de Carlos Borcosque, con guion de León Klimovsky en base a la novela de Mary Web *Seven for a secret*, ambientada en la campiña inglesa en tiempo victorianos, hay alguna alusión al pasar a un pastor.

Pensamos también en el caso de películas en donde se representa historias de vida de familias anglo argentinas con un perfil muy característico y con una tendencia a una endogamia, no solo cultural, pero donde la mención a la alteridad religiosa no aparece. Es el caso de *El pibe cabeza* (1975) de Torre Nilsson que, como hemos visto, sí se ocupó del tema del protestantismo en otros filmes. En esta película se representa a la familia de



Imagen 9. *El pecado de Julia*.
Una Suecia pintoresca pero sin religión propia

un inglés director de una estación ferroviaria de pueblo con su hija que es maestra del idioma de sus mayores. El Señor Dunne, casado con una criolla, está sospechado de no tener la mejor opinión de los ciudadanos argentinos autóctonos a los que, como buen ferroviario británico, le reprocha no tener sentido de la puntualidad. Amén de que aspira a que su hija se despose con un paisano. En *Queridas amigas* (1980) de Carlos Stagnaro se representa a una más que icónica familia anglo argentina residente en el barrio de La Boca. No se trata de gente discriminadora sino de una simpática familia que comparte fiestas y encuentros con vecinos de otros orígenes. Mas puntualmente con las familias de las compañeras de escuela de su hija. Las amigas a las que alude el título del filme. Pero de la puerta para adentro estos anglo argentinos son de otra manera. Solo hablan en lengua materna y obligan a sus hijos a aprenderla utilizando una metodología bastante compulsiva. La imagen de la autoridad paterna en este hogar tiene algo de puritanismo severo. La familia de la joven Mery almuerzan vestidos con ropa dominguera, toman el té a las 5 y hasta tienen fotos de Isabel II en los muebles de la casa. El peso de esta herencia cultural, con pretensiones de respetabilidad social y otras cosas que se sugieren, no es moco de pavo para la rubiecita criolla hija de británicos. Esto aparece claramente en la escena en la que Mary, ya en su adultez y siendo una mujer casada, visita a sus padres con la difícil tarea de explicarles que se decidió a adoptar un bebé porque no consigue quedar embarazada. En un diálogo en el cual la hija habla en castellano y los padres le responden inglés, sin subtítulos, se aprecia que tal posibilidad encendía alarmas siempre latentes en ese hogar.

En dos películas de ficción de los años 80, o sea en los años posteriores a la guerra de Malvinas, encontramos muy tenues referencias al protestantismo, asociado con la presencia británica en la Argentina, como un elemento que provocaría un rechazo liviano en algunos sectores de la sociedad local. Se trata de filmes que se prestan a lecturas políticas contrapuestas. En *Miss Mary* (1986) de María Luisa

Bemberg, ambientada en la llamada “década infame” se relata la saga de una institutriz británica contratada por una familia de encumbrados estancieros argentinos de los años 30 para que forme a sus vástagos pampeanos de manera que no tengan nada que envidiarle al lord inglés más atildado. Si bien el personaje de la señorita (o Miss) Mary de marras no es para nada ajena a ciertos prejuicios sobre la población “nativa” el relato muestra cómo los oligarcas argentos que la contratan le ganan, por varios cuerpos, en hipocresía. Para ellos la “Miss” es todo un lujo para exhibir en sociedad. Pero un lujo que no está ajeno a algunos posibles reparos. “¿Es católica?”, le pregunta el autoritario estanciero pater-familias a su nueva empleada/gobernanta/fetiché: “Así figuraba en el contrato” le contesta la flemática y resignada institutriz.⁸ En *Cipayos, la tercera invasión* (1988) de Jorge Coscia nos encontramos con una muestra un tanto indescifrable de “nacionalismo” cinematográfico criollo. Este filme musical juega con un escenario ucrónico. Luego de la guerra de Malvinas la ciudad de Buenos Aires ha sido ocupada por los británicos y sus aliados. Desde el resto del país se resiste con las armas en la mano y en la zona ocupada la resistencia consiste en aferrarse a cierta cultura popular (bailarines de tango) opuesta a la penetración cultural anglo americana (música rock). Por debajo de tan “original” contraposición el filme representa con una miscelánea de imágenes la irritante presencia colonial en nuestro suelo: soldados con uniformes de naciones del Commonwealth, tropas africanas coloniales, ghurkas, argentinos colaboracionistas tocados con sombreros hongos y llevando un paraguas en la mano, y personajes de aspecto victoriano que toman té en jardines sin faltar... un típico *clergyman* anglicano. Mientras en una película “progre” como *Miss Mary* el rechazo a lo protestante anglo es presentado

8 Una situación semejante se encuentra en el filme *Crónica de una señora* (1969) de Raúl de la Torre. En una tertulia familiar de clase alta una mujer alineada por su cotidianeidad burguesa ramplona hace algunos comentarios sobre la vida en la Suecia de “la revolución sexual” y una de sus parientes le dice: “¡Cállate que ese es un país protestante!”.

en términos negativos y se carga a la cuenta de los prejuicios de una clase alta, paradójicamente anglófila, en *Cipayos* la inclusión de la imagen de lo protestante entre las formas de presencia icónica británica en la Argentina es de signo negativa. Aunque demasiado elemental y básica como para intentar alguna lectura de cierta entidad. En ambos filmes sin embargo la imagen de lo protestante/anglo vuelve a insertarse en un cuadro donde la alteridad cultural se resalta más que la religiosa.



Imagen 10. *Miss Mary*.
Una institutriz británica pero no hereje

Borges en el cine: El protestantismo como una religión de textos

*Carecían de fe, pero en su sangre perduraban,
como rastros oscuros, el duro fanatismo del
calvinista y las supersticiones del pampa.*
Jorge Luis Borges, *El Evangelio según San Marcos*.

Otro artista argentino, con algunos antepasados anglos, compartió con Torre Nilsson, la inquietud de poder leer sus raíces protestantes desde el prisma de lo argentino y viceversa. No se trata de un cineasta, sino de un escritor. Pero un literato cuya obra tuvo fuertes proyecciones sobre la pantalla

grande nacional. Jorge Luis Borges, de ascendencia ibérica y anglosajona, y educado en un colegio protestante suizo, reflejo su admiración e interés por la teología y las ideas éticas protestantes a lo largo de toda su obra.⁹ Para Borges, que mamo la diluida tradición protestante de sus antepasados ingleses, pero también de su adolescencia en Ginebra, el protestantismo era a la vez una cultura de trasplante y un universo de ideas con una larga historia y un profundo anclaje en la modernidad europea. El mismo Borges comentó su vivencia de estas herencias culturales múltiples en la película-reportaje *Borges para Millones* (1978) de Ricardo Wullicher. En dicho filme el autor de *El informe Brodie*, luego de hablar de su agnosticismo, comenta que de sus raíces cruzadas mamo tanto la influencia de la “Iglesia Católica”, como del “puritanismo”. En varios de sus cuentos, algunos llevados al cine, Borges ahondó en la herencia cultural protestante, tanto anglo como germánica, presente en la historia de personajes argentinos. En un par de estos relatos los protagonistas encuentran respuestas a distintas preguntas en un viaje físico, que reproduce un viaje interior, hacia el horizonte de la Argentina profunda. *El Sur*, relata la historia de Juan Dahlmannn, un bibliotecario argentino de raíces germánicas:

El hombre que desembarcó en Buenos Aires en 1871 se llamaba Johannes Dahlmannn y era pastor de la Iglesia evangélica; en 1939, uno de sus nietos, Juan Dahlmannn, era secretario de una biblioteca municipal en la calle Córdoba y se sentía hondamente argentino. Su abuelo materno había sido aquel Francisco Flores, del 2 de infantería de línea, que murió en la frontera de Buenos Aires, lanceado por indios de Catriel: en la discordia de sus dos linajes, Juan Dahlmann (tal vez a impulso de la sangre germánica) eligió el de ese antepasado romántico, o de muerte romántica (Borges, 1953).

9 Sobre la fascinación de la ética protestante en el autor de Ficciones ver el interesante ensayo de Cremonte (2015).

Con su habitual maestría, Borges cuenta la historia de este hombre tímido, intelectual, racional, previsible que luego de pasar por una convalecencia hospitalaria, molesta e invasiva, inicia un viaje hacia el sur, hacia el casco de una vieja estancia familiar situada en la pampa indivisa, como una forma semiconsciente de buscar respuestas a preguntas que ante solo había buscado en sus amados libros. Mientras almuerza en un almacén de ramos generales unos peones un tanto achispados provocan al metódico bibliotecario germano-argentino de aspecto poco belicoso. Pese a estar débil y recién salido de una convalecencia, Dahlmann increpa a los peones y acepta el desafío a un duelo criollo aceptando un facón, que un viejo gaucho (personaje testigo, símbolo del sur como espacio físico y espacio mental) le acerca.

Salieron, y si en Dahlmann no había esperanza, tampoco había temor. Sintió, al atravesar el umbral, que morir en una pelea a cuchillo, a cielo abierto y acometiendo, hubiera sido una liberación para él, una felicidad y una fiesta, en la primera noche del sanatorio, cuando le clavarón la aguja. Sintió que si él, entonces, hubiera podido elegir o soñar su muerte, ésta es la muerte que hubiera elegido o soñado. Dahlmann empuña con firmeza el cuchillo, que acaso no sabrá manejar, y sale a la llanura (*Ídem*).

El Sur fue llevado al cine en dos ocasiones. En 1977 el camarógrafo polaco-argentino Tadeo Bortnowsky filmó el medimetroraje *Borges un destino sudamericano* en donde, con imágenes fijas, audio mechados con comentarios del propio Borges, y algunas escenas dramatizadas, se va desarrollando el cuento, incluyendo la última escena con el propio Borges interpretando a Dahlmann con un cuchillo en la mano avanzando hacia la llanura abierta. En 1993 el director español Carlos Saura filmó, en un marco de un ciclo para la televisión española



Imagen 11. *Borges, un destino sudamericano*

basado en relatos de Borges, una versión de *El Sur*, rodada en Argentina con Oscar Martínez en el papel de Dahlmann-Borges y de Gerardo Romano como el peón provocador y peleón. En ambos filmes se menciona la dimensión identitaria (nacional y religiosa) del personaje y se citan total o parcialmente ambos fragmentos que reproducimos aquí.¹⁰

En el soberbio relato el *Evangelio según San Marcos*, Borges nos vuelve a contar la historia de un joven estudiante un tanto alejado de la vida práctica que inicia un viaje alejándose de una rutina que lo asfixia. Espinoza, estudiante de Medicina, educado en un colegio inglés, hijo de un padre librepensador y de una madre rezadora, acepta la invitación de un amigo a pasar unos días en su estancia del partido de Junín. En esa estancia Espinoza conoce a los Guthrie, la familia del capataz de la estancia:

10 El filme de Brotnosky estuvo inédito hasta 2007 aunque había sido visto en televisión en el ciclo *Función Privada* de Carlos Morelli y Rómulo Berruti.

Los Gutres eran tres: el padre, el hijo, que era singularmente toscos, y una muchacha de incierta paternidad. Eran altos, fuertes, huesudos, de pelo que tiraba a rojizo y de caras aindiadas. Casi no hablaban. La mujer del capataz había muerto hace años (Borges, 1970).

Espinosa, en ausencia de su amigo, va ganando intimidad en el trato con esta familia de peones mestizos que Borges describe con tonos lombrosianos: taciturnos, indiferentes a todo lo que no sean sus tareas cotidianas de peones y hasta casi carentes de memoria o de noción del tiempo vital. Como si estuvieran apenas un escalón más arriba, en la escala evolutiva que la tribu de los yahoos de *El Informe de Brodie*:

Espinosa recordó que su padre solía decir que casi todos los casos de Longevidad que se dan en el campo son casos de mala memoria o de un concepto vago de las fechas. Los gauchos suelen ignorar por igual el año en que nacieron y el nombre de quien los engendró (*Ídem*).

Producto de una tormenta y el subsiguiente desborde de los ríos y arroyos bonaerenses Espinosa queda aislado con tan singular compañía de la que es imposible saber si les incomoda su presencia o no. La curiosidad natural del estudiante de medicina lo hace hallar una vieja biblia del rey Jaime en cuyas páginas en blanco los antepasados de los Guthrie habían contado la historia de su familia. Los abuelos del capataz habían emigrado a la Pampa desde Invernnes, en las hinglands escocesas. Los duros montañeses prebisterianos habían mezclado su sangre con indígenas y perdido su herencia cultural y lingüística hasta volverse analfabetos al cabo de un par de generaciones. Perdiendo, junto con el acceso a la palabra escrita, el vínculo con sus raíces nacionales y religiosas. ¡Toda una propaganda por los hechos de los males del mestizaje!¹¹

11 Otros personajes borgianos: los hermanos Nilsen de *La intrusa*,

Espinoza le cuenta su descubrimiento al capataz y sus hijos que no parecen muy impresionados por la noticia. Pero en cambio el educado estudiante criollo tiene mayor éxito cuando una noche de lluvia, alrededor de la mesa, les lee a padre e hijos el Evangelio de San Marcos, quizás el más protestante de los evangelios canónicos. La historia del carpintero de Nazaret sacrificado en el calvario les impresiona a los peones toscos e ignorantes que le piden a Espinosa que se las relea en varias ocasiones y comienzan a tratar con respeto al forastero que les hizo conocer las escrituras. Una noche, sin saber bien por qué, la hija del capataz aparece en su cuarto y se acuesta desnuda al lado de Espinoza que sucumbe ante “la seducción de la barbarie” en la persona de la chinita, medio gringa, lasciva y promiscua. En tanto Espinoza había notado que los varones Guthrie venían entregándose a laboriosas tareas en uno de los galpones de la estancia. El viejo Guthrie le pregunta al doctorcito porque murió Cristo en la cruz y éste, medio agnóstico, le explica que murió para salvar a la humanidad de la condenación eterna... incluyendo a los que lo habían crucificado. Luego de dormir una larga siesta Espinoza se encuentra con los Guthrie que se arrodillan frente a él y le piden que los bendiga. Luego lo insultan, lo abofetean y lo llevan al galpón de la estancia donde usando las vigas habían construido una cruz. Y así, al despreocupado y previsible estudiante de medicina le esperaba la muerte como si fuera un símil criollo del capitán Cook sacrificado por los aborígenes de Hawái que lo habían confundido con el dios que volvía para morir.

Este relato fue llevado al cine por Héctor Olivera, en el marco del mismo ciclo en el cual Carlos Saura había rodado su versión de *Sur*. En la versión fílmica, para televisión, los Guthrie aparecen como más patibularios aún que en el relato borgiano. La sordidez de los personajes (“el duro fanatismo del calvinista con las supersticiones del pampa”) incluye el

también reconocen un perdido origen hiberno o nórdico. En ese cuento también hay una alusión a una vieja biblia protestante olvidada en el rancho que habitaban como único indicio que quedaba de sus raíces.



Imagen 12. Ilustración del cuento *El Evangelio según San Marcos*.

incesto, que no estaba presente en el cuento original. El relato logra transmitir una sensación de enrarecimiento del clima que rodea a Baltasar como víctima propiciatoria que con su vocación de inconsciente aprendiz de brujo –¡casi queriendo enmendarle la plana al todopoderoso!– provoca la desgracia. En un diálogo del filme, que no se encuentra en el original literario, el viejo Gutrhie, recuerda a su abuelo inglés que le leía la Biblia a su familia en las noches de invierno y hablaba la lengua materna que él había escuchado en su infancia pero que luego había olvidado. Es interesante la idea que transmite el cuento, y también el filme, del personaje que a través del saber/poder de la lectura les permite a los analfabetos Gutrhie recuperar una herencia atávica de fanatismo visceral y duro que habían perdido.¹²

En otra película Argentina sobre el universo borgiano vuelve a aparecer la mirada de Borges sobre el texto bíblico como elemento clave. *Los libros y la noche* (1999) de Tristán Bauer, es una película que aborda la figura de Borges por medio de la escenificación de escenas de su vida y algunas secuencias de sus cuentos. Al igual que en *Borges para millones* el propio Georgie, en este caso a través de su remedo ficcional el actor Walter Santana, menciona las influencias reformadas en su formación al mencionar su tan mentado paso por las aulas ginebrinas en el “colegio Geneve fundado por Calvino”. Las frases antedichas dan pie a la escenificación del cuento *El Otro* en el cual el Borges anciano encuentra, mientras pasea por la ciudad de Cambridge (Massachusetts), al joven Borges sentado en un banco de una plaza ginebrina y entabla con él un diálogo en el cual el presente interroga al pasado. Pero es la dramatización del relato *El libro de arena* en donde vuelve a aparecer la relación de Borges con el protestantismo a través del texto bíblico. El vendedor de biblias, interpretado por Lorenzo Quinteros, caracterizado un poco para parecer

12 Existe otra versión fílmica del *Evangelio según San Marcos* realizada por el director español Miguel Ángel Entrenas en 1991. En esta versión, decididamente muy poco lograda, la acción se traslada a un cortijo del sur de la península.

un escocés presbiteriano natural de las islas Orcadas, llega hasta la habitación del erudito Borges a ofrecerle biblias, una mercadería no muy solicitada por ese lugar. Tal como contesta Borges:

En esta casa hay varias biblias inglesas, incluyo la primera, la de John Wiclif. Tengo así mismo la de Cipriano Valera, la de Lutero, que literariamente, es la peor, y un ejemplar latino de la Vulgata. Como usted ve, no son precisamente biblias lo que me falta (Borges, 1975).

La respuesta del escritor lleva a que el vendedor de biblias le ofrezca un misterioso *Libro de Arena*, adquirido en la India y escrito en carácter arábigos, al que propone cambiárselo por la biblia de Wiclif, más la jubilación de Borges. Borges acepta tan extrema y, a la vez, tentadora oferta. Pero el misterioso libro de la arena termina siendo un prodigio. Un libro al que no se le encuentra el principio ni el final. Un texto mágico que atraviesa el tiempo del espacio y parece ser una peligrosa puerta al infinito. Lo que va a hacer que el bueno de Georgie se desprenda de él dejándolo en un anaquel del depósito de libros de la biblioteca nacional para que termine confundido entre la multitud de volúmenes añosos. En el universo borgiano, y particularmente en los relatos de Borges llevados al cine, el protestantismo es una religión de textos y de hombres letrados. Hombres con raíces en tierras ajenas a la Pampa. Hombres que han consagrado mayormente su vida a descubrir verdades navegando en el océano de la palabra escrita.

En búsqueda de una Argentina secreta no católica

Tanto el cine documental como el de ficción se han ocupado de la vida de comunidades, desparramadas por la geografía argentina, cuya identidad religiosa y étnica se recortan con un perfil definido en el espacio nacional. En relación a comunidades de fe protestante podemos mencionar algunos antecedentes



Imagen 13. *Los libros y la noche*.

Borges viejo conversando con el Borges alumno del Colegio Geneve de los años 60 a caballo del auge del cine documental que se experimentó en la Argentina en esos años. En 1966, como parte de un informe para el noticiero televisivo *Tele noche* de Canal 13 de Buenos Aires, Raimundo Gleyzer dio a conocer el mediometraje *Nuestras Malvinas*. Dinámico panorama de la vida cotidiana en las islas vistas como un remedo austral de la vida de un pequeño pueblo pastoril de las islas británicas. Esto incluye la vida religiosa de los isleños. La cámara de Gleyzer registra las fachadas y la salida de fieles de los tres templos religiosos de la capital de Malvinas: El anglicano, el católico y el de los disidentes protestantes llamado el “Tabernáculo”. Le dedica también un cierto interés al vicario anglicano al que se ve llegando al muelle a recibir el barco de pasajeros que llega con el equipo cinematográfico. En otra secuencia se ve al ministro de la iglesia de Inglaterra presidiendo a pie un cortejo fúnebre icónicamente británico.¹³ En 1967 la antropóloga

¹³ Un recorte documental semejante al del corte de Gleyzer puede apreciarse en *Esta es mi Argentina* (1974) de Leo Fleider. Es un

norteamericana Anne Chapman, dio a conocer *Onas, vida y muerte en Tierra del Fuego* sobre el genocidio de la etnia Selk Nam durante la fiebre del oro de fines del siglo XIX y la posterior expansión del latifundio ovino. En dicho documental tanto el guion como el testimonio de los últimos descendientes de los onas rescata el papel del misionero anglicano Thomas Bridges en la preservación de algunos aborígenes allegados a la misión protestante, así como el respeto a algunas de sus formas culturales. Allá por 1973 el legendario programa documental de la TV pública nacional *Argentina Secreta*, conducido por Vaca y Borroni, incluyó un informe sobre la comunidad galesa de Gayman (Chubut). “Un pueblo que vive de acuerdo a la Biblia”. El clima que se vivió en los años de la dictadura no fue el más propicio para resaltar la diversidad confesional del mosaico argentino. Luego de la dictadura militar distintos ciclos televisivos documentales que se ocupaban de las raíces culturales de la población originaria de distintas partes del país y de colectividades extranjeras (*Allá vamos, La otra Tierra*) se ocuparon, en varias ocasiones, de la vida de comunidades de raíces protestantes.

Dos fenómenos recurrentes del cine Argentino del último cuarto de siglo están involucrados en el tratamiento de la vida de comunidades no católicas desparramadas a lo largo de la geografía argentina: a) el auge de cierto cine de ficción que se propone una indagación identitaria especialmente en el interior del país; b) la cada vez más marcada tendencia a la especialización

documental paisajista que recorre distintas regiones de Argentina con música de fondo de artistas argentinos de música popular. El filme incluye escenas de la cotidianidad en las islas Malvinas incluyendo la ceremonia oficial del cumpleaños de la reina en la catedral de la isla con el oficio religioso anglicano. Al igual que en el filme de Gleyzer la presentación de la imagen de la iglesia de Inglaterra en Malvinas no está presentada en un tono hostil. En *El rey en Londres* (1966) de Aníbal Uset, un largometraje de promoción turística carente de entidad cinematográfica, se ve al cantautor Ramón “Palito” Ortega y a la actriz Graciela Borges ponderar los atractivos de la capital británica. Incluyendo un canónico oficio en la abadía de Wesminster.

temática del cine documental. Ambos fenómenos se proyectan sobre una mirada de la cámara hacia la “Argentina Secreta” esa idea que en los años del Cordobazo remitía a un imaginario político y hoy remite, mayormente, a un imaginario cultural (De Lucia, 2017a). A parte del interesante abordaje histórico de *Fontana la frontera interior*, otra película de ficción reciente ha enfocado el lente en la vida de las comunidades galesas de Chubut pero desde una perspectiva contemporánea. *Patagonia* (2010) es una coproducción argentino-británica dirigida por el galés Mar Evans. Se trata de una *road movie* de viajes cruzados que trazan una serie de oposiciones binarias (patria de origen/patria de adopción, pasado/presente). La película contrapone la historia de una mujer Argentina descendiente de colonizadores galeses que, en compañía de un adolescente agorafóbico, viaja a Gales a conocer la tierra de sus padres y la de un matrimonio de habla galesa que viaja a la Patagonia a fotografiar los testimonios de la colonización de sus paisanos en el sur Argentino. Se trata de viajes físicos con mucho de viaje interior hacia las raíces identitarias. Esto explica que la alteridad cultural vuelva a ocupar una centralidad mayor que la alteridad religiosa. Un rasgo interesante del film es el carácter trilingüe del texto (castellano, gales, inglés) que permite terminar de comprender mejor la dimensión identitaria de la experiencia colonizadora galesa en la Patagonia. La alteridad religiosa está presente en las escenas en que el fotógrafo galés capta con sus cámaras las sencillas fachadas de las viejas capillas calvinistas que han quedado como el testimonio más emblemático de la llegada de aquellos pioneers al *far shout* argentino. Ambas tierras entrelazadas por la historia tienen sus sorpresas en el terreno de lo espiritual y mágico. La pareja de galeses, bastante secularizados, que viaja por la ruta 3 se encuentra con un pintoresco altar al gauchito Gil, ese santo de la Argentina profunda, al que los buenos oficiosos de la globalización convirtieron en una entidad sobrenatural marquetinera. La anciana galesa que viaja a Gales encontrara la muerte en la tierra de sus ancestros y será incinerada



Imagen 14. *Patagonia*. Galeses en la diáspora

en una tumba acuática casi como un funeral vikingo. Más recientemente el cine documental argentino se volvió a ocupar de la colonia galesa de Chubut en el documental *Los Huesos de Katherine* (2017) de Ricardo Prevee. Este interesante filme se centra en el trabajo de un grupo de especialistas que buscan comprobar que un esqueleto encontrado en Punta Cuevas (Chubut) se corresponde con los restos de Katherine Roberts una mujer galesa, que según las crónicas, murió a pocos días del desembarco de los colonos cuando estos vivían poco menos

que a la intemperie en la inhóspita costa patagónica. El guion transcurre en paralelo con el trabajo de los investigadores en el pueblo de Bala (Gales) de donde habían salido los expedicionarios de 1865. Con la ayuda de la gente que guarda la memoria de la diáspora galesa consiguen dar con una mujer pariente lejana de Catherine Roberts que viaja a la Patagonia para prestar su DNI y permitir la constatación positiva de la filiación de los restos encontrados en la playa. Igual que en *Patagonia*, en los *Huesos* son las capillas calvinistas del valle del Chubut el escenario donde se encuentran los miembros de una diáspora separada por grandes distancias pero unida por una memoria común. El recibimiento de la pariente galesa de Catherine en la capilla del pueblo de Gayman, entre salmos que se escuchan en las paredes desprovistas de imágenes termina de definir el perfil de una cultura religiosa de trasplante, pero que a la vez, y con un siglo y medio siglo de historia atrás, es también de arraigo.¹⁴

Mayor centralidad a la alteridad religiosa se le concede en la coproducción documental italo-argentina *Valdenses* (2015) de Marcel Gonnet Wainmayer. Este filme traza un panorama histórico de la iglesia valdense y su varias veces centenaria historia en los valles Alpinos. Pero también apunta a retratar la diáspora valdense fruto de la inmigración a América. Lamentablemente el filme se concentra más en las comunidades valdenses de Estados Unidos y Uruguay y les concede muy poco espacio en la economía del filme a los valdenses argentinos. Solo unas pocas secuencias de la vida de una congregación entrerriana. Más interés reviste *Nueva Esperanza (colonia menonita)* (2008) realizada por un grupo de cineastas de la Universidad de Córdoba. Se trata de la radiografía de una comunidad menonita de la provincia de La Pampa que vive de la explotación de la industria láctea y de una serie de pequeñas industrias subsidiarias (construcción

14 Queremos agradecerle al cineasta Luis Prevee y a su colaboradora Lilian Roldan por su buena disposición cuando le solicitamos la clave del link para ver *Los Huesos...* durante el transcurso de esta investigación.

de tractores, carpinterías) que hacen posible cierta autarquía local. Sin duda en este filme la alteridad religiosa aparece como un elemento clave para abordar el perfil distintivo de la comunidad en cuestión. Por la propia boca de los colonos menonitas se explica los fundamentos religiosos de aquellos rasgos de su vida comunitaria que parecen más alternativos respecto a la vida en el mundo moderno. Incluso los más difíciles de comprender desde los parámetros de nuestra sociedad (rechazo a los símbolos patrios en su escuela, objeción al servicio militar, el uso intracomunitario de un viejo dialecto alemán, la relativa negativa a utilizar artefactos electrónicos en su quehacer cotidiano, cierta reticencia a ser filmados, etc.). Merece una cierta atención el testimonio del líder de la comunidad (audio sin imagen) que explica, justamente, la reticencia de los menonitas a ser filmados a raíz de cierto sensacionalismo con que algunos medios de comunicación habían abordado una falsa denuncia de la que había sido víctima la comunidad. La imagen que el documental presenta de la alteridad menonita, religiosa y cultural tal vez pudiera asociarse en la mirada del espectador argentino con la imagen cinematográfica de los amish y otras minorías provenientes de la común diáspora anabaptistas, tomada de películas internacionales (*Testigo en peligro*), así como de series de cable y otros formatos televisivos.¹⁵ Sin duda el documental de Valeria Mapelman *Octubre Pilaga* (2010) representa un caso especial entre los filmes que estamos analizando. Se trata de una pormenorizada investigación sobre la masacre perpetuada, contra indígenas, por la gendarmería nacional en Rincón Bomba (1947), cerca de Las Lomitas, Provincia de Formosa. Si bien el guion no busca ahondar en la filiación evangélica de la

15 Pensamos en la desopilante representación satírica de un coro *amish* en el ciclo cómico televisivo *Cha Cha Cha* que se vio por *América TV* entre 1993-1997. En el cierre de programación de la TV pública con el Himno nacional que estuvo en el aire por varios ciclos hasta 2016 se incluía entre las imágenes que representaban la diversidad en el país a una icónica familia menonita de La Pampa nucleados alrededor de un tractor.



Imagen 15. *Octubre Pilaga*. Encima de indios herejes

comunidad pilaga que sufrió la masacre y de sus descendientes que buscan rescatarla del olvido, el filme traza una radiografía de esa cultura religiosa producto de la aculturación de las etnias del Chaco y su encuentro con el emotivo evangelismo pentecostal traído por los misioneros.

Del campo a la ciudad nos encontramos con el documental *Ensayo de Nación* (2014) de Alex Roitman que nos cuenta la historia de la formación de un coro ecuménico formado por niños de escuelas de distintas confesiones religiosas, incluyendo evangélicos, a partir de una mirada original sobre el mosaico étnico y confesional de un país de inmigración masiva como la Argentina.¹⁶ *Corea* (2013) de Melina Server se ocupa de la vida de una comunidad coreana del barrio de Flores en capital federal. Eso incluye la vida religiosa de los coreanos porteños con fuerte presencia evangélica. El documental muestra imágenes del oficio en iglesia de tono étnico con un estilo muy diferente a la clásica iglesia pentecostal bonaerense improvisada en un galpón o en un cine. Se trata de una congregación formada

16 Un olvidado antecedente de la presencia cinematográfica protestante de tono institucional en la Argentina lo representa el cortometraje de educación sexual *Estás Creciendo* (1972) dirigido por Ricardo Alventosa sobre una idea del pastor y educador Luis Parrilla pionero de la educación sexual en la Argentina.

por coreanos y, argentinos de ascendencia coreana de primera generación, de clase media y media alta. El oficio religioso tiene elementos de show que suelen acompañar a las iglesias electrónicas, pero más sobrio. Con un tono de respetabilidad social (uso de tecnología, música cuidada, coros con nivel profesional, un compartimiento tipo pecera donde juegan los hijos de los fieles) y una estética que la aleja de la típica iglesia de escaparate yanqui.

Del vendedor de biblias al predicador callejero

No te confundas pastor/no me interesa tu cielo.

Luz del Alba, de *Divididos*

Junto a la imagen, de cultura religiosa trasplantada y, supuestamente, con una incidencia lateral en la vida y la identidad nacional, del protestantismo histórico, el cine argentino, con algunos antecedentes literarios, ha trazado una imagen sinuosa y difusa de la presencia del evangelismo pentecostal en la Argentina. Esa religiosidad urbana y suburbana, visible desde los años de entreguerras y cuya presencia se incrementaría en las décadas siguientes a caballo del proceso de migraciones internas y reconversiones varias de la vida nacional. Desde las primeras décadas del siglo XX el evangelista solitario, lector compulsivo de la biblia, ha sido registrado en distintas expresiones de la cultura nacional. En las letras fue satirizado en la imagen del farmacéutico Ergueta, obsesivo lector de las escrituras pero concupiscente y avaro, de *los Siete Locos* (1929) de Roberto Arlt.¹⁷ El sainete *He visto a Dios* (1930) de Filipis Novoa, nos pinta a un inocente y apacible evangelista vendedor de biblias que habita en un conventillo. El nacionalista católico Leopoldo Marechal, convertido al evangelismo pentecostal en sus últimos años de vida, nos traza el cuadro de un ex boxeador

17 El Ergueta de la visión cinematográfica de *Los Siete Locos* (1973), llevada al cine por Torre Nilsson, si bien se la pasa citando la biblia aparece como un personaje sin un perfil confesional definido. El papel del zafio y medio hipócrita místico porteño estuvo a cargo de Osvaldo Terranova.



Imagen 16. *Ensayo de una nación*. Coros ecuménicos.

de Villa Crespo transmutado en vendedor de biblias en la pieza teatral *La Batalla de José Luna* (1967) personaje que vuelve a aparecer en du última novela *Megafón, o, La guerra*.¹⁸ Un poco menos ortodoxo es el señor Mendieta, miembro de la sociedad Polimnia de poetas barriales de Villa del Parque (“mezcla de conservador, adventista del séptimo día y tanguero”) de *Dioses, hombrecitos y policías* de Humberto Constantini, uno de los primeros registros literarios sobre la represión parapolicial en los años 70. También ligado a la Argentina de los años de plomo tenemos al Insfrán, el sastre paraguayo evangelista que vive en Villa IAPI en el segundo cordón del conurbano sur, de *La Calle de los Caballos muertos* (1982) de Jorge Asís. En la literatura ambientada en villas miserias de comienzos del tercer milenio vuelve a aparecer la imagen de pastor evangélico villero como un personaje incorporado a las villas-cavas del año 2000 (De Lucia, 1996).

¹⁸ Sobre la etapa evangelista de Don Leopoldo Marechal ver: Pérez Alencart, 2012.

El cine, desde los orígenes del sonoro, también representó en imágenes al personaje del predicador evangelista solitario incorporado a la cotidianidad suburbana de Buenos Aires. Ahí lo tenemos al emblemático Jeremías, el vendedor de biblias, que interpretaba el pianista Enrique “Mono” Villegas en una incursión actoral en *Con el dedo en el gatillo* (1940) de Moglia Barth. En *Tren internacional* (1954), una comedia de Daniel Tinayre aparecía también un pastor evangélico un tanto extraño involucrado en una trama policial. Más tela para cortar ofrece Patrick, el pastor loco interpretado por Lautaro Murua en *El secuestrador* (1958), ese filme maldito, de tono expresionista de Torre Nilsson. Patrick es un ex reverendo, ex convicto y ex voluntario en el ejército yanqui durante la segunda guerra mundial. Barbudo, desaliñado y con una biblia rotosa bajo el brazo, Patrick vive en un rancho de una villa miseria del conurbano y le hace la venia a una foto de Franklin Delano Roosevelt mientras tararea el himno norteamericano. Es un personaje que arrastra una historia personal durísima. Había asesinado a su hijo pequeño para ahorrarle el sufrimiento que le provocaban terribles quemaduras. Patrick es un personaje bien suburbano. Una especie de amigo-maestro y curandero espiritual, de un grupo de niños y adolescentes, más que desangelados, a los que impresiona con su particular carisma de loco medio místico. Contrasta la humanidad desgarrada del loco Patrick con una escena en donde los niños de la calle protagonistas del filme pasan frente a dos monjas católicas, de aspecto más que emblemático, que se mantienen hieráticas en una aparente indiferencia ante el desamparo de los pibes. Y sería tentador leer dicha escena como una sutil chicana inter confesional del vástago de protestantes que era Torre Nilsson. Un año después en *Prisioneros de una noche* (1959), ese impresionante fresco de la vida cotidiana porteña de fines de los 50, David Kohon incluye a un pastor que reparte folletos de su iglesia bajo las luces de las marquesinas de la calle Corrientes en un sábado a la noche cuando la gente busca pareja o diversión. Se trataba de una imagen que para ese entonces

había sacado cierta carta de ciudadanía en la noche porteña. En la Argentina de los años 60 el evangelista solitario que predicaba en las calles de la gran ciudad se había convertido en un personaje reconocible. Contemporáneamente la presencia del proselitismo evangélico crecía en magnitud.¹⁹



Imagen 17. *El secuestrador*.
Patrick, el pastor loco y villero.

¹⁹ Sobre la expansión del pentecostalismo en Argentina ver: Miguez, 2002.

¡Encontró la luz! La presencia evangelista en la radio y televisión argentina

Con sus predicadores
sus gases que envenenan
su culto de dios padre
y de las charreteras
con todos sus misiles
el norte es el que ordena.

Mario Benedetti, *El sur también existe*.

El fenómeno del evangelismo radial en la Argentina se remonta a fines de los años 30. El gobierno juniano de 1943 y el primer gobierno de general Perón proscribió la propaganda evangélica radial, que no era tan importante, en todo el país en uno de los pocos episodios de limitación al ejercicio de la libertad de cultos de la historia Argentina contemporánea (Canclini, 1972: 76-80). Pero en la Argentina pos peronista de los años 50 y 60 la presencia evangelista creció en el éter radial. A partir de esta última década, el trasnoche de las radios argentinas, y de las radios uruguayas que se escuchaban de este lado del Río de La Plata, comenzó a poblarse de programas evangélicos y de otras iglesias protestantes. Pensamos en un ciclo radial emblemático como *Una luz en el camino* de la iglesia adventista, o los microprogramas del pastor Luis Palau. En la televisión Argentina, fundada en 1951, a las corrientes cristianas disidentes les costó llegar a ocupar un espacio. El vínculo de la iglesia católica con el poder político y su presencia en la industria televisiva y las organizaciones de anunciantes jugó en su contra. Al igual que existió un “cine de curas” típico de la Argentina optimista y transicional de los años 60 también existió la tira televisiva o el teleteatro que transmitía una imagen simpática, paternalista y remozada del clero católico post conciliar.

Durante el gobierno de tendencias un poco más laicistas de Arturo Humberto Illia se emitió por el canal oficial *Mesa de Cremos* un ciclo de tono ecumenista en el cual clérigos católicos, rabinos y pastores protestantes discutían de temas de

actualidad. También en esos años se registró cierta presencia protestante en los microprogramas de cierre de transmisión. La dictadura de Onganía en 1966 implicó el abandono de ese estilo ecuménico. En lo concerniente a programas teleevangélicos, por lo general de ministerios e iglesias norteamericanas, quedaron relegados a pantallas frías y a horarios más bien marginales. La televisión estatizada en 1974 por el tercer gobierno peronista y luego continuada durante el gobierno militar prolongó esta situación.²⁰ Las radios, mayoritariamente estatales durante la dictadura militar también reflejaron esta realidad. No obstante evangelistas radiales como Yiye Ávila, Omar Cabrera, Carlos Annacondia, etc.; consiguieron jugar un cierto rol en el espacio radiofónico en esos años. Con la privatización de las radios en el último tramo final de la dictadura militar esta presencia ganó mucho terreno. En los años 80 los teleprogramas evangélicos ocuparon cierta presencia en las emisoras privatizadas a comienzos de la institucionalización del país (canal 9, canal 2) donde se emitieron programas evangélicos norteamericanos como *Club 700*, los ciclos del tele predicador Jimmy Swargart y de tele evangelistas locales como el pastor Héctor Aníbal Giménez.

Pero será recién con la reconversión neoliberal de los 90 cuando se instituya la presencia mediática del evangelismo como expresión de una minoría religiosa en franca expansión. En los años 90 la presencia evangélica en la TV excedió los espacios de los programas de los ministerios pentecostales que, en términos generales, siguieron teniendo no mucha audiencia, y se reflejó en otros formatos. Los programas de *talk show* (La interna de los pastores en el ciclo *Mediodías con Mauro*)

20 Es sintomático que durante el mundial de 1978 una publicidad oficial mostraba a la Argentina como un país pluralista en el plano religioso mostrando imágenes del culto católico, judío, ortodoxo, islámico y hasta budista pero que no se incluyera ninguna referencia a la presencia protestante en nuestro país. No está demás recordar que durante la dictadura militar se prohibieron cultos de raíz hinduista (Hare Krishna, Luz Divina), protestante (Testigos de Jehová) y hasta los prácticamente inexistentes (Niños de dios).

y los magazines de la tarde comenzaron a incluir a pastores entre sus invitados y panelistas. Los programas musicales bailaneros de los sábados incluían mini sermones de pastores. Como un reflejo de esta mayor presencia evangélica en el éter los programas cómicos comenzaban a satirizar a los pastores electrónicos y su creciente impacto en la sociedad argentina (el pastor afroamericano del Club 2/50 en el programa *Peor es nada*, el reverendo del ciclo de marionetas animadas *Canal K*, los pastores electrónicos de los ciclos de Antonio Gasalla, el personaje de Flavio Pedemonti trasmutado como predicador de los Testigos de Jehová en el ciclo *Todo por dos Pesos*, sátira a pastores en los programas cómicos de Alfredo Casero y de Alfredo Capusotto, etc.). También en ciclos de ficción y telenovelas como *Mujeres asesinas* o en teleteatros brasileños como *Avenida Brasil*. Otro reflejo de esta tendencia fue la adhesión, por lo general mediática, a ministerios evangélicos de figuras faranduleras de alta exposición. En particular músicos bailaneros como Pocho la Pantera. También rockeros como el legendario guitarrista de heavy metal Roberto Pappo Napolitano, Raúl Porchetto o Ricardo Soule, autor de las letras del clásico disco conceptual del Rock Argentino *La Biblia*. Comenzaba a gestarse una cierta empatía del evangelismo con ciertos ámbitos sub culturales del rock que luego derivaría en el surgimiento de bandas de rock cristiano. En esa misma línea podríamos incluir la alta exposición mediática del divorcio del taquillero pastor Héctor Aníbal Giménez y su esposa la pastora Irma.

El campo periodístico de la argentina que incubaba la crisis de 2001 también reflejaba la expansión del evangelismo en amplios sectores de la vida nacional. En especial en el universo de las clases subalternas. Los programas de investigación se llenaban de informes sobre la actividad de los teleevangelistas en las plazas porteñas con sus rituales de exorcismo y sus fenómenos de glosolalia. Los rayos catódicos también documentaron las profundas relaciones entre el medio evangélico en expansión y el mundo de la marginalidad

social. En 1996 durante el motín en la cárcel de alta seguridad de Sierra Chica se pudo ver en la pantalla a grupos de mujeres evangélicas, parientes de reclusos, orando en trance y hablando en lenguas junto a los muros de la cárcel. En 1998 la profusa cobertura televisiva de la caída en un pozo y el posterior fallecimiento de un niño en la localidad de San Nicolás también incluyó fuertes imágenes de fieles evangélicos acampados en el escenario de los hechos en cadena de oración y reproduciendo el típico fenómeno de la glosolalia. Todos testimonios de un verdadero milenarismo de la desesperación (De Lucia, 1999).



Imagen 18. El coro amish de *Cha Cha Cha*

Los pentecostales en el cine de la post dictadura

A los que aún entregan a la emoción del viento
una risa Pentecostal
en la salud del Cristo vivo
a todos esos “raros” que aún perfuman el cosmos...”
Leopoldo Marechal, *El poema del robot*.

¿Cómo reflejó la pantalla grande la paulatina pero sostenida expansión del evangelismo en las últimas décadas? El cine pos dictadura de los años 80 comenzó a incorporar las imágenes del evangelismo barrial y suburbano en pequeñas grageas. Se trataba más de iconos que de argumentos o relatos. Señalemos por caso la imagen, demasiado obvia, del pastor televisivo

uruguayo, con un mensaje moralista y poco manejo de la cámara, al que escuchan en traspase unos delincuentes refugiados en un aguantadero en el filme policial *Noches sin lunas ni soles* (1984) de José Martínez Suárez. También al personaje de “La Santa” la hermana evangelista de Rantes, ese personaje que por momentos se parece a un Cristo extraterrestre o insano de *Hombre mirando al sudeste* (1987) de Eliseo Subiela. “La Santa” es una treintañera morocha que misiona en una villa y se cambia los zapatos, como si pisara terreno sagrado, cuando sale del hospicio donde está internado Rantes. En otras películas de Subiela, autor de un *opus* con diversos elementos religiosos recurrentes, encontramos otras de estas pequeñas grageas y referencias al evangelismo. El personaje de la prostituta de *El lado oscuro del corazón* (1992) tiene un padre pastor cosa que no parecía trabajarle mucho la culpa a esta trabajadora sexual. En los años 90 la cada vez mayor visibilidad del evangelismo se reflejó en la pantalla grande en abordajes de mayor entidad. En *No te mueras sin decirme dónde vas* (1995) también de Eliseo Subiela, se cuenta la historia de un cine de barrio, que luego de décadas de inmarcesible trayectoria fílmica, cierra sus puertas cuando su propietario lo vende a unos pastores que lo van a usar como iglesia-show. Como dice el ex dueño del cine: “es mejor eso a que se llene de videojuegos”. El nuevo rol que a futuro tendrá la vieja sala de cine se adivina detrás del discurso vociferante del predicador que es contestado por las alabanzas de los fieles. En 1998 Juan José Jusid se ocupó, en un filme de ficción, de un caso real de discriminación y violación de derechos de un ciudadano argentino de fe evangélica. *Bajo Bandera* (1998), es la adaptación ficcional libre, del “caso Carrasco”, el soldado argentino asesinado en un cuartel patagónico. Episodio que tuvo como consecuencia la abolición del servicio militar en la Argentina. En este filme, políticamente correcto, los militares son mostrados en tonos decididamente antipáticos. Son prepotentes, hipócritas y poco amigos de la diversidad. Aunque se los muestra más como abiertamente antisemitas, aparte de homofóbicos, antes que como arrojados

cruzados contra reformistas. El ingenuo y medio santurrón conscripto Ponce (remedo ficcional del infortunado soldado Carrasco), pone en evidencia su fe evangélica leyéndole al hijo de un oficial el relato bíblico de Jonás en el vientre de la ballena como si fuera un simpático cuento de hadas.²¹ En vísperas de la crisis de 2001, el evangelista pentecostal era parte de un colectivo incorporado a cierta cotidianeidad de la vida de las ciudades argentinas. En el cine poscrisis esta imagen se iría especializando en varios sentidos.

El evangelista de la vuelta de casa

*Le he pedido tanto a dios,
que al final oyó mi voz
por la noche a más tardar
yendo juntos a la par.
(Pappo; Junto a la par)*

En la Argentina del tercer milenio la pantalla arrojó imágenes de acentos más cotidianos del pastor y el fiel evangélico. En el cortometraje *Maricel y los del puente* (1999) nos encontramos con un enfoque interesante centrado en cierto “evangelismo de a pie” incorporado a la cotidianeidad diaria de la sociedad Argentina. La Maricel del título llega una noche hasta un puente carretero asistiendo a una cita que no se concretará. La mujer se sube a los bordes del puente en aparente actitud suicida. Una serie de pobladores del lugar se acercan e intentan, a su manera, hacer desistir a la mujer de sus propósitos. En un momento aparece una mujer cincuentona, canosa y con cara de bonachona. Es la “hermana Berta” una evangelista del pueblo. Algunos vecinos del lugar entendieron que la “hermana Berta” era la persona indicada para cumplir con la proba tarea de

21 El llamado caso Carrasco ocurrió en el año 1994 en una guarnición en la provincia de Neuquén. Su versión cinematográfica ficcional, *Bajo bandera*, está ambientada en la época del Cordobazo lo cual termina descontextualizando un poco el episodio. Se trata prácticamente de la única película del corpus que estamos analizando en donde se trata un caso de discriminación y vulneración de derechos de un miembro de una minoría religiosa.



Imagen 19. *Bajo Bandera*. ¡Reclutazo y evangelista!

impedir que la mujer del puente se quite la vida. Igual Maricel se muestra un poco dura de pelear en este terreno. Pero Berta no se rendirá tan fácil. Finalmente llega con el coro evangélico del pueblo en pleno que le canta a Maricel una letanía que dice “No te tires, no te tires” con la música del *Mesías* de Handel. Finalmente ente “aleluyas” y “gloria a dios” consiguen que Maricel se baje de los caños del puente. En el cortometraje *Los evangelistas me persiguen* (2015) nos encontramos una historia bastante bizarra en el cual unos personajes atribulados no pueden conciliar el sueño debido a la música y los canticos que vienen de una iglesia pentecostal vecina a su casa. Los sufridos vecinos salen a encarar a los acólitos inoportunos y terminan discutiendo con la casera de la iglesia que, más que como una “hermana” acolita, defiende su espacio como un comerciante haría con su negocio. Todo esto apoyada por un “patova” evangélico.

En la pantalla grande criolla del tercer milenio mucha gente que adhiere al evangelismo lo hace muy a su aire. En *El camino* (2000) una verdadera, road movie patagónica,

Alejandro Awada encarna al “reverendo” un curioso pastor motoquero que se pasa citando la biblia y lleva una imagen de San Jorge matando al dragón en la parte de atrás de su campera de cuero. El pastor es un místico nómada itinerante y con tendencias sincréticas. Le deja a una parejita que huye de la policía una medalla-fetiché en la que se ve a San Cristóbal llevando al Niño Jesús, en sus hombros, mientras vadea un río. Parece una versión criolla de un predicador salido de una película yanqui de temática post apocalíptica. Otro personaje de *road movie* criolla del tercer milenio con aire evangélico es Paco Ventura, el cantante itinerante del bello filme *los Pies en la tierra* (2012). Paco es un creyente evangélico, tocado con un gorro de convoy y gastando sendos bigotazos, que recorre las rutas del este entrerriano en un coche junto a un loro y su hijo y llevando una guitarra con la calcomanía de una cruz. Carismático y humano actúa en clubes de barrio y sociedades de fomento pueblerinas cantando canciones en ritmo country que hablan de luchar “contra Lucifer” y darle “Bang Bang al pecador”. No obstante Paco no es para nada un fanático aguafiestas. El trovador le da aventón a Juancho, un hombre cuadripléjico desde hace años que perdió las ganas de vivir. Le habla de la necesidad de valorar los afectos. De creer en algo. Llegado el caso... hasta en “milagros”. Busca hacerlo salir de su abulia. No lo conseguirá. Pero hará que por momentos el pobre Juancho sienta que por primera vez, en mucho tiempo, a alguien en este mundo le importó.

En otra *road movie* del tercer milenio como *El Camino de San Diego* (2006) de Carlos Sorín nos encontramos con la historia del Tito, un muchacho que trabaja en un aserradero y que profesa una devoción casi idolátrica por el ídolo de fútbol Diego Armando Maradona. En una travesía por la selva misionera un día lluvioso Tito se topa con un abeto que en el tronco tiene marcas que le recuerdan a la cara del legendario 10 de la selección nacional. Tito se lleva el abeto a su rancho pese a las quejas de su joven mujer que no quiere compartir el precario espacio donde vive con sus hijos con el tronco con



Imagen 20. *Pies en la tierra*. ¡Bang Bang al pecador!

la supuesta cara del ídolo. Al producirse el internamiento de Maradona en un sanatorio en 2004, el Tito se decide, contra viento y marea y aun sin un centavo que le sobre, a viajar a Buenos Aires para sumarse a la gente que reza frente a la clínica donde está internado el ídolo y regalarle el abeto con su cara. Su mujer, a quien le parece una locura el peregrinaje que va a emprender su marido, busca ayuda espiritual para hacerlo desistir. El tito y su señora son evangélicos pero viven su fe en un medio donde las adscripciones religiosas no son muy fijas. Y de eso dan fe imágenes del Gauchito Gil, tallas de madera con San La Muerte y otras cosas por el estilo que abundan en el lugar. La muchacha visita al pastor Otto, un alemán cincuentón con cara de bonachón, que atiende en una austera iglesia de madera sin imágenes. Este la escucha con paciencia, y hasta con resignación, y luego le dice que si su marido se empeñó en hacer el viaje que lo deje que valla con el abeto y la supuesta cara de Maradona. Haciendo la salvedad de que “a dios no le gustan mucho esas cosas idolátricas”. No es muy distinto a lo que le va a decir al Tito un cura católico, medio light, que conoce en el micro que va para Buenos Aires y al que le cuenta su misión.

Esa imagen de adscripción religiosa difusa y medio light está presente también en la *Navidad de Ofelia y Galván* (2007) de Raúl Perrone. En el cual una pareja de viejos festeja la navidad

en una humilde casa del conurbano llena de afiches y estampas católicas pero escuchando en la radio la severa voz de un pastor que lee la parábola del buen samaritano. Más urbano y previsible es Pablo, el vendedor de sedas evangélico de *Novias, madrinas, 15 años* (2011), un original documental minimalista basado en el quehacer cotidiano y las relaciones mutuas de los dueños y empleados de un local de sedas del barrio de Once. Junto a los dueños, judíos y cascarrabias, conviven un betlomano, un jugador, un cantante aficionado, un estudiante frustrado y Pablo el evangelista que da consejos a los demás de cómo tienen que portarse. Como dice el betlomano: “Le llamamos el obispo. ¡Todos lo escuchamos, le decimos todo que sí y después hacemos lo que queremos!”.

La historia de gente que llegó al evangelismo pentecostal por una vía no tan previsible se ve representada en el documental *Relámpago en la oscuridad* (2014), basado en la vida del legendario cantante de heavy metal Alberto Zamarbide vocalista del mítico grupo V8 y de la banda de rock cristiano Logos. El filme muestra cómo, luego de vivir el éxito en los años 80, con un estilo que combinaba letras antisistema y una estética de la energía como desborde físico, los chicos metaleros empezaron a transitar un camino de descontrol y adicciones. Crisis personal y profesional mediante los muchachos del cuero conocen el evangelismo criollo en una de las versiones menos flexibles que pueden encontrarse en el medio local (el ministerio del pastor Carlos Anacondia muy volcado a temas apocalípticos, al ejercicio de rituales de exorcismo, etc.). A partir de entonces cambiaron las letras anti represión por otras de connotaciones bíblicas y apocalípticas (“El fin de los inicuos”, “¡La ramera de Babilonia!”, “Ven a la eternidad”, “Salmo 58”). El filme muestra la etapa “cristiana” de V8 y el derrotero de su continuación Logos como una banda de rock evangélico desde el vamos. Los testimonios del filme buscan resaltar que no se trató de bandas que usaron su música como un instrumento de militancia explícita por su opción religiosa. Pero sin duda las escenas documentales de los recitales transmiten algo de la

sensación de que aparte de ejecutar música, con mucha energía, se buscaba revelar la verdad contenida en las escrituras. El filme menciona la resistencia de los puristas del género heavy que se negaban a aceptar bandas religiosas como partícipes de pleno derecho en el espacio de una tribu urbana anti establishment. En este filme el evangelismo de las bandas de rock cristiano duro tiene algo de sub cultural, algo de religiosidad asociada a las tensiones existenciales de sus fieles y algo también de las tensiones que acompañaron a la expansión del evangelismo en la Argentina de la transición hacia el tercer milenio.

Una visión más central, y un poco más desangelada, de la presencia evangélica en la vida cotidiana de la Argentina actual la encontramos en la comedia dramática *Toda la gente sola* (2005) La acción del filme transcurre en la ciudad de Venado Tuerto donde conviven una serie de personajes con problemas irresueltos en búsqueda de reinventarse cada cual a su manera. Hasta allí llegará el hermano Peloso, un pastor cincuentón, que oficia en una ex sala de cine. Se trata de un embaucador profesional y un homosexual de closet. Peloso es un personaje movido por fines mercantilistas de los más bajos pero a la vez es un sujeto no exento de sus propios conflictos y capaz de generar en los que lo escuchan una cierta sensación de humanidad. Es una mezcla de pastor, vendedor de coches usados y consejero sentimental. Su presencia en una mediana ciudad, entre Santa Fe y Córdoba, no pasará desapercibida para nadie. Incluyendo al joven y poco dinámico párroco de la iglesia católica, cada vez con menos fieles, que va a curiosear en el oficio de Peloso caracterizado para no ser reconocido. El fachero, pero poco carismático y aburguesado, padre Roberto atribuye la merma de la feligresía de su iglesia a los calores del verano. A lo que su feligresa y admiradora Ana, dueña del hotel del pueblo, le recuerda: “las iglesias evangelistas están llenas todo el año”. Y es interesante la contraposición de la iglesia católica tradicional llena de santos silenciosos y la iglesia, show-escaparate electrónicos llenas de emotividad que generan una rara alquimia que, por un momento, consigue insuflar

optimismo, por irreal que este sea, a sus asistentes. Como le dice Ana, también bastante autónoma en sus adscripciones religiosas, a Peloso: “Yo soy católica pero siento que esto complementa”. La imagen del pastor itinerante en este filme no es precisamente laudatoria. Pero no se trata de una mirada de tono indignado. En este mundo de adscripciones religiosas múltiples y volátiles, e incertidumbres varias, el “mensaje” que trae Peloso a su auditorio es un servicio, o si se prefiere una mercancía, y como tal hay que pagarlo. Nadie es tan ingenuo como para pretender otra cosa. La parte que quizás refleje mejor el metamensaje que el filme transmite sobre un fenómeno como el evangelismo itinerante sea el diálogo que Peloso tiene con el concejal corrupto de la ciudad. Este le dice cuando lo encuentra: “Usted y yo estamos en lo mismo... ayudar a la gente, digo” En ese sentido *Toda la gente sola* es una expresión de una estructura del sentimiento que expresa la idea de un cierto *striptease* del poder (político, social, económico, religioso) que atraviesa la Argentina post crisis de 2001.



Imagen 21. Toda la gente sola.
El hermano Peloso. ¿Pastor o vendedor de coches usados?

Evangelismo tumbero y policía de las conciencias

El que escucha no será solo el dueño del perdón, el juez que condena o absuelve, será el dueño de la verdad
Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*.

Es visible en el cine argentino de comienzos del tercer milenio, ficcional y documental, la búsqueda de establecer una asociación entre el espacio evangélico y cierto ámbito de la marginalidad y del mundo policial carcelario. Empecemos por la imagen icónica de la iglesia evangélica improvisada en un galpón como parte del paisaje nocturno de un barrio del oeste del conurbano en *El Bonaerense* (2002), ese notable filme que traza una radiografía del aparato policial y sus complejos vínculos con el mundo de la delincuencia y las clases subalternas. Un enfoque más central lo encontramos en la película de ficción, con préstamos del documentalismo, *Por sus propios ojos* (2008). Es la historia de dos chicas que estudian cine y están filmando un documental basado en testimonios de mujeres familiares de presos. Las videastas recorren penales cordobeses en los días de visita recabando testimonios de esposas, novias y madres de convictos. De esa manera Ana conoce a Elsa, una cincuentona evangelista madre de un muchacho preso por robo. Tanto Elsa como su hijo Luis, que comparte su fe, son presentados como personajes frágiles y ambiguos que se aferran a una religiosidad sinuosa, emotiva que es vivida como la necesidad de tener alguna ayuda sobrenatural ante situaciones de crisis y ante sus propias inseguridades. Elsa es ignorante y prejuiciosa y tiene para con las cineastas que la abordan una actitud ambivalente (“¡Me enteré que no crees en dios!”) En el cine argentino de comienzos del tercer milenio las cárceles suelen hospedar a internos de fe evangélica y con un perfil socio cultural de lumpenes suburbanos. Dicha imagen se repite en un filme de ficción previsible y estereotipado sobre revueltas carcelarias como *El motín de Sierra Chica* (2013) donde se muestra una cárcel bonaerense de alta seguridad con mucha diversidad religiosa entre la población carcelaria incluyendo también a pentecostales. La cárcel no es el único espacio donde los

individuos que no gozan de una plena autonomía personal en los que el cine reciente presentan personajes evangelistas o afines. Pensamos en el hombre que vive en un establecimiento del Ejército de Salvación de *Caja negra* (2001), interpretado por un actor que en la vida real vivía en situación de calle. También en los evangelistas que integran la multidiversa población de *Parador Retiro* (2008) ese interesante documental sobre un albergue para hombres solos del gobierno de la ciudad de Buenos Aires. En el policial duro *el Séptimo arcángel* (2003) aparece un predicador de tabernáculo barrial, un tanto demasiado sospechoso en su sinceridad, que tenía un pasado como militante revolucionario quebrado y colaboracionista con la represión y un presente bastante mafioso. En un filme policial, con toques psicológicos, como *Todos tenemos un plan* (2012) de Ana Pieterbag, nos encontramos con el personaje de Adrián (Daniel Fanego). Este es un delincuente maduro, de aspecto desaliñado, que vive en la zona del Delta del Paraná y arrastra una larga y pesada historia de secuestros extorsivos, asesinatos y tendencias a relacionarse con adolescentes a las que retiene medio contra su voluntad. Lo que no es óbice que, acosado por el “viejazo”, el personaje de marras se haya puesto a leer la Biblia y en particular en sus pasajes más proféticos y apocalípticos. En el curioso documental *El origen del pudor* (2014), basado en una historia subterránea de un difusor de pornografía *soft* en el Rosario de mediados del siglo XX, aparece una mujer oficial de policía de fe evangélica, bastante militante, a la que le tocará investigar la “falta del pudor” que relata la trama del filme. En la comedia *Chile 672* (2003) nos encontramos con el personaje de Silvia Locatti, que es parte del variopinto grupo de vecinos que conforman un consorcio de un viejo edificio de San Telmo. Silvia es hija de un pastor evangelista, ya muerto, que vigila el departamento de su hija con su rostro severo desde una foto con portarretratos. Silvia es una mujer llena de represiones que usa ropa severa y vive en una habitación llena de biblias y crucifijos. Es el estereotipo de una reprimida pero presentado de una manera muy obvia



Imagen 22. *Por sus propios ojos*. Elsa, una evangelista de barrio

y básica. Hasta se pudiera decir que pudiera ser una puritana tanto católica como evangélica. Salvo por el hecho de que en su departamento no hay imágenes de santos y vírgenes.

En la línea de explorar la relación entre evangelismo/ clases subalternas/ mundo de la delincuencia merece un capítulo aparte *Unidad 25* (2005) de Alejo Hoijman.. Se trata de un documental que contiene elementos ficcionales. Es la historia de Simón Pedro (¡qué nombre tan bíblico!), un joven interno del sistema penal bonaerense, que en un momento de un periodo de privación de la libertad es destinado, a pedido suyo, a una cárcel modelo para presos de fe evangélica. La unidad 25 no es una cárcel clásica. Eso en más de un sentido. Para empezar el personal del servicio penitenciario va a aparecer solo en dos momentos del filme. En instancias administrativas y rutinarias: a) al comienzo en el traslado y recepción de Simón Pedro en la unidad carcelaria y; b) al final cuando los uniformados le comunican a Simón Pedro que va a tener que ir a declarar al juzgado que tiene su causa. En el resto del filme las jerarquías de la cárcel son los reclusos evangélicos que hacen las veces de pastores/guardia cárceles/porongas de la población carcelaria. Estos predicadores tumberos que todas las mañanas le pasan lista a los presos mientras entonan alabanzas al todopoderoso

son mostrados como una curiosa prolongación capilar e informal del orden carcelario. Incluso en una secuencia del filme reciben a una delegación del servicio penitenciario a la que le explican la naturaleza y las bondades del sistema de la iglesia-cárcel. En la Unidad 25 ser preso evangélico con responsabilidades es todo un saber/poder. Son las jerarquías naturales de un contingente de reclusos que constituyen una sub cultura con perfil propio dentro del universo carcelario argentino. El evangelismo tumbero socializa a los presos en un universo de pautas y prácticas que se recuesta en tres ejes: a) socialización ritual; b) adoctrinamiento religioso; c) disciplinamiento. En relación al punto a) son fuertes las imagen de los presos cantando entusiastas canciones evangélicas en los pasillos del pabellón mientras un recluso con aspecto de rudo y con el torso desnudo toca la guitarra. En el punto b) la sesión de adoctrinamiento es menos unánime en las respuestas que provoca. La cámara del documentalista registra cabeceos y bostezos, junto a caras más ansiosas por aprender en las sesiones de estudios de la biblia lideradas por un preso/predicador. De manera implícita en el universo del filme convive el fiel convencido (imágenes de rezo tipo trance emocional e incluso algún momento de glosolalia; bautismos por inmersión; unción como pastor de un recluso), con el recluso que se aferra a una fe revelada que parece ofrecerle algunas respuestas subjetivas a su situación de hombre privado de la libertad y el preso que asume la fe evangélica como un mal necesario para poder ser incluido en un régimen carcelario menos duro que lo habitual. Ese es el caso de Simón Pedro, que a la larga, con idas y vueltas, termina siendo socializado en la cultura evangélica tumbera en lo que parece sugerirse que es una conversión de baja intensidad. El punto c) incluye la faceta más sensible del sistema: el disciplinamiento de los presos por parte de los predicadores/guardia cárceles/porongas. Como se repite en más de una secuencia del filme. “El que no se adapta a las pautas se le explica una vez, se le habla una segunda vez y se le habla a una tercera vez. Si no entiende se le aplica una



Imagen 23. *Unidad 25. Evangelismo tumbero*

sanción que no es tan dura” Toda una armónica fusión de persuasión y disciplina altamente original y, supuestamente, efectiva.

El filme de Hoijman, que prefiere mostrar antes que explicar, evita caer en el enfoque unilateral. Junto a la socialización en el evangelismo carcelario se muestra la subsistencia de pautas que reflejan cierta autonomía relativa de los presos en relación al orden de la iglesia-cárcel. En la unidad 25 subsiste una cultura carcelaria masculina clásica por debajo de la socialización en las normas del evangelismo tumbero: relatos y confidencias sobre la vida en la delincuencia, charlas sobre las estrategias en el trato con “los bogas”, relatos de violaciones y violencias en otras unidades carcelarias y momentos de música de cumbia y jaranas muy masculinas. En Unidad 25 el evangelismo tumbero como sub cultura carcelaria encuentra su ordenador principal en una identidad religiosa. Pero también hay elementos clasistas y hasta étnicos. Estamos ante un rostro del evangelismo pentecostal argentino del espacio en el cual este se encuentra con las clases subalternas suburbanas, el universo “cabeza” del mestizaje de baja intensidad, y el mundo de la marginalidad. La imagen “institucional” del orden de la

iglesia-cárcel, sin ser elogiosa, es, implícitamente, mostrada como arrojando un saldo más positivo que negativo. Si bien queda claro que el evangelismo carcelario plantea pautas de inclusión un tanto coercitivas también se lo muestra como un elemento moderador de las tendencias violentas y asociales de los reclusos.²²

Una imagen más negativa del evangelismo pentecostal como cultura religiosa la encontramos en el notable cortometraje *La sierva* (2016). En este filme un pastor utiliza como cantante a su hija adolescente como un gancho para atraer gente a su iglesia show. Su particular forma de adoctrinamiento se basa en un ejercicio vertical de la autoridad paterna/pastoral. El filme que dura solo 10 minutos logra transmitir la sensación de agobio de una ritualidad autoritaria que trabaja con la aceptación ciega de los enunciados doctrinales y la internalización de la culpa. Metodología efectiva a la hora de disciplinar a costo de provocar tensiones internas en quien la recibe. Tal como lo expresa el rostro-mascara de la joven cantante de iglesia (Aylin Salas). Otro filme reciente plantea una imagen mucho más dura aun del evangelismo como “policía de las conciencias”. *Exomologesis* (2016) de Cesar González es una película experimental filmada en el interior de un departamento. En este espacio cuatro hombres de distintas edades se someten mutuamente y son sometidos por distintos personajes ajenos al grupo, a una serie de rituales de humillación, interrogación y confesiones que incluyen simulacros de sodomización. Este filme (dedicado a la memoria de Michel Foucault) escenifica el concepto foucaultiano de la confesión como verbalización de la falta, la internalización del arrepentimiento por parte del penitente y el establecimiento de una verdad normativa de parte del que recibe la confesión. Junto a médicos, psicólogos y otros personajes un pastor evangélico, demasiado primario en su fanatismo y exaltación (vociferante, exaltado), somete a los penitentes a una serie de rituales que le trabajan la culpa.

22 Para un análisis más general del abordaje del evangelismo y su cruce con el universo de la marginalidad y la delincuencia ver: De Lucia, 2017: 63-94.

De los distintos profesionales y aspirantes a profesionales de la exomologesis que pasan por la cámara el pastor evangélico representaría la versión más básica y brutal.

Detrás de la cámara

No sería completo el panorama que trazamos si no diéramos cuenta del fenómeno de la producción de películas del llamado “cine cristiano” que se viene desarrollando en nuestro país en los últimos diez años. Al igual que sus pares de otras latitudes los ministerios evangélicos criollos han comenzado a producir filmes para uso propagandístico y misional. Se trata de películas de ficción que parten de historia de vida como disparador para algún mensaje edificante de tipo religioso como parte de estrategias misionales. Largometrajes y medimetrajes. Entre ellos *La Deuda* (2013) sobre un jugador compulsivo; *Poema de Salvación* (2009), mas tipo documental reconstruido sobre la vida de un cantante de música evangélica; *El otro (No todo es lo que ves)* (2014) sobre un muchacho que trabaja de mensajero y al que sus frustraciones personales lo están inclinando hacia la delincuencia De otro tono es *Cartas a Malvinas* (2007) sobre los testimonios de la guerra del Atlántico Sur contados por un empleado de correos al que su trabajo involucró en el envío de cartas a los soldados en las islas. Sin duda este es un filme de más largo aliento, con actores conocidos, y con un esfuerzo económico importante. Su director es Rodrigo Fernández Engler, excombatiente de Malvinas, y su producción corrió por cuenta de un ministerio pentecostal de la provincia de Córdoba y una fundación evangélica. En 2016 el mismo director y los mismos productores volvieron a ocuparse del mismo tema en *Soldado argentino solo conocido por dios*, filmada con más presupuesto. Ambos filmes evangélicos-malvineros combinan un previsible tono pacifista y humanitarista con cierta reivindicación del heroísmo de los soldados que pelearon en el atlántico sur.

Nos detendremos más en el análisis de *El Otro* y *La Deuda* ya que entendemos que en ambas películas de ficción pueden

encontrarse los elementos básicos de lo que sería una especie de auto representación del pentecostalismo en la pantalla grande argentina. En el primero de estos filmes se cuenta la historia de un hombre común involucrado, contra su voluntad, en una affaire mafioso en el cual es herido y se salva de morir por una intervención milagrosa. No son pocas las referencias a la realidad nacional que hay en este filme que trasunta una mirada poco simpática de lo que en el medio evangélico se conoce como lo “mundanal”. Por ese derrotero se muestran adicciones, violencias y corrupción política y policial. Creemos que el tratamiento del ítem político en esta producción se presta a alguna lectura entre líneas sobre su ligazón a una cierta atmosfera que se vivía en la Argentina en el momento de realizarse el filme. El protagonista Marcos (¡qué nombre tan evangélico!) es hijo de un militante de izquierda muerto en los setenta. Circunstancia que lo lleva a experimentar un fuerte descreimiento frente a la política. No nos parece forzado relacionar la inclusión de esta temática en una película



Imagen 24. *El otro* (No todo es lo que ves). ¡Marcos salvado de milagro!

evangélica en lo que se llamó el clima de “fin de ciclo” que se vivía en la Argentina en los primeros años de la segunda década del siglo XXI. Pero tomando las referencias más centrales del filme el meta mensaje es mucho más básico y lineal: lo sobrenatural es lo único que te salva en esta vida y lo único en lo que vale la pena cifrar una esperanza. Lo mismo sucede con la historia de Juan el jugador compulsivo e irresponsable de *La Deuda* al que sus vicios muy “mundanales” conducen al borde del suicidio hasta que en una ruta sureña conoce a Emmanuel, un estanciero *fashion* pero medio misterioso que lo ayuda desinteresadamente y le cambia la perspectiva de las cosas. Un personaje al que el Juan, ya recuperado de sus problemas, vuelve a buscarlo para agradecerle por su ayuda y no encuentra rastros de él. Como si nunca hubiera existido. Otra vez el esquema de vieja data en el cine religioso, y no solo el de filiación evangelista, del personaje anónimo como máscara de un Cristo, con rostro humano, que salva al pecador perdido en las tinieblas. ¡En este caso con imposición de manos y frases del cuarto evangelio incluidas! Moraleja: del universo de ideas y valores del cine cristiano... ¡no esperemos ningún milagro!²³

Conclusiones

A la hora de realizar una síntesis de nuestro trabajo lo primero que queremos resaltar es la ausencia de imágenes y representaciones unitarias sobre el protestantismo y el evangelismo pentecostal en la pantalla grande argentina. En relación al protestantismo histórico y su presencia en la vida

23 No queremos pasar por alto el estreno de un filme que lateralmente se relaciona con los temas que tratamos en este trabajo. Nos referimos a la coproducción argentina-qatarí-dominicana *Cocote* (2017) de Nelson Carlos de los Santos Arias, realizador de esta última nacionalidad. Se trata de una película, ambientada en la caliente y compleja realidad de República Dominicana, y que cuenta la historia de personajes situados en complejos y densos cruces de culturas y sincretismos religiosos varios (evangelismo, catolicismo, cultos afros). Pero no se trata de una película que ofrezca elementos sobre la mirada del evangelismo en el cine argentino.

nacional el rasgo más básico de su tratamiento en el tiempo largo del cine argentino es su falta de continuidad y su poca presencia, como tema de centralidad argumental, en términos cuantitativos. La alteridad religiosa dentro del espacio común del cristianismo no es un tema que haya dejado una huella importante en la pantalla del cine criollo. Es tentador relacionar lo anterior con un balance más general de la presencia del protestantismo histórico en la vida Argentina.

Que en los filmes de la época de oro del cine criollo el abordaje, mayormente lateral, de la presencia protestante no logre en la mayoría de los casos autonomizarse de una mirada más atenta a formas de alteridad cultural étnico nacional, en nuestra opinión, guarda cierta correspondencia con una percepción y quizás hasta de una autopercepción, del protestantismo argentino como cultura de trasplante en el medio nacional. No puede descartarse que en algunos momentos y periodos los grupos de decisión de la industria del cine y aun de espacios institucionales ligados al medio cinematográfico hayan tenido algún criterio excluyente al respecto. Pero nos inclinamos a pensar que dichas ausencias y silencios responden más a un comportamiento que a una estrategia. Tal vez la ausencia de alusiones a filiaciones religiosas precisas en algunas adaptaciones literarias y reconstrucciones históricas ambientadas en países protestantes expresen más la omisión de un elemento considerado aleatorio y poco funcional con la síntesis argumental antes que una exclusión consciente. De hecho los pocos filmes de las décadas clásicas del cine argentino que le conceden alguna entidad a la presencia protestante en el pasado/presente del país no tienden a trazar una imagen negativa de la misma. Eso está claro en las películas que elogian la labor de educadores de origen anglo protestante en nuestro medio. La ausencia de personajes y grupos protestantes en las películas que resaltan como un valor positivo el respeto a la diversidad religiosa, y particularmente a las minorías, es más susceptible de ser pensada como producto de una toma de posición de grupos de decisión empresariales o institucionales

Es sugestiva la tardía ubicación temporal de la realización de los dos filmes de ficción, de vocación histórica, del corpus estudiado que le conceden mayor centralidad al protestantismo local como una forma compleja y conflictiva de la alteridad religiosa. (1420 y *Fontana, la frontera interior*).

Respecto a los dos *opus* (cine y literatura apropiada desde el cine) en donde detectamos un interés de cierta continuidad por el tema de la inserción protestante en nuestro medio encontramos un elemento básico común: la idea del protestantismo como una herencia cultural-religiosa en donde la historia de vida se proyecta sobre la historia grande. Tanto en Borges como en Torre Nilsson el protestantismo es una herencia que implica un tipo de alteridad, a veces más tensionada y a veces más dialógica. La mirada del protestantismo en el opus de Borges y su reapropiación desde el cine a partir de la centralidad del texto (escrituras) o en la cercanía del mundo de la palabra escrita. En el opus borgiano el protestantismo es una cultura religiosa de textos y por ese camino se identifica con el movimiento de incorporación de la Argentina a la modernidad occidental y burguesa. El medio geográfico (¡y racial!) que puede degradar al europeo por el mestizaje (¡y volverlo ágrafo!) o hacerlo caer en la cultura hidalga del entrevero insensato siempre cuenta con la palabra escrita, especialmente en forma de la Biblia del rey Jaime, o por el vínculo con la palabra escrita, como una marca identitaria para recuperar el camino que la religa con la modernidad que avanza desde el centro a la periferia. En cambio Torre Nilsson se inclina más a mostrar la herencia protestante y su intersección de vida y obra, a partir de un interrogante por la identidad (“Entre sajones y arrabal”) volviendo sobre la siempre recurrente superposición de alteridad religiosa y alteridad cultural. La herencia protestante vivenciada es como un elemento que aporta tonalidades particulares a la formación del mosaico étnico nacional argentino. Pero no encontramos en Nilsson, de manera unívoca y unilateral, una reivindicación de lo protestante anglo/escandinavo como un valor netamente

superior. Si una tenue simpatía por esa herencia cultural familiar (sajones) que dialoga, a su manera, con la cultura católica hispanoamericana (arrabal). Diálogo y confrontación en el que a veces la mirada aprobatoria se inclina más hacia un polo y a veces le concede un cierto guiño al otro.

Con antecedentes en el documental cinematográfico y televisivo (periodístico, etnográfico) de los años 60 y 70 y en la posdictadura los documentales más recientes sobre las culturas disidentes del país profundo, representan una revitalización tardía del imaginario cinematográfico de la Argentina secreta que en la era del Cordobazo era un imaginario político y en la actualidad es un imaginario cultural. También refleja la tendencia a la especialización temática del cine documental que viene verificándose desde hace por lo menos tres lustros. Los largometrajes que analizamos en ese ítem de nuestro trabajo no son anteriores al año 2010. En un nivel más profundo de análisis este interés por las raíces religiosas e identitarias de galeses calvinistas, valdenses, menonitas, indios chaqueños pentecostales, etc. refleja una mayor visibilidad en la pantalla grande de la diversidad (étnico, cultura, sexual, religiosa, etc.) en las últimas dos décadas. Una mayor vocación por mostrar esa diversidad religiosa que se muestra como saliendo de un cierto anonimato. Dentro de todos estos grupos los galeses patagónicos han sido los que más han captado el interés de los lentes de la cámara, tanto en la ficción como el documental.

Creemos que no es un dato menor que en la Argentina el evangelismo pentecostal primero haya logrado ocupar un cierto espacio institucional y misional en los medios audiovisuales y en el campo periodístico argentino para que luego esta presencia derivara en representaciones cinematográficas de cierta entidad. Sin duda estamos ante un fenómeno disruptivo que marca diferencias, cuantitativas y cualitativas, en relación a lo que ha sido la mirada de la pantalla grande de las iglesias disidentes históricas en nuestro país. La principal diferencia entre las imágenes y representaciones cinematográficas del protestantismo histórico y sus equivalentes del evangelismo

pentecostal urbano radica en que estas últimas si se muestran, principalmente, desde una alteridad de tipo religioso antes que desde una alteridad cultural neta. En el caso del evangelismo urbano y suburbano no nos encontramos con comunidades detenidas en el tiempo, grupos identificados exclusivamente con determinadas colectividades, ni iglesias de trasplante. Estamos ante un colectivo humano que no se puede deslindar de forma tajante con la sociedad Argentina en su conjunto en términos étnico-culturales. Por oposición el evangelismo pentecostal en la Argentina sí constituye una cultura religiosa claramente diferenciada del catolicismo aunque los límites entre las comunidades de creyentes puedan reconocer algunas franjas de pertenencia común o adscripciones múltiples cosa que se refleja de manera indirecta en algunas películas (*El camino*, *Toda la gente sola*, *El camino de San Diego*, *La navidad de Ofelia* y *Galván*).



Imagen 25. *El camino de San Diego*. Pentecostalismo sincrético

Desde la pantalla del cine los rasgos más básicos que definen al evangelismo pentecostal como cultura religiosa son: a) una mayor presencia en las clases subalternas urbanas pero sin llegar a constituir una cultura religiosa estrictamente clasista; b) el representar una especie de religiosidad que recupera un componente carismático y mágico que ha dejado de percibirse en el catolicismo. La construcción de imágenes del evangelismo pentecostal en el cine evolucionó desde la imagen del vendedor de biblias/pastor solitario a la del evangelismo como un colectivo humano de creciente presencia en el universo de las clases subalternas urbanas. En los años 80 y comienzo de los años 90 las imágenes del evangelismo en la pantalla tomaron la forma de una serie de representaciones icónicas que anunciaban el crecimiento paulatino de una religiosidad alternativa. A partir de la crisis de 2001 creció cuantitativamente la presencia del evangelismo en la pantalla así como se fueron especializando las imágenes alrededor de esta cultura religiosa. Leído como un universo de imágenes, el evangelismo pentecostal en la pantalla grande argentina reconoce como principales ordenadores: a) espacios físicos de culto (iglesia-galpón); cine reciclado; culto en iglesias, hospicios, estudios televisivos, etc.); b) elementos rituales distintivos del culto evangélico (cantos, alabanzas, testimonios tipo penitencia, un poco menos la glosolalia). Llama la atención la ausencia de situaciones de exorcismo mucho más importantes en el tratamiento televisivo de este medio. Como sistema de ideas, valores etc. creemos que las imágenes y representaciones sobre el evangelismo en el cine argentino reciente reconoce como elemento común la idea de una religiosidad que se percibe desde una escala humana. Desde el espacio en el cual las creencias y rituales encuentran un punto de intersección con las relaciones que las personas establecen entre sí. Esto es válido tanto para las miradas relativamente favorables sobre el medio evangélico como para aquellas que muestran una vocación por desarrollar enfoques más críticos sobre el mismo.



Imagen 26. *La sierva*. ¡La fe con sangre entra!

Dentro del predicho marco común las miradas sobre el evangelismo pentecostal se inscriben en un juego de posibilidades que reconocen dos ejes principales contrapuestos:

- Una religiosidad encarnada en personas concretas que se caracterizan por una determinada manera de entender la relación expresividad/emotividad, una cercanía con cierto carisma mágico y una sensibilidad distintiva en su trato con las demás personas;
- Una forma de religiosidad que reconoce vínculos estrechos con el mundo de la marginalidad y la delincuencia y vasos comunicantes con una red de aparatos de estados ligados con el asistencialismo y con lo correccional y con regímenes restrictivos de la libertad individual.

El eje a) y el eje b) se corresponden parcialmente con una cierta

línea divisoria entre miradas positivas/negativas pero también reconocen puntos de convergencia que desafían esa división neta. En relación al punto a) en su representación en la pantalla el evangelista puede ser humano y solidario como la hermana Berta; manipulador pero sensible como el pastor Peloso, inseguro y fetichista como Elsa, sermoneador y bonachón como Pablo o carismático y sensible como Paco el cantante. Pero en todos los casos representan un tipo de sensibilidad en las relaciones cotidianas que los diferencian de la mayoría de la gente. En relación con el eje b) el evangelismo pentecostal aparecería mostrando de forma más evidente sus rasgos oscurantistas y su desvalorización de la diversidad. Su ritualidad agobiante, normativa y aun tendiente a promover sentimientos culpógenos con fines manipulatorios. Pero pocas veces se arriba a una mirada condenatoria sin fisuras (*La sierva, Exomologesis*). La imagen cinematográfica del evangelismo tumbero o ligado a espacios asistenciales es una imagen compleja. Se trata de un universo foucaultiano hegemonizado por gente que detenta un tipo determinado de saber/poder, de base religiosa, pero que no se identifica forzosamente con un poder arbitrario sobre las conciencias orientado exclusivamente a vigilar y castigar. Si bien no se elude mostrar relaciones de poder asimétricas se tiende más a pensar al pentecostalismo de cárcel como una subcultura carcelaria con perfil propio. Con la capacidad de ser un vaso comunicante a ambos lados de las rejas. La imagen del evangelismo de los espacios cerrados reflejaría un tipo particular de relación clases subalternas/ religiosidad/ marginalidad-delito.

A manera de síntesis señalemos que nuestro juicio el cúmulo de miradas y representaciones sobre el evangelismo en los últimos años forma parte de una estructura del sentimiento que representa un tipo de religiosidad percibida como alternativa, pero ya no como minoritaria. Una cultura religiosa cuya percepción principal es hecha desde un ángulo que privilegia un tipo particular de las relaciones entre las personas a nivel individual, grupal e institucional.

Bibliografía:

- ADUR NOBLE, L. (2016). "Las biblias de Borges". *Variaciones Borges* (Iowa), núm. 41, pp. 3-26.
- ALBERTI, B. (1985). *Conversaciones con Alicia Moreau de Justo y Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Mar Dulce.
- ARANQUIZ KAHN, L. (2016). "Borges y la biblia protestante. Una lectura calvinista del cuento *El Evangelio según San Marcos*". *Taller de Letras* (Santiago), núm. 4 (especial), pp. 189-197.
- ASÍS, J. (1982). *La calle de los caballos muertos*. Buenos Aires: Legasa.
- BIOY CASARES, A. (1981). *El perjurio de la nieve*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- BORGES, J. L. (1953). *El Sur*: <http://www.literatura.us/borges/elsur.html>, consultada el 01-02-2018.
- _____. (1970). *El evangelio según San Marcos*: <http://santosnegrón.tripod.com/la-soledad-y-los-estudios/id52.html>, consultada el 01-02-2018.
- _____. (1975). *El libro de la arena*: http://www.ub.edu/las_nubes/archivo/uno/wunderkammer/antologiaborges/Tres_cuentos/arena.htm, consultada el 01-02-2018.
- CANCLINI, S. (1972). *Los evangélicos en el tiempo de Perón; memorias de un pastor bautista sobre la libertad religiosa en la Argentina*. Buenos Aires: Mundo Hispano.
- CONSTANTINI, H. (1984). *Dioses, hombrecitos y policías*. Buenos Aires: Legasa.
- CREMONTE, M. (2015). "Jorge Luis Borges y el protestantismo". Ponencia presentada al *1er Encuentro de Investigadores del Protestantismo Histórico*. Buenos Aires: Instituto de Historia Argentina y Americana, 22-25 de mayo.
- DE BERNARDI, J. (2013). "La educación sexual en el documental institucional de los años 70 y 80". Ponencia presentada a las *X Jornadas de Sociología*. Buenos Aires: UBA.
- DEL CASTILLO, A. (2009). "La verdadera muerte de Borges". *Emeequis* (México), 21 de enero.
- DE LUCIA, D. O. (1996). "Culturas villeras. Una aproximación a la mirada de la villa miseria en la literatura argentina". Ponencia presentada a las *I Jornadas "Los Terciarios hacen Historia"*. Buenos Aires: Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González.
- _____. (1999). "El sistema de los talk shows. TV, sociedad y régimen político en la Argentina". *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 11, diciembre, pp. 127-146.

- _____. (2017a). *Entre cabezas y trash. Cine y clases subalternas en a Argentina (1990-2016)*. Buenos Aires: Metrópolis.
- _____. (2017b). "Se vienen los bolches! Anti comunismo y anti izquierdismo en el cine argentino hasta el golpe de 1976". *Pacarina del Sur* (en línea), núm. 32, julio-septiembre.
- FRIGERIO, A. (1993). *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales III [introducción y selección]*. Buenos Aires: Ceal.
- _____. *La vida de Williams Morris en el cine. Historia noble de una existencia heroica*. En línea: <https://iglesiametodistalaboca.wordpress.com/>, consultada el 01-02-2018.
- NILSEN, J. (2005). *La magia de la televisión en la Argentina, vol. 2: 1961-1970*. Buenos Aires: Ediciones del Jilgero.
- MIGUEZ, D. (2002). "El pentecostalismo popular en la Argentina. Las lógicas de la expansión del pentecostalismo en el siglo XX". *Anuario del Instituto de Estudios Histórico sociales* (Buenos Aires), núm. 17, pp. 163-199.
- MUCCI, C. (2002). *Divina Beatrice. Una biografía de la escritora Beatriz Guido*. Buenos Aires: Norma.
- PASCUCHELLI, N. (2012). "Grupos de Rock y evangelismo. El impacto de nuevas creencias religiosas en la producción artística (área metropolitana de Buenos Aires, Argentina)". *Mitológicas* (Buenos Aires), vol. XXVII, pp. 21-31.
- PÉREZ ALENCART, A. (2012). "De católico a evangélico. Leopoldo Marechal". *Protestante digital* (en línea), 14 de abril: http://protestantedigital.com/magacin/12618/De_catolico_a_evangelico_Leopoldo_Marechal, consultada el 02-02-2018.
- PRATT, H. (2003). *Corto Maltes*. Buenos Aires: Biblioteca Clarín de la Historieta.
- RAMÍREZ LLORENS, F. (2013). "Católicos entre el mercado y el Estado: la calificación moral de películas por parte de la dirección central de cine y teatro de la acción católica Argentina". *Secuencias* (Madrid), núm. 37, pp. 83-103.
- SEIGUER, P. (2010). "El protestantismo histórico en la Argentina, 1870-1930. Perspectivas historiográficas". *Diversidad* (Buenos Aires), año 1, núm. 1, diciembre, pp. 100-112.
- SILLETA, A. (1988). *Multinacionales de la fe. Religión, sectas e iglesia electrónica*. Buenos Aires: Contrapunto.
- STRINDBERG, A. (1888). *La señorita Julia*: <http://intercambia.educalab.es/wp-content/uploads/2015/09/LA-SE%C3%91ORITA-JULIA.pdf>, consultada el 02-02-2018.
- TORRE NILSSON, L. (1967). *Entre sajones y arrabal*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.

_____. (1968). "Entre el cine y la novela". *Mundo Nuevo* (París), núm. 21, marzo, pp. 4-14.

VARIOS (2006). *Leopoldo Torre Nilsson. Imagen y poesía*. Buenos Aires: Aguilar-La Nación.

Películas consultadas

Con el dedo en el gatillo (1940)
Cuando en el cielo pasen lista (1945)
Allá en el setenta y tantos (1945)
El pecado de Julia (1946)
El misterioso tío Silas (1947)
Siete para un secreto (1947)
El crimen de Oribe (1950)
Escuela de campeones (1954)
Tren internacional (1954)
El cura Lorenzo (1954)
La casa del Ángel (1957)
La muerte en las calles (1957)
El secuestrador (1958)
Prisioneros de una noche (1959)
Homenaje a la hora de la siesta (1962)
El rey en Londres (1967)
La chica del lunes (1967)
Nuestras Malvinas (mediometraje) (1967)
Onas, vida y muerte en Tierra del Fuego (1967)
Crónica de una señora (1969)
Estás creciendo (cortometraje) (1972)
Torre Nilsson (telefilme) 1973
Los traidores (1973)
Esta es mi Argentina (1974)
El pibe cabeza (1975)
El muerto (1975)
Borges un destino sudamericano (1975)
Borges para millones (1978)
Queridas amigas (1980)
Noches sin lunas ni soles (1984)
Hombre mirando al sudeste (1986)
Mis Mary (1986)
Cipayos (1989)
Yo, la peor de todas (1990)
El lado oscuro del corazón (1992)
No te mueras sin decirme a dónde vas (1995)

Facundo la sombra del Tigre (1995)
Maricel y los del puente (1999) (cortometraje)
El sur (telefilme) (1996)
El evangelio según San Marcos (telefilme) (1996)
Bajo bandera (1997)
El camino (2000)
Los libros y la noche (2000)
Caja negra (2001)
El bonaerense (2002)
El séptimo arcángel (2003)
Chile 672 (2003)
Los esclavos felices (2004)
Toda la gente sola (2004)
1420. La aventura de educar (2004)
Unidad 25 (2005)
El camino de San Diego (2006)
Cartas a Malvinas (2007)
La navidad de Ofelia y Galván (2007)
Los evangelistas me persiguen (cortometraje) (2008)
Por sus propios ojos (2008)
Patagonia (2010)
Nueva esperanza (colonia menonita) (2010)
Ensayo de una nación (2010)
Octubre Pilaga (2010)
Fontana, la frontera interior (2011)
Marechal o, la batalla de los ángeles (2001)
Poema de salvación (2011)
Novias, madrinas, 15 años (2011)
Pies en la tierra (2012)
Todos tenemos un plan (2012)
Corea (mediometraje) (2013)
La deuda (mediometraje) (2013)
El origen del pudor (2014)
El otro. No todo es lo que ves (2014)
Relámpago en la oscuridad (2014)
El prisionero irlandés (2015)
Valdenses (2015)
La sierva (cortometraje) (2016)
Soldado argentino solo conocido por dios (2016)
Exomologesis (2016)
Cocote (2017)
Los huesos de Cateryn (2017)

Odebrecht en la caricatura peruana. Entre el equilibrio y el des-equilibrio de las emociones*

Carlos Infante *Yupanqui***

Marisol *Llantoy Barboza****



Resumen: ¿Es posible que la tolerancia logre establecer un equilibrio entre las emociones que se condensan en la caricatura? Esta es la pregunta que nos proponemos abordar en este artículo. El pre-texto que servirá de soporte al presente estudio, será el caso Odebrecht, la empresa que protagonizó uno de los megaescándalos más sonados de los últimos tiempos y que ha destapado los hilos de la corrupción en las altas esferas del poder en 37 países del mundo. El análisis comprende alrededor de 42 láminas de más de 1600 caricaturas, publicadas en 6 diarios de alcance nacional, discriminadas en base a criterios de jerarquización, saturación de información y selección estratégica. El enfoque teórico es sociológico, la metodología es contextual y simbólica, ordenada desde una mirada estructural y sincrónica.

Palabras clave: Odebrecht, caricatura peruana, emociones.

Odebrecht in the Peruvian cartoon. Between balance and im-balance of emotions



Abstract: Is it possible that tolerance manages to establish a balance between emotions that are condensed in the caricature?? This is the question that we will propose to address in this article. The pre-text that will support this study will be the Odebrecht case, the company that starred in one of the best-known mega-scandals of recent times and has uncovered the threads of corruption in the highest spheres of power in moment, 37 countries of the world. The analysis includes around 42 sheets of more than 1600 cartoons, published in 6 newspapers of national scope, discriminated based on hierarchical standard, information saturation and strategic selection. The theoretical approach is sociological, the methodology is contextual and symbolic, ordered from a structural and synchronic view.

Keywords: Odebrecht, Peruvian caricature, emotions.

Odebrecht no desenho peruano. Entre o equilíbrio e o des-equilíbrio das emoções



Resumo: É possível que a tolerância estabeleça um equilíbrio entre as emoções que são condensadas na caricatura? Esta é a questão que nos proporemos abordar neste artigo. O pré-texto que servirá de suporte para esta estudo será o caso Odebrecht, empresa que atuou em um dos mega-escândalos mais conhecidos dos últimos tempos e descobriu os fios de corrupção nos mais altos escalões do poder em 37 países do mundo. A análise inclui cerca de 42 vinhetas de mais de 1600 desenhos, publicados em 6 jornais de âmbito nacional, discriminados com base em critérios hierárquicos, saturação da informação e seleção estratégica. A abordagem teórica é sociológica, a metodologia é contextual e simbólica, ordenada a partir de uma visão estrutural e sincrônica.

Palavras-chave: Odebrecht, caricatura peruana, emoções.

329

* El artículo se desprende de un estudio realizado en el marco de los programas de investigación de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, titulado: "El discurso humorístico en la prensa de alcance nacional. Entre el equilibrio y la tolerancia de las emociones. Perú – 2017".

** Doctor en Sociología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Profesor de la Universidad San Cristóbal de Huamanga. Autor de *El rostro oculto de la publicidad. Un enfoque socio cultural* (Lima: cano y asociados, 2002); *Canto Grande y las Dos Colinas. Del exterminio de los pueblos al exterminio de comunistas en el penal Castro Castro-mayo 1992* (Lima: Manoalzada-UNMSM, 2007); *Voces de la Tierra. Reflexiones sobre movimientos políticos indígenas en Bolivia, Ecuador, México y Perú* (Lima: UNMSM, 2008, en coautoría); "Poder, tensión y caricatura. Una aproximación a la teoría del humor" (Revista Dialogía, 2009); *Poder, tensión y caricatura durante el periodo final del régimen fujimorista* (Lima: Manoalzada-UNMSM, 2010), *La prensa ayacuchana del siglo XIX. Una mirada al espíritu de la época* (Lima: Manoalzada, 2012), "El humor gráfico en el Perú: inicio, desarrollo y consolidación de la caricatura" (*Pacarina del Sur*, 2016); "La prensa peruana y la construcción de estigmas en la esfera política de la sociedad contemporánea: Conga, Universidad de Huamanga y La Parada" (*Pacarina del Sur*, 2016), entre otros artículos científicos y académicos.

*** Maestra en Docencia Universitaria por la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Desarrolló investigaciones en temas de Pedagogía y Comunicación.

Introducción

Si en el discurso político formal, el límite del juicio está condicionado –dependiendo de las conveniencias e intereses– por una verdad jurídica, en la caricatura, la capacidad de juzgar en estricta observancia al sentido común, es impresionante, de esta capacidad deriva su sentido catártico y profiláctico. La caricatura, especialmente política, tiene esta virtud. Generalmente, toma cuerpo, se robustece y se afirma como espacio de lucha contra hegemónica.

Para una sociedad que vive sumergida en una indignación constante a partir del uso y abuso del poder a cargo de sectores hegemónicos que actúan con impunidad, la caricatura es ese reducto, es esa trinchera de una verdad que se halla secuestrada y opacada por el poder mediático.

Esto es lo que se observa con el caso Odebrecht, uno de los escándalos de corrupción más sonados de los últimos tiempos y cuyo balance sorprende más por la complicidad e impunidad de protagonistas y juzgadores, que por los escándalos derivados de millonarios sobornos y de la existencia de organizaciones delictivas virtualmente oficiales. Los medios de comunicación local, el mejor instrumento de control social con el que cuentan los sectores hegemónicos, han deslizado un discurso formal que evita decir las cosas por su nombre, se esconde en los formalismos y, sin embargo, en su seno mismo, engendra ciertas condiciones para construir un imaginario social y un sentido común, capaz de convertirse en una fuerza social liberadora (Infante, 2008a).

A esta conclusión arribamos como resultado de la lectura constante que seguimos haciendo de este artefacto cultural desarrollado en las entrañas mismas de la cultura popular, desde la figura de una máscara, pasando por elaboraciones cómicas, hasta la construcción de una de sus mejores formas expresivas: la caricatura.

Pero, el complejo mundo del humor caricaturesco no acaba –ni siquiera comienza– con miradas que se sumergen en el simbolismo, en el imaginario o en la estética. Sus profundas

e intrincadas conexiones internas descubren fenómenos tan diversos que, apenas, son una ligera vertiente de esa extensa e inagotable realidad. En este contexto aparecen las emociones, un fenómeno tan social como lo es la caricatura, que ha comenzado a delimitar las fronteras de su identidad epistemológica y de un campo en donde se condensan los sentimientos más comunes y humanos, oscurecidos, muchos de ellos, como lo dijimos, por un discurso formal.

Los límites del humor están definidos por cierto equilibrio discursivo relacionado con la estructura moral de la sociedad y los patrones lingüísticos derivados del sistema del lenguaje dominante (De Saussure, 1995). Esto ocurre, inclusive, con el humor negro (Stilman, 1967) o la propia ironía (Jankelevitch, 1986), cuya esencia burlona y mordaz, sigue la línea de la estética del lenguaje.

Es cierto que los adjetivos fluyen alrededor del discurso humorístico, sin embargo, el rango de estos no supera cierto grado susceptible de ser tolerado. Esta es la característica generalizada del humor en una caricatura. No ocurre lo mismo con el chiste o con el acto cómico, cuya construcción obedece a estructuras menos complejas, hablando simbólicamente. El lenguaje en la caricatura requiere una configuración más simbólica y menos signica (Infante, 2010).

Es cierto, también, que en la buena caricatura aparece con mucha frecuencia el doble sentido, sin embargo, el lenguaje humorístico es regulado por la calidad y el rigor de la estética lingüística o de eso que Croce llamaba “fino gusto artístico” (1985:135). Es decir, siendo la caricatura un arte menor (Baudelaire, 1988), su construcción, por si fuera poco, no convoca solo imaginación y creatividad; requiere, además, arte humorístico que le permita diferenciarse del simple juego, esforzado, frío y nada original de cierto discurso (Croce:135).

Esto no quiere decir que la caricatura, por ejemplo, renuncie a llamar delincuente a un político a pesar de las implicancias jurídicas y legales que trae consigo tal afirmación. Si el propósito esencial de la caricatura es la crítica al orden

social y a la cultura hegemónica -a través de la denuncia o de cualquier forma de cuestionamiento-, el auténtico humorista hará uso de una red de configuraciones simbólicas tan grande que la idea de encubrir cualquier acusación directa por cuestiones legales, desaparecerá y, por el contrario, se visibilizará el adjetivo (delincuente) con mayor contundencia gracias al uso de figuras e imágenes altamente corrosivas y a la degradación física y moral (Baudelaire, 1988) de los personajes o hechos caricaturizados.

Sin embargo, en el espacio de los consumidores la caricatura puede tener efectos distintos. Las emociones se corresponden con la intensidad (desequilibrio) del discurso humorístico; la idea, además de construir un tipo de conciencia, es provocar una risa o sonrisa (como gesto de alegría, la emoción por excelencia de la caricatura) que compense las insatisfacciones derivadas del comportamiento de los sujetos caricaturizados. Otro es el estado de ánimo de los personajes objeto del humor -o de sus seguidores-, cuyas emociones no siempre encajan dentro de los límites de la tolerancia, este es el caso de la caricatura de Mahoma que, en 2004, terminó provocando el incendio de vehículos, ataque a embajadas y la agresión a turistas franceses (Infante, 2010:80).

En consecuencia, las emociones varían entre los productores y consumidores del humor. Para los primeros, la construcción lúdica se sostiene sobre cierto equilibrio y tolerancia discursiva. Para los consumidores, el efecto, como dijimos, es distinto. En esta ocasión, nos ocuparemos de las emociones en el ámbito de la producción cultural, antes que en la circulación y el consumo (Bourdieu, 1990).

Soledad, envidia, odio, miedo, vergüenza, orgullo, resentimiento, venganza, nostalgia, tristeza, satisfacción, alegría, rabia, frustración (Bericat, 2000:150), temor, desprecio, entre otros, son solo algunas de las emociones sociales, entre positivas y negativas, que construyen, mantienen, reparan o dañan (Scheff, citado por Bericat:166) el vínculo social que organiza el humor gráfico.

¿Puede haber odio, cólera, vergüenza, desvergüenza, orgullo en una caricatura? Por supuesto que sí. Sin embargo, algunas de estas emociones suelen camuflarse utilizando representaciones simbólicas que evitan despertar dichas emociones en el nivel consciente. Esa es la virtud de la caricatura: decir algo sin decirlo.

Lo cierto es que, reflejar emociones de este tipo, de modo consciente, en las láminas humorísticas, terminaría descuidando el fin ulterior de la caricatura: la exquisita ridiculización del objeto caricaturizado. En el estado consciente de los consumidores, las emociones tendrán un sentido más sugerente -subliminal si se quiere- donde la carga moral derivada de una degradación de los valores (Stern, 1950:50), acumule una fuerza invisible, pero implacable.

El odio, en espacios de conflicto político, donde la tensión se registra a escala superior, es implícito en la caricatura. Aun así, la ridiculización del sujeto caricaturizado podrá reflejar conductas que promuevan un juicio de valor de sanción y condena, este es el caso de las caricaturas que representan las distintas formas de poder, como ocurrió hacia finales del régimen fujimorista, donde la falsa conciencia, la traición, el oportunismo, la manipulación y el sometimiento fueron elementos que denunció la caricatura y que resumieron la lógica del poder dominante en este periodo (Infante, 2008a).

Hochschild (2008:115) comenta que los sentimientos pueden variar de acuerdo con diversos parámetros sociales, con diversas circunstancias, motivaciones e intereses.

Una figura política despierta una serie de emociones. Unas veces positivas, otras, negativas. Sus seguidores no solo evidenciarán un sentimiento de rechazo a una caricatura que erosione la imagen del político. Cólera, ira, venganza, etc. serán solo algunas de las emociones. Desde la otra perspectiva, la misma figura política podría despertar, inclusive, esos mismos sentimientos, pero bajo una configuración opuesta. O, a lo mejor, nuevas emociones, dependiendo de las circunstancias y de los cánones sociales.

Hochschild no se equivoca. Los escenarios constituyen otra variable. Las connotaciones del comportamiento de una figura política pueden tener distintos resultados en escenarios diferentes. A esta diversidad de reacciones añadimos también los múltiples escenarios en los procesos de circulación y consumo. Las emociones no solo se reflejan en los consumidores, también, se construyen en los creativos o productores y, cómo no, en el espacio de la circulación.

La actitud renuente de un gobernante frente al clamor de un grupo social que reclama cierta atención a sus múltiples necesidades, se convierte en insumo de una determinada situación social, tras la cual, surgen en las partes o en los diferentes actores sociales un tipo de emoción o sentimiento que se mueve sobre los límites de ciertas normas. Debemos estar alegres en una fiesta o, de lo contrario, tristes, si el escenario es un funeral. Estas son las normas emocionales que la sociedad establece. Por lo tanto, dichas normas definen cierto control de las emociones lo que finalmente servirá para establecer el control social.

A esto se refiere Hochschild cuando examina la capacidad de sentir. Para esta autora, “la emoción representa la conciencia de la cooperación corporal con una idea, un pensamiento o una actitud, y a la etiqueta adosada a esa conciencia” (Hochschild, 2008:111). Por sentimiento, dice, se entiende una emoción más suave.

Según Hochschild, junto a las normas emocionales, se encuentran las normas de expresión emocional (*expression rules*). Esto quiere decir, poner límites a las emociones, al grado y a las circunstancias en que pueden expresarse. El odio y la venganza de la que hablamos en algún momento, al referirnos al discurso humorístico reflejado en la caricatura, requieren cierta dosificación a través de determinadas emociones, no se expresa de modo directo, opera bajo construcciones simbólicas multiformes. Este es el límite que establecen las normas de expresión emocional.

Sin embargo, hay otras emociones, a lo mejor, menos

intensas, pero, sin lugar a dudas, recurrentes, que descubren en el campo político el nicho adecuado para desarrollarse; no obstante, son, al mismo tiempo, el insumo perfecto para consumir el humor caricaturesco. Nos referimos a la vergüenza y a la desvergüenza. La primera se define desde el sentido aristotélico “como un pesar o turbación relativos a aquellos vicios presentes, pasados o futuros, cuya presencia acarrea una pérdida de reputación, mientras que la desvergüenza es el desprecio o la insensibilidad ante estos mismos vicios” (Fonseca y Prieto: 2010:91-92).

No es la típica culpa, la vergüenza es una emoción menos consciente, más instintiva, pero no lo es más que la desvergüenza, cuya expresión se manifiesta con aparente indiferencia a toda escala moral de valores y principios éticos.

A diferencia de esta última emoción, la vergüenza refleja una forma de reconocimiento a los actos reñidos con la moral pública o privada, se trataría de un “sentimiento de orgullo o amor propio que anima a mantener una actitud y apariencia dignas y respetables, nunca inferiores a las de los demás” (Fonseca y Prieto: 2010:92).

La desvergüenza es todo lo contrario. Es la antonomasia de la vergüenza. No refleja el dolor derivado de la deshonra. Representa, más bien, el desprecio o impasibilidad relativa a las mismas cosas, una insensibilidad a todos los males a pesar del tiempo (Fonseca y Prieto, 2010:92).

Bajo esta lógica, la desvergüenza impide que la persona que adopta esta emoción, exprese algún sentimiento de pesar respecto a personas cuyo juicio importa, o a quienes lo admiran o podrían en el futuro admirarlo, menos, a quienes lo rechazan.

En otras circunstancias, una conducta que se estimula por emociones de este tipo, resulta costosa en la política sí y solo sí, se actúa en espacios donde la moral pública establece formas de sanción. El Perú no es el caso. La moral pública enfrenta una extraña combinación de afectos, que se realimenta de emociones cargadas de desvergüenza, de orgullo, de odio y hasta de desenfrenada venganza.



Imagen 1. *El Trome*, jueves 5 de enero de 2017

La emoción de las caricaturas y la caricatura de las emociones

La vergüenza es una de las emociones más intensas que, según Schef, citado por Bericat (2000), se ubica en el mundo de los sentimientos. Por antonomasia, su elemento contrario –no su negación en la lógica greimesiana–, es conocido como desvergüenza. Este es el elemento simbólico que aparece con inusual intensidad a través de figuras y alegorías en la caricatura política peruana.

La figura de Alan García Pérez, líder principal del Apra y presidente peruano en dos ocasiones (1985-1990 y 2006-2011) siempre concitó un extraordinario insumo para la caricatura de oposición. Su arrogante comportamiento, su soberbia y narcisismo han sido las mejores motivaciones y han estimulado el humor en general. La lámina 1 se publicó en medio del caso Odebrecht, uno de los megaescándalos que habría comprometido a 37 naciones del mundo (*Gestión*, 4/01/2017) en gigantescas operaciones de corrupción donde gobernantes y funcionarios de todo nivel se vieron involucrados recibiendo sobornos para favorecer a la constructora brasileña.

En el Perú, el caso Odebrecht alcanzó a los ex presidentes Pedro Pablo Kuczynski, Alejandro Toledo, Ollanta Humala

y Alan García, este último (hasta antes de que el propio Marcelo Odebrecht, en mayo de 2017, hiciera público sus vínculos económicos con el ex gobernante), intentaba sortear cualquier compromiso con la impresionante operación de sobornos asegurando su inocencia, no obstante, ya existían las denuncias hechas por opositores que señalaban serios indicios de corrupción en la ejecución de obras en la modernización de la refinería de Talara, el Gasoducto del Sur y la Línea 2 del Metro de Lima, ejecutadas durante la administración de García Pérez.

Para entonces, los más cercanos colaboradores de García Pérez, entre ellos Enrique Cornejo, ex ministro de Transportes y Comunicaciones, algunos viceministros, el secretario de Palacio de Gobierno, ya habían sido incluidos en la investigación denominada “Lava Jato”.

A principios de año, cuando el controvertido líder aprista intentó alejarse de estos actos –antes de ponerse al descubierto sus vínculos y las sospechas existentes que surgieron de la declaración oficial de Marcelo Odebrecht, ex director ejecutivo de la constructora brasileña–, el escándalo ya había llegado a él, debido a que, hacia el final de su segundo gobierno, gracias a la insólita donación de 800 mil dólares, hecha por la empresa Odebrecht para la construcción de un monumento en el distrito de Chorrillos que reproduce al Cristo de Corcovado, sería objeto de una fuerte crítica e indignación, aunque momentánea, en la opinión pública nacional.

Al destaparse el escándalo de Odebrecht, la imagen del llamado “Cristo del Pacífico” –una efigie que la empresa donó en dinero contante y sonante a Alan García–, puso bajo sospecha al ex mandatario. Pero, García, ni se inmutó. Su desvergüenza fue colosal, esta es la expresión que evidencia la imagen, que más bien sirve de soporte a la figura del hombre deshonesto y cuya emoción aparece a través de la desvergüenza. La caricatura propone dejar en el imaginario colectivo la marca de esa figura que se refleja en la siguiente expresión desvergonzada: “Lo pasado, pisado”.



Imagen 2. *La República*, 4 de enero de 2017

La risa, los dientes, son solo algunos de los elementos que la simbología clásica reconoce como expresión de la desvergüenza, del desprecio y de otras formas de desafecto cargadas de fuertes emociones.

En la misma línea de la caricatura anterior, la imagen siguiente esboza la otra cara de la vergüenza. La aparente indignación que rodea el airado cuestionamiento de los congresistas Mauricio Mulder, Lourdes Alcorta y Marisol Espinoza, acerca de los perjuicios generados por la Ley N° 29970 a un sector importante de la población del país, se revela en la caricatura como una expresión de cinismo y ausencia de vergüenza, debido a que los dos primeros parlamentarios, formaron parte de la bancada de oposición durante el régimen nacionalista, mientras que Marisol Espinoza, además de ser vicepresidente de la República, integraba el oficialismo.

La citada ley fue aprobada el 21 de diciembre de 2011, durante el primer año del gobierno de Ollanta Humala, sin embargo, la base de esta norma se encuentra en la Ley N° 29690, firmada por el aprista César Zumaeta, presidente del Congreso, y refrendada el 26 de mayo de 2011 por Alan García

Pérez, con el objetivo de promover “el desarrollo de la industria petroquímica basada en el etanol y el nodo energético en el sur del Perú” (Congreso de la República, 2011). La Ley, cuestionada por los parlamentarios caricaturizados, simplemente, extendía y precisaba sus alcances grabando a los usuarios del servicio de luz eléctrica un pago en las tarifas mensuales a cuenta de lo que se denominó “Cargo por Afianzamiento de la Seguridad Energética”, que oscilaba entre los 2 y 3 soles por usuario.

Pero el rigor de la caricatura no apuntaba solo a evidenciar la falta de vergüenza de personajes que formaban parte de la alianza entre oficialistas y opositores para asegurar una curiosa ley, que afectaba a miles de usuarios del servicio de luz. La viñeta debe entenderse en el contexto del megaescándalo de corrupción que se desató en el 2016 cuando se expusieron evidencias de un especial privilegio hacia la empresa Odebrecht, fiduciaria de un conjunto de obras diseminadas en todo el país, entre ellas, el Gasoducto Sur Peruano, que costará al erario nacional 7 mil millones de dólares y que actualmente se encuentra paralizada por el escándalo de corrupción alrededor de la empresa brasileña.

Mientras tanto, la Ley N° 29970, a la fecha de su modificación, ya había logrado recaudar \$US 130 millones de un total de 930 millones de dólares que se requería para el inicio de operaciones en el año 2019. Lo curioso de este hecho es que Odebrecht estuvo regentando dichos recursos hasta el año 2017 (Mendoza, 2016).

La caricatura no es insidiosa en absoluto. Mulder, el principal agitador de esta aparente reivindicación social que buscaba eliminar el impuesto gravado en los recibos de luz, no es confrontado gratuitamente por Carlos Tovar, autor de la lámina. Mulder es uno de los más importantes defensores de la gestión de Alan García y del gobierno del Apra (2006 al 2011), periodo en que se licitó el Gasoducto Sur Peruano que terminó por darle la buena pro a Kuntur transportadora de gas, empresa de propiedad de Odebrecht (*Gestión*, 1/08/2013). Mendoza (2017) señala que el gaseoducto pasó a costar de 1,334 millones

de dólares en el 2008, fecha en que se licitó el proyecto, a 7,500 millones en el 2014. “¿A quién se le ocurrió dar luz verde al gasoducto con ingresos garantizados a sabiendas de que no había ni reservas de gas ni estudio de mercado?”, se pregunta el economista.

La Ley 29970, en consecuencia, siguió el derrotero de un vínculo económico crucial que comenzó en el 2008, durante el gobierno de Alan García. Las normas aprobadas luego, en 2011, al término de su administración, continuaron su curso con otra Ley que sellaría la ventaja a favor de Odebrecht con la asignación de un recurso intangible derivado del pago de la facturación mensual, gravado a los usuarios del servicio de luz y que se extendería por los próximos 34 años, según el contrato de concesión.

El desequilibrio en el discurso aparece de la mano de las expresiones del legislador aprista Mauricio Mulder, quién, en medio de una aparente indignación, anuncia la presentación de un proyecto destinado a derogar la cuestionada ley. La iniciativa ya había sido anunciada por el líder de su agrupación, que criticaba la obligación de pagar el sobreprecio del gasoducto.

De ahí que la caricatura solo resume la larga y sostenida conexión existente entre el gobierno aprista y los favores posteriores que recibió Odebrecht. El reclamo de Mulder, Alcorta y Marisol Espinoza deviene en una especie de vergüenza ajena, registrada en sus gestos y palabras, pero su complicidad se revela con la real autoría y adhesión a la ley de marras.

La mano alzada, los ceños fruncidos, la aparente sorpresa, no son solo emociones. Son, también, elementos simbólicos que gozan de un profundo significado si se observa desde el simbolismo clásico.

A raíz de la vorágine y persistente ola de denuncias en contra de funcionarios y de los propios ex presidentes del Perú, relacionados con posibles sobornos hechos por la constructora Odebrecht, era inevitable que el escándalo salpicara al ex presidente Alberto Fujimori, quien fue destituido del cargo y encarcelado, entre otras razones, por hechos de corrupción.



Imagen 3. *La República*, 18 de enero de 2017

La empresa brasileña venía operando en el Perú desde varias décadas atrás y era seguro que Fujimori había hecho acuerdos ocultos con Odebrecht.

Según un informe elaborado por César Romero (*La República*, 18/01/2017), a lo largo de 38 años, Odebrecht ejecutó en el Perú 63 mega obras, 51 de ellas fueron para el Estado; 30 se ejecutaron entre 1993 y 1999 durante la administración de Alberto Fujimori con una inversión de 450 millones de dólares, costos valorizados a esa época.

Por la forma poco honesta de los contratos de Odebrecht, se presume que cada acuerdo económico entre esta empresa y el gobierno de Alberto Fujimori, debió seguir el derrotero de los procesos de corrupción conocidos hasta hoy. Sin embargo, la lideresa de Fuerza Popular, Keiko Fujimori, primogénita del ex mandatario, que hasta ese momento no enfrentaba un señalamiento directo por estos temas, parecía librarse de cualquier acusación. Pero la caricatura que no concede treguas al poder, finalmente, comenzó a cercarla.

Carlos Tovar retrata a la ex candidata presidencial en un típico estado de ánimo beligerante, soberbio y hasta

desafiante. Cínica, dirían algunos. Desvergonzada, dirían otros. Ambas expresiones evidencian la ausencia de vergüenza en un personaje que, según el imaginario social, es consciente de las malas artes y del descrédito que heredó de su padre. Casi libre de acusaciones por el tema Odebrecht, la caricatura le recuerda a Keiko Fujimori la esencia cleptomaniaca de su padre, ya sea por un caso o por otro.

Tras la instalación de la Unidad Legal del Ministerio de Justicia, se detectó que cerca de 6 de los 7 mil millones de dólares recaudados por concepto de la privatización de una enorme cantidad de empresas públicas durante la década del noventa, desaparecieron del erario nacional. El régimen fujimorista llegó a justificar solo mil millones en obras públicas y, en el tesoro público, solamente se encontró en efectivo \$US 500 millones. Y aunque hay quienes aseguran que se trata solo de un mito (Peschiera, 2016), el sentido común de la sociedad peruana ha cerrado este capítulo con la etiqueta de corrupto alrededor del ex presidente Fujimori.

Los dedos, los dientes y el ceño fruncido representan tres elementos simbólicos importantes que despojan de vergüenza a la figura del fujimorismo reciente, encarnado en Keiko Fujimori.

Citamos los dedos, en primer lugar, porque ordenan uno de los símbolos más fuertes en la lectura clásica de estos elementos. Forma parte de la mano y según cómo se ubique y se asocie a los otros órganos faciales, reflejará distintas emociones. En este caso, los dedos, según Schneider, citado por Cirlot (1992:296), representan la manifestación corporal del estado interior del ser humano. Pero, también, simboliza la autoridad y el liderazgo frente a otros.

Lo interesante del simbolismo se evidencia en palabras de Jung. “La distinción entre la mano derecha y la izquierda es infrecuente, pero, de aparecer, sólo enriquece el símbolo con el sentido adicional derivado del simbolismo espacial; el lado derecho corresponde lo racional, consciente, lógico y viril. El izquierdo, a lo contrario” (Cirlot: 297).



<http://blogs.peru21.pe/elotorongo/comentarios, chistes, quejas, maldades, sugerencias y comentarios>

Imagen 4. Perú 21, 10 febrero de 2017

Chevalier coincide con esta interpretación. “Las nociones de diestra y siniestra tienen entre los celtas el mismo valor que en el mundo clásico, a saber, favorable y de buen augurio la derecha, mientras que nefasto y de mal augurio la izquierda” (Chevalier, 1999:408).

Los roedores parecen haberse convertido en la figura más representativa de la conducta cleptomaniaca de estos tiempos. A ello debe acompañar elementos simbólicos de la repugnancia, del desprecio y de la más grave ofensa.

Esto es lo que enfrente Alan García.

La indignación del simbólico personaje que lo desafía, con aparente indignación, coloca al político en un estado por debajo de la escala moral de valores, por debajo de la propia figura del despojo que representa el roedor, una figura que en

el imaginario social aparece en el último peldaño de dicha escala; objetiva la desvergüenza de alguien que, para la caricatura y para sí “mismo”, no goza de solvencia moral.

Para enero de 2017, dos cercanos colaboradores del régimen de García, eran comprometidos con el escándalo de corrupción de la constructora brasileña. El vínculo con el mandatario era cada vez más evidente, aunque las pruebas recién comenzarían a organizarse. Entre tanto, el río ya sonaba estruendosamente.

García publicó en su cuenta de twitter el 21 de enero de 2017 lo siguiente: “Muy bien la Fiscalía de la Nación. A la cárcel. Ratas como esas ensucian grandes obras que sirven al pueblo”. La caricatura se remite a esta declaración.

El ex presidente aprista es uno de los pocos personajes vinculados a la política peruana que emplea regularmente el concepto de “ratas” para aludir a funcionarios públicos que exhibían y exhiben sus malas artes. García ya había utilizado este calificativo para referirse a Rómulo León Alegría, su ex ministro de Agricultura durante el primer gobierno aprista, quien fue puesto al descubierto durante la publicación de un audio donde sostenía una conversación con Alberto Quimper, otro ex ejecutivo del estado peruano, negociando sobornos a cambio de favorecer a la empresa Discover Petroleum de Noruega para la concesión de contratos en obras de hidrocarburos.

En ese entonces, García Pérez dijo que, a su gobierno, se habían infiltrado ratas, en clara alusión a su ex ministro. En esta ocasión, el líder aprista volvió a referirse a otros cercanos colaboradores suyos en los siguientes términos: “Ratas como esas ensucian grandes obras que sirven al pueblo”. Lo hizo en el contexto en que se anunció la detención de Edwin Luyo, el funcionario que, en el 2009, presidió el comité que licitó el tramo 1 de la línea 1 del Metro de Lima, y al ex viceministro de Comunicaciones Jorge Cuba, quienes, según el Ministerio Público, habrían recibido US\$7 millones para favorecer a Odebrecht.

La línea 1 es la primera ruta del metro de Lima. Su administración está a cargo actualmente de la empresa Graña y Montero, socia de Odebrecht. La obra le costó al país más de 880 millones de dólares. Pero el proceso comenzó en el 2009, con una serie de medidas administrativas que comprometieron apremiantes acuerdos interinstitucionales entre la Municipalidad Metropolitana y el Ministerio de Transportes, que no demoró más de un día. Las gestiones previas se cerraron con la publicación de un decreto de urgencia refrendado en el 2009 por Alan García y otros cinco dispositivos firmados en los siguientes meses con los cuales se reforzarían las facultades del Ministerio de Transportes y Comunicaciones bajo la dirección de Enrique Cornejo para licitar la obra (RPP, 22/02/2017). En los siguientes 10 meses, la línea 1 del metro fue adjudicada a Odebrecht, primero bajo el monto de 410 millones, luego, gracias a algunas modificaciones, se pagó 100 millones más, un 26,5% de lo previsto.



Imagen 5. *El Comercio*, 11 de febrero de 2017

Lo curioso es que, a un mes de estas declaraciones, en una entrevista en el programa televisivo *Cuarto Poder*, el ex gobernante habría de referirse a quienes fueron sus funcionarios, con expresiones mucho más comprometedoras que reforzarían el sentido común a partir del corpus simbólico que representan las ratas, en los términos siguientes: “Ninguno es aprista, por el bien del APRA (...) Si hubieran mostrado su cola, yo no los hubiera puesto. No son mis ratas, han demostrado ser ratas escondidas, como las buenas ratas” (*La República*, 19/02/2017). “No son mis ratas” decía García, acaso buscando discriminar entre aquellas que le pertenecen o pertenecieron a sus filas.

Otra vez, los gestos son los que definen el sentido de la caricatura. Afectos y desafectos pasan por una simple aritmética, los sentimientos revelan emociones que cruzan los límites del cinismo para exteriorizar la más evidente desvergüenza, pero, también, la vergüenza de quienes, sabiendo que gozan de un significado que asocia lo indecente y repugnante, reclaman una condición menos sórdida e impura.

Heduardo Rodríguez es otro de los caricaturistas más reconocidos del humor nacional. Su discurso se caracteriza por el uso de texto y globos, y de trazos simétricos y estilizados en la presentación de sus personajes. Eventualmente, emplea fotografías que contribuyen a la racionalidad humorística. En la viñeta, se aprecia la caricatura de Alejandro Toledo, frente a la imagen del Inca Manco Cápac. El texto es elocuente. El inca parece recordarle dos de las tres frases que representan la esencia de la ética andina, “*ama sua, ama llulla, ama quella*”, que significan: no mientas, no robes, no seas ocioso.

En la tradición andina, el incumplimiento de estos deberes indica una especie de falta grave a la ética comunitaria, una suerte de pecado, parafraseando el lenguaje cristiano. “Los castigos se hacían, según Szeminski y Ziolkowski, a quienes no ejecutaban sus deberes de manera cabal, como se establecía en cada ritual (...), no precisamente a quienes demostraban una conducta ‘inmoral’”. (Ycaza Clerc, 2016: 187)

Pero el código moral solo surte efecto entre quienes se sumergen en la racionalidad del cosmos andino, es decir, entre quienes entienden y se comunican bajo los códigos del *runasimi*. Toledo no solo recoge estos rasgos desde una estética individual. Su paso por las aulas norteamericanas y la vida que hizo en el corazón del mundo capitalista, cambió su pensamiento, lo convirtió en hombre cosmopolita y lo llenó de una arrogancia supina a partir de los éxitos académicos personales logrados. Su vanidad se expuso durante el proceso electoral que lo llevó a la presidencia de la república en 2001, en circunstancias en que el interés nacional estaba en juego. Su predecesor, el ex presidente Fujimori, literalmente había limpiado las arcas del Estado vulnerando la soberanía nacional en el marco de la aplicación de políticas económicas neoliberales.

La venta de empresas estatales a multinacionales y corporaciones extranjeras serviría de insumo para atribuirle al fujimorismo una tendencia política y económica antinacional. Era preciso oponer a ese discurso otro de corte nacional, más simbólico. Había que “desterrar” la rémora de la huella japonesa introduciendo un significado genuino. La figura de un “cholo” fue providencial. Alejandro Toledo encarnó este significado y se propuso recuperar la utopía andina arraigada en el imaginario social.

El misticismo fue convocado utilitariamente antes, durante y después del proceso electoral que condujo a Toledo a Palacio de Gobierno. Era “el cholo sano y sagrado”, como solía llamarle su esposa, Eliane Karp. Hasta los ataques políticos o de otra índole en contra suya eran respondidos en el contexto de este imaginario; para las tribunas se sentía una víctima del racismo, lo que inicialmente provocó un fuerte sentimiento de adhesión que fue capitalizado no solo en las urnas, sino en la emblemática movilización llamada “La marcha de los 4 Suyos”, el 27, 28 y 29 de julio de 2000, una acción colectiva que serviría para coronar la caída del régimen fujimorista. Hasta el nombre era sugerente. La llegada de miles de personas del interior a la capital del país, durante la asunción de mando por tercera



Imagen 6. *La República*, 24 de enero de 2017

vez de Alberto Fujimori, sugería una especie de florecimiento místico del poder subalterno anclado en el sueño andino de regresar al poder después de tres siglos de sojuzgamiento, segregación y miseria.

En la viñeta, el ex gobernante parece no recordar todo esto. Toledo se muestra esquivo, ignorante y hasta ofendido con las frases que la figura de Manco Capac le recuerda, merced a su vínculo político, cultural y social con la gloria del pasado. Lo hace en el contexto en el que la opinión pública procura recordarle aquellas normas éticas de alcance histórico que comenzaban a ser cuestionadas por el comportamiento poco honesto del “cholo sano y sagrado”, derivado de las denuncias por corrupción contra su persona.

La imagen refleja este intento por romper la sacralidad y desmontar el mito que se pretendió alrededor de un polémico personaje abiertamente inestable, pero cínico y desvergonzadamente embustero.

Para el caso, la protuberante nariz que el caricaturista le provee, solo es un aditivo que se suma al conjunto de emociones extendidas.

Esta es otra extraordinaria alegoría. Carlos Tovar no pierde oportunidad para revelar la felonía de dos personajes –de uno más que del otro– que, conforme pasan los días, aparecen cada vez más involucrados en el rigor de un escándalo de grandes proporciones. Pero la caricatura no solo revela y esconde, se proyecta (Trevi, 1996:6) en ese vasto mundo de conexiones simbólicas donde se pretende reelaborar cierto discurso alrededor de quienes se favorecen del tiempo y de las malas artes para purificar una imagen contaminada.

En la lámina se observa a Enrique Cornejo y Alan García en el papel de alguaciles conduciendo a Edwin Luyo Barrientos, el ex integrante del comité de licitaciones de la línea del metro de Lima, una obra que terminó en poder de la empresa Odebrecht. Luyo, hasta ese momento, era el único funcionario detenido por el mega caso de corrupción de la empresa brasileña.

Los chalecos antibalas, el membrete de la policía, el ritual del traslado, las manos embarrocadas, el descuido en el aseo personal del detenido, el miedo y la soberbia, todos estos detalles y expresiones, encarnados en tres personajes, revelan un conflicto que trasciende el terreno del comportamiento social, se sumergen en ese cuasi mundo de las emociones. La caricatura descubre este otro escenario.

La idea de pasar a la situación de colaborador eficaz (una figura legal que propone recibir información de actos ilícitos a cambio de un beneficio o la reducción de la pena) fue deslizada por la defensa legal del ex funcionario Edwin Luyo.

Dos ex procuradores públicos llegaron a reflexionar en voz alta acerca de los cargos que pesaban contra el ex funcionario aprista y del reconocimiento de uno de los delitos, esto significaba, para los ex procuradores, el interés por atenuar la pena y recurrir a cualquier mecanismo que sirviera a mitigar la responsabilidad penal.

En la viñeta, Luyo insinúa esta intención, no necesariamente porque tenía pensado hacerlo, sino porque una iniciativa de este tipo podría terminar desmontando una red de corrupción al más alto nivel. El temor comenzaba a aflorar,

pero también la desvergüenza, una emoción que ya distinguía al líder aprista desde mucho tiempo atrás. Esto se desprende de la respuesta del personaje caricaturizado: “ojalá ‘colabores’, como lo hizo Mantilla”. La figura de la colaboración debía articular el juego metafórico de la palabra, cuyo significado en tanto instrumento legal y elemento simbólico, representará el dualismo sincrónico. Es decir, representará la ética en dos espacios extremos y opuestos, el del espacio legal por un lado y la moral en los bajos mundos, por otro.

La colaboración, a la que se refiere García en la viñeta, está asociada a mecanismos y procedimientos de complicidad. Por eso se recuerda el caso Mantilla.

Tovar alude a Agustín Mantilla, ex ministro del interior del régimen aprista, creador del grupo paramilitar “Rodrigo Franco” y conductor personal de la matanza de los penales en 1986, pero también de actos de corrupción que se pusieron al descubierto cuando se hizo público el video donde Vladimiro Montesinos, el principal asesor del gobierno fujimorista, entregó 30 mil dólares en efectivo a Mantilla para financiar la campaña del partido aprista en las elecciones del año 2001.

Mantilla falleció en 2015, sin embargo, ni su desaparición, ni el perfil bajo que conservó después de haber permanecido 3 años en la cárcel por delitos de corrupción evitando comprometer a sus correligionarios de partido, fueron suficientes para confinarlo al olvido. El perfil bajo es un recurso bastante usual al que se apela en la política peruana si lo que se quiere es mantenerse políticamente con vida y evitar que la opinión pública termine colocando un estigma sobre la cabeza de personajes como éste.

Mantilla es nombrado otra vez. Ni la muerte, ni el tiempo actúan con benevolencia en favor suyo. La historia deviene en implacable, Mantilla no saldría del imaginario social a menos que el personaje emblemático de su partido, Alan García, abdique a seguir con esa forma de vida que íntima con la felonía, y termine sometándose a los tribunales de justicia.



Imagen 7. *La República*, 14 de febrero de 2017

Si en anteriores caricaturas, la soberbia, la ausencia de vergüenza, el orgullo o, más bien, el cinismo, destacan como emociones en la figura de Keiko Fujimori; en esta viñeta, la hija del controvertido ex mandatario recurre a otra estructura de gestos que combinan emociones positivas y negativas. Por un lado, la desvergüenza no es concluyente, tampoco el orgullo. Es decir, ambas formas de sentimientos no se presentan explícitas en la lámina.

Pero las emociones no solo se desprenden de los gestos faciales y de manifestaciones concluyentes, todo suma. Así, el texto que aparece en la viñeta deviene en fundamental, termina por contextualizar el sistema de emociones.

Carlos Tovar utiliza la metáfora para organizar el humor a despecho de confundir intencionadamente lo barato, una expresión coloquial, con la austeridad. Pero lo barato, para el humor caricaturesco, no es un simple concepto, ni una expresión coloquial, es esencialmente una alegoría¹, cuya representación

1 Jung, citado por Cirlot, precisa que la alegoría es el símbolo constreñido al papel de un signo, a la designación de una sola de sus posibilidades seriales y dinámicas. Cirlot añade que la alegoría resulta mecanización del símbolo (Cirlot, 1992:37).

simbólica se explica en el contexto de la coyuntura política y social derivada del caso de corrupción que venimos analizando desde una perspectiva contextual.

Jorge Henrique Simoes Barata es el nombre de un ex ejecutivo de la empresa Odebrecht, encargado de todas las operaciones y negocios de esta compañía en el Perú desde hace dos décadas.

Tras su detención, Barata, junto a otros 77 directivos, se acogió a la “declaración premiada” (una figura legal en Brasil similar a la del colaborador eficaz en el Perú). Según todas las informaciones periodísticas, Barata era la mano derecha del empresario Marcelo Odebrecht, condenado a 19 años de prisión por delitos de corrupción.

En otro medio de comunicación, se dice que Barata logró una influencia importante, tanto en la esfera de los grupos económicos, como en el escenario político. “Las encuestas sobre mayor liderazgo y reputación entre el empresariado nacional lo ubicaban en el selecto grupo de los cien primeros” (América Tv, 10/02/2017)

La misma fuente señala que Barata fue uno de los invitados estrella de eventos de la Confederación de Empresarios del Perú, Confiep. “Fue él quien firmó con el Estado peruano los convenios de estabilidad jurídica y los contratos de construcción de infraestructura vial y energética como Olmos, la Interoceánica y la Línea 1 del Tren Eléctrico de Lima” (América Tv, 10/02/2017)

Siendo este el contexto social, la caricatura política solo confirma lo que oficialmente no puede probarse, por lo menos, al momento de lanzarse la denuncia. Lo que hace Tovar es evidenciar la sospecha generalizada de que la campaña electoral del 2016 de Keiko Fujimori fue financiada por Jorge Barata o, más bien, por Odebrecht. Pero, de esa aceptación negada que hace Keiko y que solo se esconde en los laberintos de su inconciencia, parafraseando a Cornelius Castoriadis, no nos ocuparemos en esta oportunidad sino es para contextualizar el escenario de la viñeta.

Nos interesan las emociones que confluyen en el personaje caricaturesco.

Keiko es presentada en un diván, echada, sorprendida y hasta con una inexplicable candidez. La emoción encubierta se revela en la caricatura, se revela y se esconde. Esta es la esencia del símbolo caricaturesco. Pero las emociones no solo se sirven de lo gestual, mucho del contexto inmediato y mediato, temporal y atemporal intervienen en su significación. Acaso esto aparece en la figura de Keiko Fujimori, cuya inocencia caricaturizada, se confronta con la realidad y con el estereotipo de “mujer fuerte” que suele acompañarle deliberadamente (posturas erguidas, con pantalones, etc.), para presentarla en su lado más humano y hasta vergonzoso a través de una alegoría que se relaciona con la pereza, algo que también fue objeto de cuestionamiento a cargo de sus detractores que le reclamaron (y reclaman) haber hecho uso de los recursos del Estado para financiar sus estudios y para su ostentosa forma de vida.

Esta realidad semi objetiva que presenta la caricatura no obedece a la singular perspectiva de su autor, es el reflejo de la combinación entre las condiciones especiales del humorista (reconocido con ese estatus como resultado de haber construido un discurso humorístico autónomo), adquiridas a través de experiencias propias y colectivas en este campo, y del sentido común de la sociedad (Infante, 2010), que le proporciona los insumos necesarios para organizar el humor en la viñeta.

Siendo esta la lógica de la caricatura, Keiko Fujimori condensa la figura del personaje cínico, cuya emoción central se resumen en la desvergüenza, habida cuenta que, según lo que trasluce la caricatura, se presenta inocente, como escondiendo una mentira que sucumbe, fácilmente, ante el sentido común.

Algo más. Sin tomar en cuenta el ritmo acelerado de circunstancias que eclosionaron gracias a la coyuntura política reciente y que volvió a exhibir las entrañas más sórdidas del poder en el Perú, Keiko Fujimori es presentada además como una mujer poco honesta, eso se refleja en una emoción que supone vergüenza cuando afirma: “Sí, me reuní con este señor

(Barata)”. La caricatura facilita los insumos de un juicio que será implacable. La lideresa de Fuerza Popular, desde el momento en que irrumpió el escándalo, negó cualquier relación en la telaraña de la empresa brasileña, algo que la caricatura se encargó de desmentirle.

En síntesis. Consideramos que la lógica del discurso humorístico se abre desde distintos flancos. Una de esas lógicas, que concentra la dosis más fuerte y que se expresa con especial cuidado en la caricatura política, es aquella que se configura desde el poder de la caricatura (Infante, 2010). Lo interesante es que en esta oportunidad venimos descubriendo otra lógica, el poder desde la caricatura política a través de procesos de desequilibrio que se reflejan en distintas emociones.

En este contexto, las emociones más intensas se reflejan en el orgullo y en la desvergüenza, dos sentimientos negativos, que toman cuerpo bajo los alcances del contexto y de la inconmensurable dinámica simbólica. En cuanto a este último elemento, la boca, los dientes, la carcajada, son componentes de lo que Mandukya Upanishad, citado por Cirlot, llama: la conciencia integral. La combinación entre boca y dientes, en la lógica del simbolismo clásico, constituye el engranaje del universo, el punto de unión de dos mundos, exterior e interior (Cirlot, 1992:102).

Concluyendo, consideramos que las emociones en el discurso humorístico de la prensa de alcance nacional se ordenaron bajo impulsos que establecen tensiones entre la vergüenza y desvergüenza, entre satisfacción y orgullo. La investigación logró identificar, también, la ausencia del odio y de la envidia, dos emociones intensas que parecen “mover el mundo”, pero, que, en la caricatura peruana, no se ha evidenciado de modo explícito.

Consideramos, también, que el límite de la tolerancia de las emociones en el discurso humorístico de la prensa de alcance nacional llegó a ordenarse desde la escala moral de valores de la sociedad peruana. Esto quiere decir que las emociones negativas fueron representadas sin cruzar el límite

de la tolerancia. El orgullo, la satisfacción, la vergüenza en el discurso humorístico operaron como catalizadores de la desvergüenza y del cinismo.

Bibliografía:

- AMÉRICA TV. (10/02/2017). "Odebrecht: Barata revela reuniones con Humala, Nadine Heredia y Keiko Fujimori": <http://www.americatev.com.pe/noticias/actualidad/caso-odebrecht-jorge-barata-confirmando-reunion-keiko-y-ppk-n263330>
- BAUDELAIRE, C. (1988). *Lo cómico y la caricatura*. Madrid: Visor.
- BOURDIEU, P. (1990). *Sociología y Cultural*. México: Grijalbo.
- BERICAT, E. (2000). "La sociología de la emoción o la emoción en la sociología". *Papers*, núm. 62, pp. 145-176.
- CHEVALIER, J. (1986). *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Herder.
- CIRLOT, J. E. (1992). *Diccionario de Símbolos*. Barcelona: Labor.
- CONGRESO DE LA REPÚBLICA (2011). "Ley que promueve el desarrollo de la industria petroquímica basada en el etanol y el nodo energético en el sur del Perú". Lima: 22 de mayo: [www2.congreso.gob.pe/Sicr/RelatAgenda/proapro20112016.nsf/ProyectosAprobadosPortal/D786B54AEFC79FDF05257FF8006D4C3E/\\$FILE/4783IndustriaPetroquimica.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/Sicr/RelatAgenda/proapro20112016.nsf/ProyectosAprobadosPortal/D786B54AEFC79FDF05257FF8006D4C3E/$FILE/4783IndustriaPetroquimica.pdf), consultado el 28/06/2017.
- CROCE, B. (1985). *Breviario de Estética. Cuatro lecciones seguidas de dos ensayos*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- DE SAUSSURE, F. (1995). *Curso de Lingüística General*. México: Fontamara.
- FONSECA, R. y PRIETO DE ALIZO, L. (2010). "Las emociones en la comunicación persuasiva: desde la retórica afectiva de Aristóteles". *Quórum Académico*, vol. 7, núm. 1 (enero-junio), pp. 78-94.
- HOCHSCHILD, A. R. (2008). *La mercantización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Buenos Aires: Katz.
- INFANTE, C. (2008a). *Poder y Humor gráfico durante el periodo de crisis del régimen de Alberto Fujimori. 1996-2000*. Tesis doctoral. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- _____ (2008b). “Poder, tensión y caricatura. Una aproximación a la teoría del humor”. *Dialogía*, vol. 3, núm. 3. pp. 245-271.
- _____ (2010). *Poder, tensión y caricatura durante el periodo final del régimen fujimorista*. Lima: Manoalzada editores-UNMSM.
- _____ (2016). “El humor gráfico en el Perú: inicio, desarrollo y consolidación de la caricatura”. *Pacarina del Sur* (en línea), núm. 23, enero-marzo: <http://pacarinadelsur.com/dossiers/dossier-14/51-dossiers/dossier-15/1119-el-humor-grafico-en-el-peru-inicio-desarrollo-y-consolidacion-de-la-caricatura>, consultado el 28-06-2017.
- JANKELEVITCH, W. (1986). *La ironía*. Madrid: Taurus.
- MENDOZA, J. (2016). “Detengamos el Gasoducto de Odebrecht”. *Perú 21* (Lima), 30 de diciembre.
- ROMERO, C. (2017). “La mayoría de obras de Odebrecht en el Perú se ejecutaron en gobierno de Fujimori”. *La República* (Lima), 18 de enero.
- TREVI, M. (1996). *Metáforas del símbolo*. Barcelona: Anthropos
- YCAZA CLERC, I. (2016). “Szemiski, Jan y Mariusz Ziolkowski. *Mythes, rituels et politique des Incas dans la tourmente de la conquista*. París: L’Harmattan, 2015, 437 p. [reseña crítica]”. *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales*, vol. XXXIV, núm. 36, pp. 186-188.
- PERÚ 21 (2017). “¿Quién es Jorge Barata y por qué sus declaraciones son claves en el caso Odebrecht?”. *Perú 21* (Lima), 28 de noviembre.
- PESCHIERA, J. (2016). “El mito de los seis mil millones desaparecidos”. *Lampadia Antorcha informativa* (en línea): <http://www.lampadia.com/opiniones/jorge-peschiera-cassinelli/el-mito-de-los-seis-mil-millones-desaparecidos>, consultado el 28-06-2017.
- STERN, A. (1950). *Filosofía de la risa y del llanto. Panorama de la Filosofía y de la Cultura IV*. Buenos Aires: Imán.
- STILMAN, E. (1967). *El humor absurdo*. Buenos Aires: Brújula.

México: La Nueva Democracia se cuece en el horno del pueblo

Ricardo *Melgar Bao*

David Alfaro Siqueiros en uno de sus murales representó la imagen fuerte de lo que llamó la Nueva Democracia colocando en el centro a una imponente mujer libertaria emergida de un muy conocido volcán. Rompe las cadenas políticas y levanta con su mano derecha una rosa áurea y en su mano izquierda una antorcha de la que brota el fuego vivo de la esperanza. De sus labios entreabiertos quizás salga con voz tonante un solidario grito liberador. Esta alegoría se aproxima a lo social, cultural y políticamente vivido desde ayer. La contundente derrota electoral infligida por MORENA al PRI y al PAN, signa un importante hito en la historia política posrevolucionaria. No es causal que haya sido motivo de celebración festiva por aquella mayoritaria ciudadanía que ha adherido a una opción alternativa al fallido sistema bipartidista de las derechas de filiación neoliberal. Sumé mi voto y me regocijé del resultado de los comicios, al igual que muchos de mis colegas y mis amigos. Considero, que ayer, también fueron derrotados: los arcaicos sistemas clientelares y la manipulación política del miedo auspiciado por el gobierno, el PRIAN y el duopolio de medios de comunicación: Televisa y Azteca. Fue muchas cosas: un rechazo a la violencia y la tolerancia cómplice del sistema policial, judicial y carcelario.

El triunfo de MORENA representa un rotundo revés de las fuerzas e intereses acostumbrados a moverse entre la despatriarmonialización de los bienes de la nación mexicana y el autoritarismo represor y excluyente. La impunidad, la renuncia a la soberanía nacional, la corrupción y las promesas incumplidas suscitaron un ostensible hartazgo ciudadano. No me queda la menor duda, de que el voto a favor de López Obrador y Morena atrajo como imán ese descontento mayoritario de la ciudadanía mexicana. Lo refrenda su propia heterogeneidad.



Imagen 1. David Alfaro Siqueiros, *Nueva democracia* (1944).
<http://museopalaciodebellasartes.gob.mx>

Si bien es cierto, que la esperanza de un cambio reina en el imaginario de los sufragantes y adherentes de Morena, quedan por atender muchos retos: los candados jurídicos tanto nacionales como internacionales lesivos a los intereses de la nación, la fuerza de costumbre de la corrupción cultivada por la burocracia estatal, amparada en materia laboral por una generosa ley a su favor. Pero además, contarán las propias diferencias y contradicciones políticas existentes en el seno de MORENA, cuyo tratamiento no será fácil de atender, cuando de reparto de cargos públicos y gestión de programas y planes financiados se trata. La vigilancia, la transparencia, la rendición de cuentas de los funcionarios públicos debe ser reforzada desde abajo y desde arriba. La amenaza no solo viene de fuera, habrá que cuidar el frente interno de este gobierno de centro izquierda, bajo cuyo paraguas protector se incubarán otras fuerzas renovadoras y nuevos liderazgos generacionales. En México, la mayor parte de su ciudadanía tiene esperanza de un futuro libre de excrecencias. En América Latina se ve con buenos ojos este giro político extraordinario y positivo que inicia uno de sus más importantes países. Por último, prueba que en Nuestra América, el llamado giro neoconservador no es tan arrollador como se pretendía. Otro México se reinventa, otro continente es posible y deseable.

De la realidad despiadada y ocurrente en *Los Peor*

Margarita *Salazar Mendoza**

Nunca antes un personaje mitológico tan memorable había visto la miseria provocada por la civilización en América Latina. El cíclope Polifemo ha llegado de la mano de Fernando Contreras Castro, en su galardonada novela *Los Peor* (1995), y Costa Rica es el espacio que ha visto la creación del hijo de María.

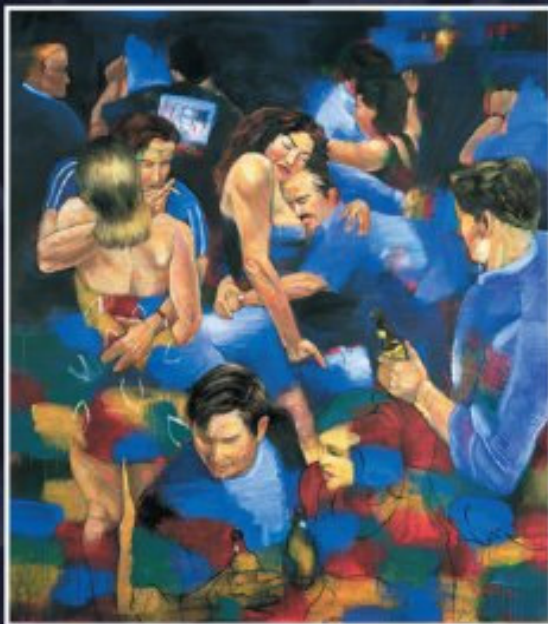
Un niño nace de una mujer campesina de la Provincia de Alajuela. Este lugar ocupa el primer lugar nacional en la producción del café y de la azúcar de caña, -otros granos sembrados ahí son el maíz, el frijol y el arroz-; así mismo, en tal provincia se ubican las procesadoras de leche y una gran cantidad de industrias de exportación.¹ En Alajuela existen varias zonas francas (El Coyol, Saret, Montecillos y Bes, entre otras), así como en Heredia, San José y Cartago.²

De acuerdo con la historia, la exposición de la muchacha a los agroquímicos ahí utilizados, produjeron la malformación

* Doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Michoacán y profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Primer lugar en cuento y Rosa de Oro en el certamen Juegos Flores, organizado por GUFAS, 2010. Mención honorífica en el certamen de ensayo “Mi vida en Juárez”, 2010. Obtuvo el reconocimiento Chihuahuense destacada 2016, otorgado por el H. Congreso del Estado de Chihuahua. Contacto: masalaza@uacj.mx; marga_salazar@hotmail.com

- 1 Para más información al respecto se puede consultar el sitio electrónico del Instituto Nacional de Estadística y Censos: www.inec.cr/
- 2 Según la definición en el *Diccionario de la Real Academia Española*, una Zona Franca es la “zona delimitada por las autoridades en la que no se liquidan derechos arancelarios a las mercancías depositadas en ella o a determinadas actividades industriales”. Una de las ventajas en estas zonas es la exención del pago de derecho de importación y de otros impuestos. Véase como ejemplo *Dominican Republic Investment and Busnes Guide*. Washington, D.C., USA International Business Publications, 2011.

Fernando Contreras Castro



LOS PEOR



del feto. Incluso en el No. 721, de la Ley de Zonas Francas de Costa Rica,³ se reconoce la importancia de este asunto, al señalar en su Capítulo VIII, titulado Procedimiento para otorgar el Régimen del Artículo 25°:

La persona física o jurídica interesada en obtener el Régimen de Zona Franca, bajo la clasificación de alguna de las categorías que señala el artículo 17 de esta ley, deberá presentar la solicitud respectiva a la Corporación, debidamente autenticada por un notario, acompañada de

3 La Promotora del Comercio Exterior de Costa Rica elaboró, el 18 de octubre del 2016, un listado de zonas francas, en el que se enumeran 386 empresas, así como la actividad que las distingue.

información detallada sobre la contaminación producida por el proceso y sus desechos, [el subrayado es mío] así como de los documentos -que solicite la Junta Directiva de la Corporación-, todo de acuerdo con los instructivos que al efecto proporcionará la Corporación.

Las empresas (generalmente extranjeras y trasnacionales) acogidas al Régimen de Zonas Francas gozan de generosos incentivos, magnánimas exenciones de impuestos que permiten el ‘desarrollo’ de las naciones, por ejemplo, de América Latina, pues crean empleos e inciden en la economía de los países donde se instalan.⁴

El niño es considerado un milagro de la medicina: ha nacido con un único ojo en su frente, grande, negro y hermoso. El doctor Evans explicó el fenómeno:

Él se lo atribuía todo al origen de la madre: campesina de las zonas agrícolas de Alajuela, había vivido su vida y embarazo expuesta al contacto con los agroquímicos todo el tiempo que logró disimularlo, hasta ser descubierta y expulsada de la casa. No era la primera vez que algo así sucedía en el país, aunque sí la primerísima que un niño de estos lograba sobrevivir. Ni magia ni maravilla intervinieron en la desgracia del niño, sólo la realidad despiadada y ocurrente que se ensañó con aquella hija del campo (Contreras 1995, 24).

Y contra todo pronóstico, “el niño había alcanzado ya un año; un año contra todas las predicciones, que no le daban una semana al principio, dos meses después” (Contreras 1995, 30).

Como bien se sabe, nuestro sistema capitalista de vida conlleva un alto riesgo. No toda la basura producida se puede reintegrar con la suficiente rapidez al entorno, por lo que es

⁴ Muy ilustrador es el estudio llevado a cabo por Edmundo Portolés para el Instituto Español de Comercio Exterior, a través de la Oficina Económica y Comercial de la Embajada de España en Ciudad de Panamá, y publicado en noviembre del 2011.

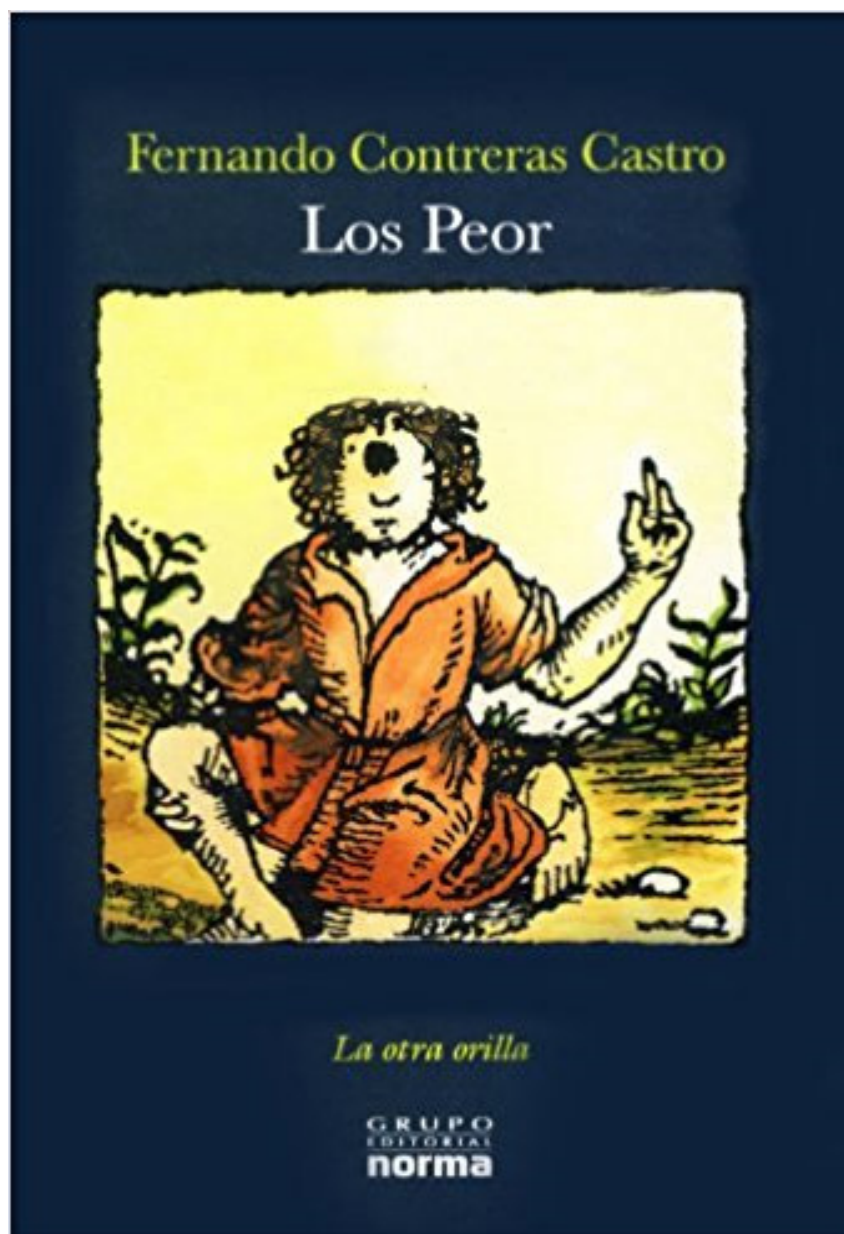
necesario buscar formas alternativas, ya sea de consumo o de reciclaje. La falta de atención en tan delicada cuestión puede provocar trastornos no sólo en los adultos sino también en la formación de los fetos durante, y sobre todo, los primeros meses del embarazo, como ya se ha publicado múltiples veces a raíz de investigaciones.⁵ Dentro de los desechos se encuentran aquellos productos casi no visibles a nuestros ojos, pero que sí están considerados dentro del grupo contaminante, principalmente químicos que intoxican el aire, el agua y la tierra.

La historia es inusitada por la humanidad clásica de quien se encarga de la formación del pequeño Polifemo, Jerónimo Peor. Él es una especie de monje, cuyo principal interés es el conocimiento. Después de haber salido del país para estudiar, regresa a San José, en donde recorre las calles con hojas escritas con mensajes que nadie lee. Vive con su hermana Consuelo, quien se encarga de la limpieza de un prostíbulo y que cuida de su hombre, postrado como muerto en vida; “el hombre trabajó años sin contrato en una fábrica; no le enseñaron a usar bien las máquinas, recibió una descarga eléctrica: lesión cerebral, nada qué hacer, nadie se responsabilizó” (Contreras 1995, 20). Ahí residen ambos -Consuelo en el cuarto de servicio y Jerónimo en “el cuarto del loco”-, y disfrutan de un pequeño jardincillo interno.

El niño crece prácticamente encerrado en el jardincillo sus primeros años. Y cuando:

5 Sólo dos ejemplos de ellos son las siguientes notas periodísticas: “La contaminación puede producir alteraciones genéticas” en www.elpais.es 26 de diciembre de 1980; y, “La contaminación, relacionada con las malformaciones congénitas” en www.elmundo.es Martes 18 de diciembre de 2001. Otro estudio, éste, especializado, es el de **Mariana Rojas y Laura Walker, la primera, investigadora en el Laboratorio de Embriología Comparada, Programa de Anatomía y Biología del Desarrollo, y la segunda, en el Laboratorio de Citogenética Evolutiva, Programa de Genética Humana, ambas de la Facultad de Medicina, Universidad de Chile, titulado “Malformaciones Congénitas: Aspectos Generales y Genéticos” en *International Journal of Morphology*. Vol. 30, Núm. 4, Diciembre del 2012.**

estaba próximo a cumplir los cuatro años, ya dominaba el latín al mismo nivel de su costarricense; ya había llegado la hora de comenzar a aprender el griego y las demás materias que conformarían su educación básica: Historia Natural, Gramática y Retórica, “para el bien decir...”, Música, Matemática, Medicina, Astronomía, y cuanta cosa se le ocurría a Jerónimo que le podía comenzar a enseñar (Contreras 1995, 46).



Un único alumno recibe más atención que la que pueden recibir los integrantes de grandes grupos en las escuelas. Éste es un aspecto de la educación que ha sido pensado desde hace dos mil años; primero fue Quintiliano -en su *Institución Oratoria*- quien abordó el asunto, y después Rousseau -*Emilio, o De la educación*-. Varias características se cumplen en Polifemo, con un tutor como Jerónimo: el centro es el niño, recibe atención individualizada de acuerdo con sus necesidades, se trata de una educación natural, se desarrollan sus potencialidades y no hay un patrón externo.

Así mismo, Jerónimo tiene conciencia de que la pérdida de la salud puede ser revertida con cuidados naturales. Cuando María estuvo embarazada, y que ya mostraba síntomas de la contaminación química, él:

había puesto todo su esmero en curarle los vómitos y bajarle las fiebres, lo que efectivamente había logrado, primero con el ayuno que le impuso, dándole de beber jugo de limón, del “*arbor medica*” que halló en el patio trasero de la pensión, mezclado con ajos crudos que molía en un mortero. Toda aquella noche la había pasado en el lecho de la enferma dándole sorbos de la tortuosa bebida cada cuarenta minutos hasta el día siguiente, cuando suprimió los ajos y agregó jugo de naranja. Después del tercer día la mantuvo bajo una estricta dieta de frutas, a la que fue añadiendo con los días las legumbres y las hortalizas, todo en un orden fijo, aún cuando eso significaba encuentros constantes con Evans, que se enfurecía al comprobar casi a diario que la muchacha prefería las “supersticiones de los indios” a la medicina de las farmacias. (Contreras 1995, 26)

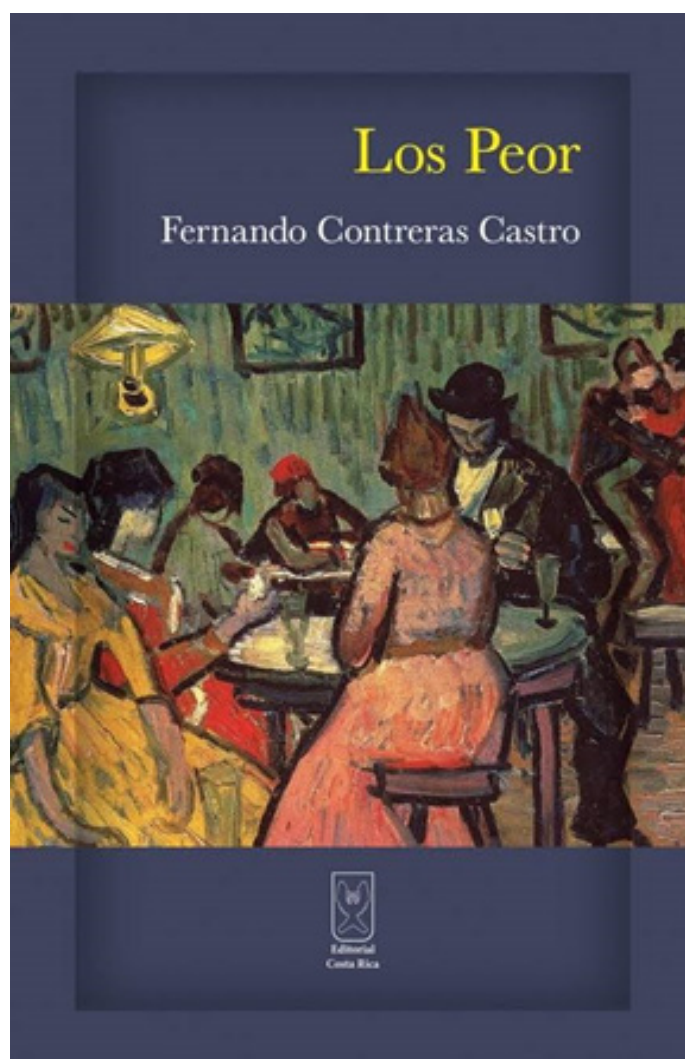
Lo mismo hizo por su cuñado, el esposo de Consuelo, al proporcionarle ciertas pociones de hierbas que disminuyeron su malestar. Los remedios naturales curan innumerables afecciones (heridas, inflamación, dolencias intestinales, entre

muchas otras); no es un conocimiento ni nuevo ni moderno, aunque -gracias a la comunicación por internet- sí se ha puesto de moda.

Jerónimo Peor percibe la dualidad entre lo artificial y lo natural: “le repugnaba el olor de las ventas de hamburguesas porque decía que olían parecido al maletín del doctor Evans. Pero le encantaba el olor del mercado aun en las partes donde sólo huele a fruta y verdura podridas” (Contreras 1995, 23). Es contra el doctor Evans con quien se disputa el cuidado del recién nacido; para el doctor fue primero curiosidad científica, pero con el tiempo también le tomó cariño y se preocupó por, a escondidas de Jerónimo, aplicarle las vacunas propias de los niños. Tradición y modernidad, conocimiento empírico y científico: dos visiones del mundo.

A pesar de ser una amenaza para el humano mismo, las prácticas continúan y refuerzan los hábitos de los individuos, claro, justificando una mejor forma de vida, más plena, más cómoda. Las formas de cuestionamiento son muy diversas, desde las claramente confrontadoras, como las de grupos ambientalistas, hasta las de voces aisladas como la de Contreras Castro, quien toma de su contexto las referencias para presentar una historia muy humana, la de un loco que recitaba de memoria a Catulo y Marcial por los corredores y jardines de monasterios, de donde terminó por ser expulsado. Jerónimo es una pieza anónima en el ajetreo urbano, sin preocupación por el futuro.

El niño que nace con un solo ojo fue tomado por fenómeno, por monstruo, como estorbo. Dentro de la ficción ha encontrado su lugar y ha sido integrado a la vida de Los Peor, que ya por sí misma representa un naturalismo contemporáneo, ya que la historia se desarrolla en la zona roja de San José. Polifemo era “un niño abandonado, la víctima más castigada de cuantos engendros hubiera cometido la industria agroquímica” (p. 25). Consuelo, en su intento de corregir las ideas de Jerónimo le recalca:



Metete en la cabeza de una vez por todas que no hay nada de eso en esa criatura. Vos sabés que lo que pasó fue lo que el doctor Evans explicó, que la madre estuvo demasiado tiempo en contacto con esos polvos venenosos que les echan a las lechugas y a los tomates. Hasta en la televisión salen a diario casos como ese ahí en Alajuela... ¿Vos no te acordás, por cierto, de la chiquita que nació como una sirenita, con las dos piernitas pegadas?... (Contreras 1995, 27).

Él sin embargo insiste en que ese tipo de sucesos es signo de los tiempos, “de que en nuestros tiempos lo peor ha de sobrevivir a lo mejor” (Contreras 1995, 27). Parece que Jerónimo se empeña en encontrar explicaciones distintas a lo creído por quienes lo rodean, en un ambiente en el que las personas, no sólo las mujeres, incluida la madre del pequeño,

están atrapadas en una vida con poco futuro y casi nula esperanza.

Los espacios designados y delimitados para consignar los restos producidos durante nuestra vida diaria crecen incesantemente. Ese crecimiento debería ser un constante recordatorio de nuestros propios excesos. Incluso espacios ubicados fuera de las ciudades, como carreteras y centros de recreación, dan muestras de la proliferación de la basura. Y, desgraciadamente, lo desechable parece que abarca también a ciertos grupos de individuos. Por otra parte, no sólo la creación de empresas dedicadas al reciclaje es una vía para lidiar con tales desechos, sino también la disminución en el consumo de objetos baladís-de lo que es claro ejemplo Jerónimo Peor-podría ayudar a revertir el vertedero en que estamos convirtiendo al mundo. Ser modernos y llevar una cierta calidad de vida no significa estar en lo correcto; gracias al trabajo de miles de obreros mal pagados es que los que tienen más recursos pueden llevar esa vida más cómoda.

Fernando Contreras Castro ficcionaliza, a través de imágenes poéticas y llenas de ternura, las calles de San José de Costa Rica, su miseria, el abandono, el precio que pagan los habitantes de un mundo que ofrece sus recursos para que otros vivan mejor. Apellidarse Peor es ya un indicio de ese mundo en el que el naturalismo moderno puede ser apreciado. Y es a través de los ojos de Jerónimo Peor, distorsionados por no corresponder a lo que un sistema exige, que se puede observar ese mundo que lo rodea, de una manera mágica, en el que el niño con un solo ojo es para él un descendiente la antigua raza de los cíclopes.

Por otra parte, no debemos olvidar que los creadores componen sus obras a partir de su realidad. Eso es precisamente lo que explica Erich Auerbach en su obra *Mímesis*. Afirmo este pensador alemán que en esa representación se encuentran descripciones, iluminación, ligazón, parlamentos, primeros planos, univocidad, limitación en cuanto al desarrollo histórico y a lo humanamente problemático; por otro lado, encontramos

realce de unas partes y oscurecimientos de otras, un efecto sugestivo de lo tácito, un trasfondo, la pluralidad de sentidos y la necesidad de interpretación, así como una pretensión de universalidad histórica (Auerbach 1950, 29). De ahí que la literatura sea una forma válida de acercarse a la realidad. Si hay una separación entre los estilos, se debe solamente a que las historias se abordan a la manera de cada autor, de ahí sus modos peculiares.

Cuando Auerbach publicó su obra, el hilo conductor que utilizó para analizar los textos literarios tenía que ver con la interpretación figural, una manera de leer y reflexionar sobre la historia de la literatura occidental, como método para representar los acontecimientos diarios e históricos. Así, y de acuerdo con sus propias palabras: “la interpretación figural establece una relación entre dos acontecimientos o personas, por la cual uno de ellos no sólo tiene su significación propia, sino que apunta también al otro y éste, por su parte, se asume en aquél o lo consume” (Auerbach 1950, 75-76). Ese sentido es lo que permite recorrer la historia de la literatura para destacar la realidad representada a lo largo del desarrollo creativo; y el horizonte estético permite la interpretación del conocimiento humano.

Yo calificaría a ésta, como la mejor obra de Contreras. Aunque fue en 1995 cuando salió a la luz, no deja de ser actual, y cada año que pasa aumenta su importancia, dado que los desechos de todo tipo aumentan en un mundo que cada vez nos va quedando más chico. Es imperante que los jóvenes que incrementan las filas cada año la conozcan. En ella la miseria, la decadencia social, el ambiente prostibular, la delincuencia y crueldad de los chicos, todo desemboca en un final sorprendente.

Bibliografía:

AUERBACH, E. (1950). *Mímeses: La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: FCE.

CONTRERAS CASTRO, F. (1995). *Los Peor*. San José: Farben.

Construyendo un mundo nuevo

Hugo *Blanco Galdós*

Veamos el mundo actual

El planeta está gobernado por las grandes empresas llamadas transnacionales o multinacionales, porque están constituidas por capitales de varios países, principalmente del norte. El país económicamente más poderoso es Estados Unidos. En segundo lugar está China, donde gobierna el Partido Comunista, que de comunista sólo tiene el nombre, puesto que los funcionarios del partido y del estado son quienes manejan en provecho propio los grandes capitales. Otros países con poderosos capitalistas son los europeos y Japón.

Latinoamérica y otras zonas pobres del mundo están relegadas a producir materia prima que sea aprovechada por los países ricos. Esto se llama economía extractivista. Nuestra economía, que debería estar dedicada a lo que nuestros pueblos necesitan, está orientada a servir los intereses de las grandes empresas transnacionales. El interés de ellas es ganar la mayor cantidad de dinero posible en el menor tiempo posible.

No les importa si para eso destruyen la naturaleza y aplastan a la humanidad.

Pero no siempre fue así

Para entender cómo llegamos a esto, veamos cómo estaba organizada la humanidad en sus albores. Veremos entonces que algo de eso queda en los pueblos indígenas, por eso se nos llama también “originarios” o “primitivos”.

¿Cómo era la humanidad originaria?

Vivía en colectividades, no había jefes, todos decidían lo que debían hacer. En el lenguaje actual diríamos que eran “sociedades democráticas”.

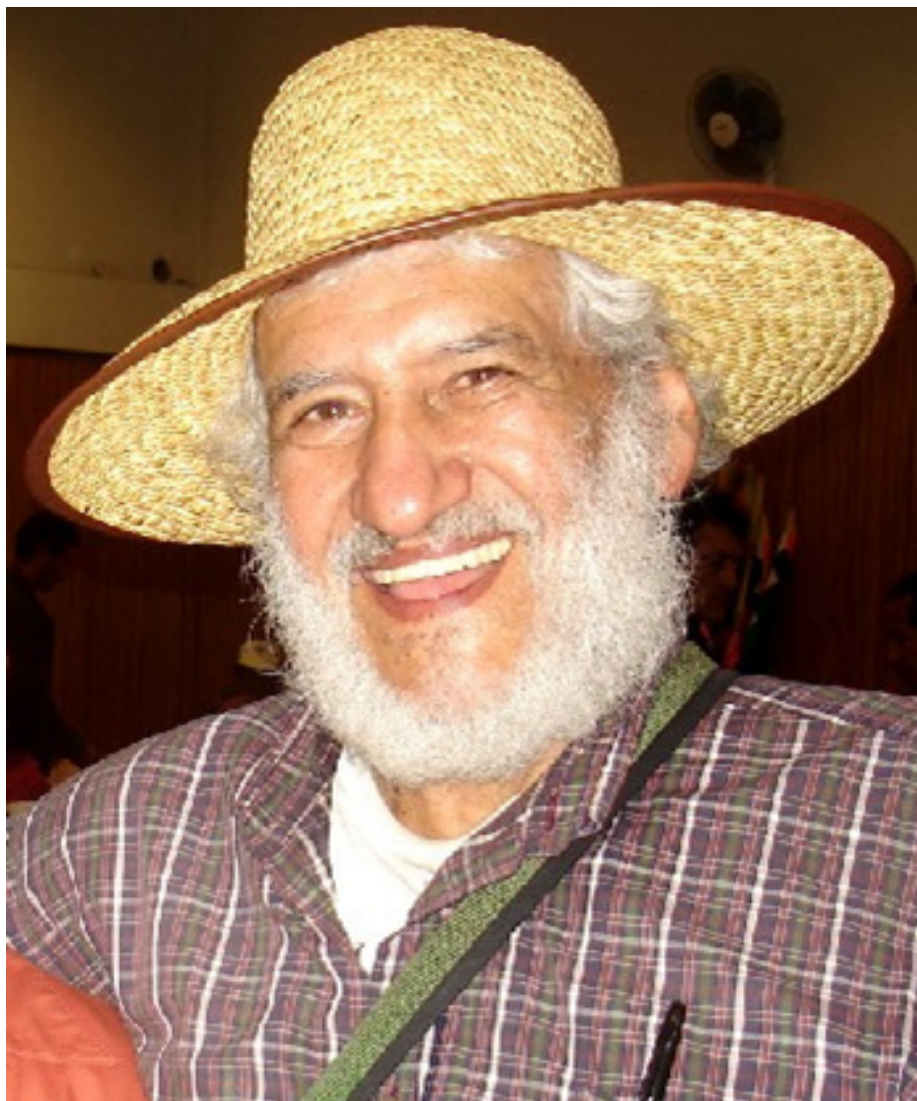


Imagen 1. <https://enlinea.pe>

Mucho de eso queda en los pueblos indígenas, están agrupados en comunidades y en algunas partes se conserva más la democracia que en otras.

El principio de “todos mandamos” renace inclusive en sectores no indígenas como el “15M” en España, “Ocupa Wall Street” en EE UU y los jóvenes peruanos que triunfaron en la lucha contra una ley discriminatoria anti juvenil.

Existía gran solidaridad. Hay un término sudafricano, “Ubuntu”, que no es fácil traducirlo en el lenguaje moderno. Algunos intentos son: “Una persona con ubuntu es abierta y está disponible para los demás, respalda a los demás, no se siente amenazada cuando otras son capaces y son buenas en algo, porque está segura de sí misma, ya que sabe que pertenece a una gran totalidad, que decrece cuando otras personas son

humilladas o menospreciadas, cuando otros son torturados u oprimidos”.

O “soy lo que soy debido a lo que todos somos”. También: “un concepto africano tradicional que encarna el valor y la expresión del sentimiento del dolor ajeno como si fuera el propio”. “Soy porque ustedes son”. “Una persona se hace humana a través de las otras personas”, o “Una persona es persona en razón de las otras personas”.

En la sociedad primitiva había profundo amor y respeto por la madre naturaleza. Se entendía que somos hijos de ella, que sin ella no sobreviviríamos. Eso heredamos los pueblos indígenas, nos indigna el fuerte ataque del gran capital contra ella por la avidez de ganancias y luchamos para defenderla. Ese ataque no indigna sólo a los pueblos indígenas, pues sectores no indígenas cada vez mayores también lo repudian. Por eso crece el respeto por dichos pueblos. Cada vez más personas no indígenas apoyan y participan en nuestra lucha. Usan el término “Pachamama” que es Madre Tierra en quechua.

El dinero no es la vida. Como antes no existía dinero, en los pueblos indígenas es mucho menor que fuera de ellos la avidez por él. Por supuesto que la gente quiere bienestar: tener vivienda, comida, ropa, diversiones, alegría, descanso, compañía, relaciones sociales. Pero en general, el indígena comprende que el bienestar no depende de tener mucho dinero.

Avance de la civilización

Ese mundo original, democrático y solidario se fue debilitando con el avance de la civilización. La sociedad fue pasando de la horizontalidad a la verticalidad, surgieron quienes mandaban sobre otros, en algunos casos los sacerdotes que conversaban con la divinidad o los jefes de la guerra. Surgieron las sociedades de castas y luego las de clases sociales.

Por supuesto que la civilización trajo cosas positivas, pero junto con ellas vino lo negativo: La desigualdad, las jerarquías, los que debían trabajar para otros que no trabajaban.

En América surgieron sociedades de castas. Los invasores europeos encontraron a aztecas e incas. Precisamente por el debilitamiento de la solidaridad producida por la desigualdad, fueron más fácilmente aplastados que los pueblos libres.

En Europa surgieron las sociedades de clases: La clase esclavista era dueña de personas que trabajaban para ella, el dueño podía hacer con el esclavo lo que quisiera. Luego surgió la sociedad feudal, que consistió en que el señor feudal, dueño de un territorio cultivable, daba pequeñas parcelas a los campesinos para que ellos trabajen para sí y en pago debían trabajar gratuitamente para el señor feudal. Después vino la sociedad capitalista o burguesa, en que los obreros, por un salario miserable deben trabajar para el dueño de la fábrica.

La invasión europea de América se realizó cuando Europa estaba en tránsito del feudalismo al capitalismo. Extrajeron el oro y la plata de este continente, lo cual era una acción capitalista. En el campo instituyeron el método feudal para el trabajo de la tierra.

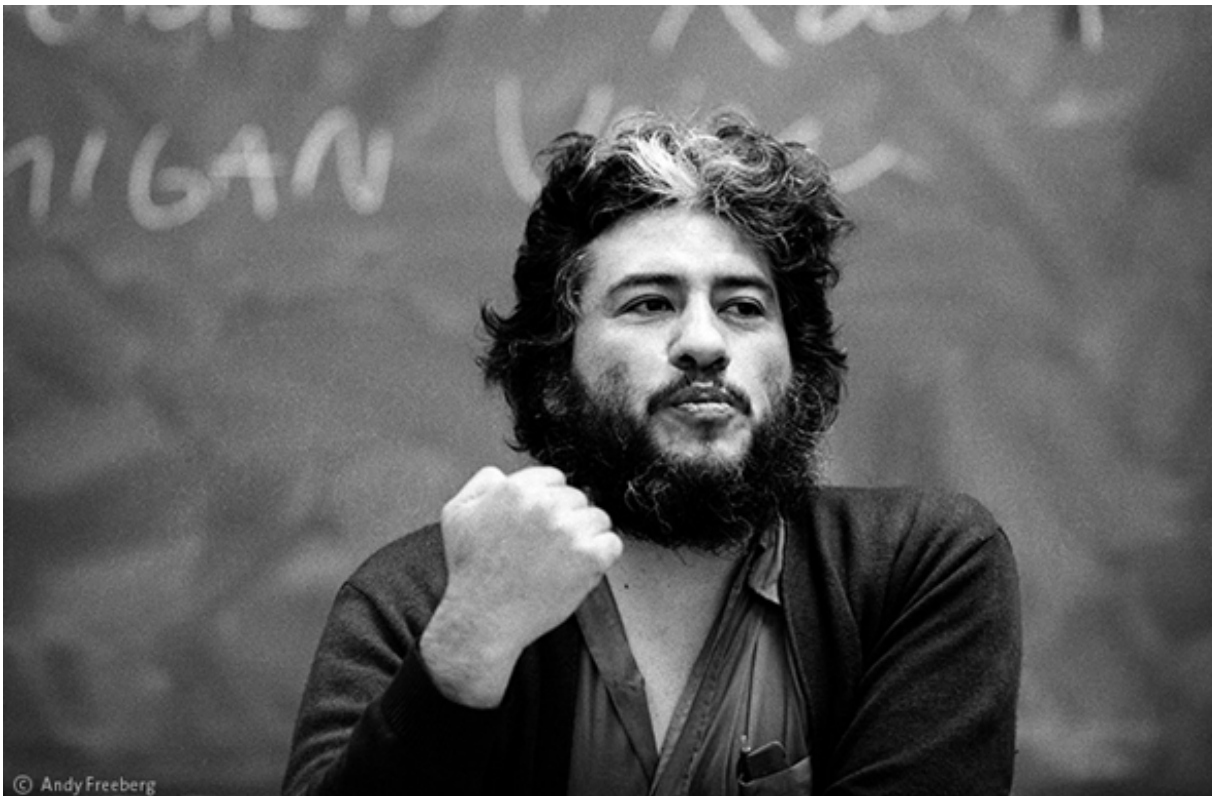


Imagen 1. <http://ntd.la>

Levantamientos de los oprimidos

Contra la monarquía gobernante en Francia, representante de los señores feudales, se levantó el pueblo oprimido en 1789, sin embargo, quien tomó el poder no fue la mayoría de los oprimidos, sino la burguesía.

Ahí comenzó en el mundo el dominio de la clase burguesa en nombre del pueblo. Dicen que gobierna el pueblo, que ese pueblo elige a sus gobernantes y que éstos sirven al pueblo. En realidad las elecciones son manipuladas por la clase capitalista gobernante, la burguesía. En la mayor parte de América Latina ese proceso se inició con la llamada “guerra de la independencia” en la que por la lucha de los pueblos, fueron expulsados del gobierno los representantes de la monarquía española.

Sólo cambiamos de amo. En el Perú teóricamente somos independientes desde 1821, aunque en la práctica pasamos a ser colonia económica de Inglaterra. Con el debilitamiento de ese imperio debido a las dos guerras mundiales, pasamos —igual que los otros países— a ser colonias económicas de EE UU y ahora somos colonia de las grandes empresas transnacionales.

En Rusia hubo una revolución de los pobres contra la burguesía, entraron a gobernar comités llamados “soviets”, de obreros, campesinos y soldados (los soldados eran muy oprimidos, los mandaban descalzos a morir en la guerra). Desgraciadamente, después de la muerte del dirigente revolucionario Lenin, entró a gobernar Stalin, quien inició la sustitución del gobierno de todos los oprimidos, por el gobierno de los dirigentes privilegiados que constituyeron una élite burocrática. Mató a muchos revolucionarios que se opusieron a esta transformación.

Posteriormente hubo revoluciones anticapitalistas en Yugoslavia,

China y Vietnam, desgraciadamente en todas ellas quienes dirigieron, desde el principio se constituyeron en burocracias gobernantes. Esos países volvieron al capitalismo, incluso Cuba ya inició ese camino.

De estos ejemplos debemos aprender que los dirigentes no deben mandar, que quien mande sea el pueblo organizado, que los elegidos por él para cumplir funciones sociales obedezcan el mandato de las bases, que no haya reelección de funcionarios. Eso nos enseñan los principios zapatistas de mandar obedeciendo... practiquémoslo. ¡No más burocracias!

El imperialismo

El mundo del capitalismo es el mundo de la competencia. Los capitalistas son enemigos entre sí. Por supuesto, cuando ven amenazados sus intereses por la rebelión de los oprimidos, se unen contra éstos, pero lo permanente es la rivalidad. Derivado de esto, una etapa avanzada del capitalismo devino en el surgimiento del imperialismo, en que un país capitalista predomina sobre los otros. La competencia entre imperialismos produjo las dos guerras mundiales.

Como manifestamos, la burguesía gobernante dice que es el pueblo quien elige sus gobiernos, por eso los denomina “democráticos”.

Como, según ellos, los gobiernos son representantes de los pueblos, ellos deben ocuparse de proveer —con el dinero del pueblo— los servicios públicos: salud, educación, electricidad, agua y alcantarillado, limpieza, correo, etc. Sin embargo, esto está cambiando aceleradamente, todo eso está pasando a ser negocio de empresas privadas. A esto se llama “neoliberalismo”, que opina que el estado es incapaz y está muy bien que los servicios públicos pasen a ser negocio privado de las compañías.

A ese cambio denominan “privatización”. Como dijimos, a las grandes empresas y al capitalismo en general, lo único que les interesa es cómo ganar más dinero en el menor tiempo posible, no les importa que las necesidades populares sean eficientemente cubiertas. Otra característica del neoliberalismo es la globalización de la economía, que consiste en la soberanía mundial de las grandes empresas transnacionales sin importar los intereses particulares de los diferentes países, sino



Imagen 1. © Emma Gasco. <http://cronicasdelestallido.net/>

solamente la avidez de ganancias del gran capital. Estamos viviendo la etapa neoliberal del imperialismo y es contra eso que debemos enfrentarnos.

Ataques de las empresas transnacionales a la naturaleza

Por su voracidad de dinero, las empresas atacan en diversas formas a la naturaleza. Por ejemplo:

1. El calentamiento global, producido por la emisión de gases de efecto invernadero: La tierra recibe el calor del sol, se queda con una parte y devuelve el resto al espacio. Existen gases (anhídrido carbónico CO₂, metano CH₄ y óxidos de nitrógeno NO_x) que son llamados de “efecto invernadero” porque impiden que la tierra devuelva el calor que debiera. Así, la atmós-

fera se vuelve más caliente. Dichos gases son emitidos por los autos, aviones, fábricas y otras instalaciones de las empresas.

Eso da ganancias al gran capital, que prefiere ganar más dinero aunque eso lleve a la extinción de la humanidad. El calentamiento causa el derretimiento de los cascos polares y de la nieve de las cordilleras, lo que produce afectación a la flora y fauna. La nieve de las cordilleras, con su derretimiento natural, nutre subterráneamente manantiales que desembocan en ríos. Por el derretimiento acelerado de los nevados están desapareciendo manantiales y los ríos son cada vez menos caudalosos; esto es un ataque a la flora, a la fauna, a la población humana, a la agricultura y a la ganadería. Además, sube el nivel de los océanos, provoca huracanes, inundaciones, sequías. Los inviernos son más fríos, los veranos más cálidos. En la reunión COP21, en París, donde debía acordarse la rebaja de la emisión de gases, no se acordó nada, solo buenos deseos.

2. Minería a cielo abierto. Antes se hallaba una veta, se extraía el metal, se fundía y usaba, no dañaba a nadie. Luego se usó el mercurio que es nocivo. Ahora ya no hay vetas, explotan cuatro toneladas de roca y lavan la arena resultante con mucha agua con cianuro para obtener un gramo de oro. El agua es inutilizada para el consumo humano, para la agricultura y la ganadería. Esto es malo en cualquier parte y es criminal en las cabeceras de cuenca, de donde baja el agua subterráneamente para brotar en muchos manantiales a diferentes alturas y formar ríos. Ese es el caso de las amenazas del proyecto minero Conga en el Perú y en Kimsacocha en Ecuador.

3. Extracción de hidrocarburos (petróleo y gas). Envenenan las aguas, como sucede en la Amazonía peruana donde poblaciones selváticas se quedan sin peces, además de sus efectos en el calentamiento global.

4. Deforestación. Para la extracción de madera o hacer plantaciones.

Es un ataque a toda la humanidad, pues los árboles absorben el anhídrido carbónico, gas de efecto invernadero. Además, es un ataque a la flora y la fauna de selvas y bosques.



Imagen 1. <http://www.galeon.com/>

5. Agroindustria. Mata el suelo cultivable debido al monocultivo, en lugar de la rotación de cultivos (un año una especie y al año siguiente otra) y los cultivos asociados (varias especies en una parcela) imitando a la naturaleza y conservando la fertilidad practicadas por la agricultura familiar. Además, la agroindustria usa agroquímicos en abundancia: fertilizantes, insecticidas, herbicidas. Esto asesina la biodiversidad y envenena a los trabajadores y al vecindario de la zona. Así se está depredando gran parte de Argentina, Brasil, Paraguay y otros países, para cultivar biocombustibles (alimentos para autos): caña de azúcar, soya transgénica, palma aceitera, etc. La agroindustria de alimentos produce otro ataque a la humanidad: Cultiva transgénicos, OGM (organismos genéticamente modificados) cuya inocuidad no ha sido comprobada. Uno de sus objetivos es que

los alimentos puedan ser transportados a grandes distancias sin podrirse. Los alimentos se trasladan antes de madurar y se los hace madurar artificialmente. Construyen vías rápidas de comunicación, lo que malogra el medio ambiente y daña a las poblaciones.

El transporte terrestre o aéreo al usar mucho combustible malogra el medio ambiente y contribuye al calentamiento global.

6. Fracking. Los adelantos de la ciencia y la técnica no están al servicio de la humanidad, son pagados por el gran capital para aumentar su ganancia, atacando más al medio ambiente. Es el caso de la fracturación hidráulica. Consiste en inyectar agua con sustancias químicas a las aguas subterráneas para extraer gas y petróleo. Debe perforarse como promedio 2 500 metros verticalmente y otro tanto horizontalmente.

Esto contamina aguas subterráneas que han de ser bebidas por mucha gente. Además, provoca sismos. Una de las principales víctimas es la población de EE UU.

7. Otros ataques. Hay infinidad de ataques, cada día aumenta su número y su peligrosidad, mencionemos algunos: Extracción de petróleo submarino que envenenó el golfo de México. La prospección de ese petróleo que mata delfines con el ruido. La formación de islas de plástico más grandes que Francia en el océano. Contaminación de los arrecifes de coral que mata también a otras especies marinas. El envenenamiento del mar. La energía atómica “para fines pacíficos” que produjo la tragedia de Fukushima. La geoingeniería, que es la manipulación del clima. La nanotecnología que manipula los átomos.

Ataques directos a la humanidad. Hacen guerras como en Irak, Afganistán y Libia para oprimir más a esos pueblos y favorecer a compañías que fabrican armas. En África provocan guerras internas apoyando a jefes guerreristas al servicio de un país imperial o de una empresa.

Extinción de la humanidad o del gobierno de las empresas transnacionales. Como el objetivo del gran capital es obtener más ganancias, y para ello ataca en forma creciente a la natura-

leza, produciendo la extinción de especies vegetales y animales, dentro de menos de un siglo, también la especie humana se extinguirá. Afortunadamente hay otra posibilidad: que la colectividad humana en su conjunto desplace el gobierno del mundo por las grandes empresas y sea ella quien se autogobierne. A esto llamamos la construcción de otro mundo posible.

Construyamos otro mundo

Desde que comenzó la opresión y la desigualdad hubo rebelión contra ellas. Espartaco o Túpac Amaru son muestras de ello. A veces el enemigo, tácticamente, retrocede. Otras veces se apodera de nuestras consignas y las distorsiona. Hemos mostrado que la burguesía se apropió de la rebelión popular contra la monarquía y en nombre del pueblo instauró la república del capital y la llamó “democracia”. La fuerza de los de arriba es que tienen en sus manos el estado, el gobierno, con todo el aparato represivo. La fuerza de los actuales opresores es el dinero, con el que compran todo: gobierno, parlamento, poder judicial, fiscales, policía, ejército y medios de comunicación.

La fuerza de los de abajo es que somos más. Si nos organizamos y unimos, triunfaremos. Aprendamos de las luchas del pasado ¿Por qué fueron derrotadas? Muchas de ellas triunfaron, pero luego *los burócratas se apoderaron del triunfo* para erigirse en nuevos opresores. Rusia, China o Vietnam, donde el pueblo pobre triunfó, por la degeneración de los dirigentes ahora son países capitalistas, los nuevos capitalistas son los anteriores dirigentes. Eso nos enseña que la fuerza que triunfó, la colectividad, debe gobernarse a sí misma, no debe entregar su triunfo a un dirigente o un grupo. Eso lo aprendieron muy bien los indígenas zapatistas, que aplican los principios de “mandar obedeciendo”. La que manda es la Asamblea, los elegidos para cumplir funciones obedecen.

No eligen una persona, sino un grupo de hombres y mujeres. Luego lo reemplazan por otro grupo, no hay reelección. Ningún elegido gana un solo centavo pues si le pagaran se esforzaría para que le paguen más.



Imagen 1. <http://www.cric-colombia.org>

Debemos aprender de las luchas del pasado y del presente, nos enseñan mucho, pero no debemos copiarlas, pues cada época es diferente, cada país también, como lo son las regiones en cada país (Por esa razón los zapatistas nos dicen: “¡Por favor, no nos copien!”). Hay generalidades válidas, por ejemplo, que el capitalismo gobernante no va a permitir que el pueblo oprimido llegue al poder por medio de elecciones. Dejan que participe en las elecciones, muestran eso como señal de que las elecciones son democráticas, permiten que una minoría de izquierda llegue al parlamento, pero por supuesto tienen la garantía de que el poder ejecutivo y la mayoría parlamentaria estén en manos de ellos.

A veces, cuando ven el peligro de insurrección, permiten que lleguen gobiernos “progresistas”, que recortan algunos privilegios del gran capital, pero mantienen lo fundamental del sistema. Luego, como no se puede hacer una revolución a medias y el capital les sabotea, estos gobiernos se desprestigian y vuelven los representantes del gran capital, como sucedió en Argentina, está a mitad de camino en Venezuela y también sucederá en Ecuador y Bolivia.

Esto no significa que no debemos participar en elecciones, a veces es correcto hacerlo, aprovechar las expectativas

populares de escuchar planteamientos políticos. Precisamente debemos aprovechar la campaña para decir la verdad sobre cómo debiera estar organizada la sociedad.

Mostrar que la economía está al servicio de las grandes empresas y cómo debiera organizarse en beneficio de la población. Que el orden público no debe estar en manos de la policía corrupta y sirviente de las transnacionales, sino debe estar constituida por miembros elegidos desde abajo y revocables por el pueblo, lo mismo que los jueces y los fiscales. Que las empresas gobernantes no van a permitir que el pueblo oprimido tome el poder en sus manos y que sólo la lucha de los de abajo cambiará la situación.

Pongo como ejemplo algo que hice cuando fui candidato a la Asamblea Constituyente: Había un espacio de TV gratuito para los candidatos. Me tocó ir luego de que el gobierno ordenó un alza de precios en los productos de primera necesidad y la central obrera decretó una paralización de protesta. En la TV denuncié la actitud del gobierno y me pregunté “¿Cómo combatir ese ataque? ¿Votando por mí? ¡No! ¡Esto no se arregla con las elecciones, se confronta con la lucha social! ¡Voten por cualquiera pero todos debemos estar como un solo puño en el paro para hacer que sea exitoso!”. A las pocas horas me apresaron y en un avión militar me enviaron junto a otros luchadores a un cuartel antsubversivo en Argentina. Fui el candidato de la izquierda más votado.

Si no usamos la campaña para señalar que solamente la lucha social cambiará al país, le hacemos juego al engaño de los poderosos, nos convertimos en “la izquierda que la derecha necesita”. Ahora en Latinoamérica las luchas populares son principalmente contra el extractivismo como economía impuesta por las grandes empresas. Otras son contra el asesinato de combatientes y contra la criminalización de la protesta.

Hay desafíos a los gobiernos impuestos por el gran capital: en Guerrero, México, la policía comunitaria armada. En el Cauca, Colombia, la Guardia Indígena, en el norte peruano las

rondas campesinas. En Cherán, México, han sido expulsados los partidos políticos del sistema y la población elige al Concejo Mayor de Gobierno Comunal, compuesto por 12 personas; ellos nombran la policía municipal que cuida del orden público y vigila el ingreso al municipio. En los momentos que escribo esto, el pueblo de Haití está en las calles exigiendo la salida del presidente, entre las fuerzas represivas están las tropas enviadas por los gobiernos “progresistas” de Bolivia y Ecuador. En Perú trabajamos para que las luchas se enlacen entre sí, comenzando por regiones, por un objetivo común como las luchas anti-mineras. Esperamos que logren coordinarse a nivel nacional.

Por otra parte, está bien enlazarnos internacionalmente entre activistas como lo estamos haciendo en Pueblos en Camino. Aprendemos y enseñamos mutuamente. No debemos desdeñar a quienes no participan en estas luchas pero trabajan por construir otra sociedad contra las imposiciones del gran capital: Quienes cultivan productos alimenticios ecológicos y coordinan con organizaciones de consumidores. Practicantes de medicina alternativa contra la imposición de los grandes laboratorios. Practicantes de la educación alternativa. Los “custodios de semillas” que en rechazo a las semillas transgénicas y a la privatización de las semillas, coleccionan diversas variedades de distintas especies, las canjean, las distribuyen y las difunden. Quienes crean monedas locales para el intercambio de bienes y servicios y no para atesorar.

(El Túmin es una moneda local alternativa creada el 2010 en el estado mexicano de Veracruz basada en el sistema de trueque y que no cuenta con respaldo del Banco de México. Se sustenta en el trueque y el valor sobre los artículos o servicios lo otorgan los productores y no un banco central).

Los obreros que toman la fábrica en sus manos y distribuyen las ganancias entre todos ellos, tienen el apoyo de la sociedad que les rodea y ellos también la apoyan.

Como dicen los zapatistas: **“No se trata de tomar el poder, sino de construirlo”.**

Prioridad: lograr nuevos votantes para la *Colombia humana*

Diego *Jaramillo Salgado*

Es la primera vez que un representante de una opción política diferente de los partidos tradicionales, tiene una opción real de llegar a la Presidencia de la República. La candidatura de Gustavo Rojas Pinilla en 1970 podría ser similar. Aunque no congregó al conjunto de las expresiones políticas por fuera de los partidos Liberal y Conservador.

Situados frente a la votación para la segunda vuelta, los dos proyectos están claros. La candidatura de Duque concentra todo lo que ha impedido a este país ser mejor. Los partidos, personalidades y dirigentes políticos responsables de prohijar o ser culpables de corrupción. De auspiciar o participar en la formación de grupos paramilitares. Ejecutar la política macabra de asesinar a ciudadanos del pueblo, en lo que se ha llamado los falsos positivos. Mercantilizar la salud vulnerando el derecho a disfrutarla. Devastar el medio ambiente. Supeditar las políticas de nuestro país a los dictámenes de quienes producen y venden mercancías, y de los grandes centros financieros del mundo. Negar la opción de acuerdos de paz con la insurgencia privilegiando la militarización y el autoritarismo. Mantener la impunidad negándose a transformar la justicia. Desinstitucionalizar al país. Auspiciar el racismo y la exclusión de la diversidad étnica y cultural de nuestra sociedad.

La candidatura de Gustavo Petro se propone unir fuerzas de todos los colores que posibiliten hacer que la salud sea un derecho y no un negocio. La educación pública gratuita, incluyendo la universidad. Una la economía productiva, amigable con la naturaleza, enfatizando el campo. Lucha frontal contra la corrupción. Reforma a fondo de la justicia. Muchos quisieran una Asamblea constituyente y privilegiar la expropiación. Pero llegar ahora a la presidencia no es el

resultado de una revolución ni un proceso de masas que confluya en un nuevo proyecto de sociedad. Es decir, se trata de lo posible. Es preferible la modestia en los propósitos y el entendimiento de que se requiere concitar el más amplio respaldo a un proceso que iniciaría con el nuevo período de gobierno. Se hace necesario despojarnos de las intransigencias para lograr una unidad que posibilite el triunfo y su concreción en el ejercicio de gobierno. ¿Si gran parte de la izquierda votó en las pasadas elecciones por Santos para garantizar los acuerdos de paz, detener el autoritarismo y la vuelta a atrás de la ultraderecha, por qué a hora no lo podemos hacer por la Colombia?

¿Humana para darle solidez? La prioridad hoy es llegarle a quienes no votaron la vez anterior. Persuadir a los que respaldaron candidaturas que han quedado por fuera de la contienda. Lograr el apoyo de gentes de todos los partidos o sin partido que aún no se deciden por votar. No creer que el familiar, el vecino, el colega, el amigo, cercano o distante, ya está definido. El “pase la voz”, se hace indispensable para que se amplíe la votación por la Colombia Humana.



Los argentinos de Prebisch

Reseña: “Argentina será industrial o no cumplirá sus destinos”. Las ideas sobre el desarrollo nacional (1914-1980)

Carlos *Mallorquín*

Localicé, en el libro “*Argentina será industrial o no cumplirá sus destinos*”. *Las ideas sobre el desarrollo nacional (1914-1980)*,¹ escrito por Marcelo Rougier y Juan Odisio, apenas un equívoco: el título. Y sobre ello versan mis palabras. Un título alternativo elevaría sustancialmente el número de lectores potenciales de un texto que debe ubicarse en un género como el del “pensamiento económico latinoamericano”, y/o “las ideas argentinas sobre el desarrollo”.

En el muy “largo” título también se reflejan las problemáticas existenciales centrales de la lucha política en Argentina durante su prematura evolución hacia una nación “oligárquica”². Lo que podríamos denominar el mito, u horizonte social de las oligarquías, y sus proyectos hegemónicos nacionalistas, bajo sus diversos colores entre 1914 - 1945, (“Argentina será industrial o no cumplirá sus destinos”, Manuel Ugarte, 1915), se trasluce, hasta la actualidad en títulos semejantes,³ pero cuyo orden teleológico de membrete desaparece: la representación evolutiva socio-económica de sus diversos actores-agentes, y

1 Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi, 2017.

2 Ver por ejemplo, Jimena Caravaca (2011). *¿Liberalismo o intervencionismo? Debates sobre el rol del Estado en la economía argentina. 1870-1935*, Buenos Aires, Sudamericana, 2011.

3 Gerchunoff, Pablo, Lucas, Llach, *El ciclo de la ilusión y el desencanto: un siglo de políticas económicas argentinas*. Ariel. Buenos Aires, 1988; Llach Juan J., *La Argentina que no fue*, Ediciones del IDEAS, 1985; Carlos Alberto Carballo, *Las ilusiones perdidas: ensayo sobre el siglo XX en la Argentina*. Buenos Aires: EDUCA, Editorial de la Universidad Católica Argentina, 2010.

sobre cuya narrativa sustantiva se detalla el horizonte de las luchas descritas, observamos la violación de los postulados de las leyendas y apologías subsumidas por los títulos en cuestión. Aspecto, que tal vez, con el simple título del “gobierno de las vacas” -como se ha hecho en ocasiones- pudo haber sido suficiente como terapia contra las estrambóticas imágenes (“el enigma argentino”; “no es un caso perdido”, “desilusión”) nada esclarecedoras para comprender la historia de la cimentación de la nación.

En otras palabras, la primera parte del libro, los discursos giran en torno y/o en contraposición a una figura central, del Estado argentino y su conformación: Alejandro Bunge, al que muchos, entre ellos el propio Prebisch, bautiza como el primer “apóstol de la industrialización” argentina.

A la exposición sobre la narrativa de las diversas vías de la construcción nacional, le sigue el período de las ideas relacionadas en torno al “desarrollo” propiamente dicho y creo, que es el lugar adecuado donde cabe el proceso del análisis de las ideas sobre la “industria” (1945-1980), cuya exuberancia y calidad para describir los antagonismos discursivos entre los autores argentinos será de difícil superación por mucho tiempo.

Otra manera de distinguir los diversos momentos narrativos o ciclos representados en el libro es examinando la propia evolución teórica del discurso de Prebisch, para quien paralelamente a Dorfman, allá en 1943, el impulso por la “industrialización”, no estaba necesariamente resuelto, requiriendo una calculada deliberación pormenorizada. Efectivamente el libro no confunde las tesis del rumano Mihail Manoilescu, con los vocabularios y perspectivas enarboladas por la Cepal y/o Prebisch.

Se subraya dicho año para hacer hincapié en el hecho de que el discurso del “desarrollo”, en la propia cuna de Prebisch, si es que no en el mundo, es producto de una guerra de interpretaciones teóricas y mitos que nacen en la época posterior a la Segunda Guerra Mundial: El “espíritu” del



Marcelo Rougier y Juan Odisio

«Argentina será industrial o no cumplirá sus destinos»

Las ideas sobre el desarrollo nacional (1914-1980)



desarrollo regional latinoamericano, su vocabulario, toma forma durante los desenlaces políticos e institucionales en parte post-Segunda Guerra Mundial. A manera de síntesis, los elementos que componen el caleidoscopio histórico de la época serían los siguientes: la amenaza estadounidense, invariablemente incumplida, de otorgar apoyo al “desarrollo” de los países democráticos de la región (Roosevelt - 1945); los acuerdos financieros de Bretton Woods - 1944; reconstrucción de Europa devastada, Marshall Plan - 1948 ; los inicios de la “guerra fría”, así como la constitución de la CEPAL - 1947 (y la “casta” presente de sus primeros funcionarios) y sin

duda alguna, la figura de Prebisch, y por lo tanto, no menos importante la transición teórica en Prebisch durante el segundo lustro de la década de 1940, así como después de varias “invitaciones”, su decisión de participar en el proyecto de desarrollo latinoamericano y la parte que le cabe a la “industria” en el mismo.

Por los años y los discursos teóricos narrados “puntillosamente” de la lucha y el debate teórico en Argentina (1945-1980), el libro de Rougier y Odisio, debe compartir un espacio privilegiado en el anaquel de libros hoy ya clásicos: Ricardo Bielschowsky, *Pensamento econômico brasileiro: o ciclo ideológico do desenvolvimentismo*,⁴ Osvaldo Sunkel (colaboración de Paz), *El subdesarrollo. Latinoamericano y la teoría del desarrollo*.⁵ Mayor distinción imposible.

Probablemente los autores del libro condenen mi síntesis del mismo, ya que he intentado desplazar la supuesta centralidad explícita (“la historia de las ideas sobre la industria”), un “objeto” teórico, entre otros, pero cuya aparición, a mi modo de ver las cosas es de reciente aparición. La generación de las ideas latinoamericanas en torno al desarrollo (estructuralistas, cepalinas, dependentistas, etcétera), pertenecen al ámbito de la guerra de interpretaciones sobre el perfeccionamiento y la manera más democrática de distribuir e incrementar el producto, por ello ocupan y ocuparon e intentaron conquistar el espacio que el marxismo asume como de su única exclusividad. Y por lo mismo, incomprensible en tradiciones eurocéntricas o anglosajonas del pensamiento tradicional y “keynesiano”, donde el término “eficiencia” y “productividad” supone una impoluta higiene respecto la toma de decisiones políticas, las cuales corresponden necesariamente al antagonismo político para pensar la construcción de una justicia social democráticamente articulada, espacio contingente e inestable como las propias asimétricas relaciones sociales que la sustentan.

4 IPEA/INPES, 1988, Brasil.

5 Editores Siglo XXI (1970), México.

El libro es incomprensible fuera de la región; pero el que sea una excelente introducción al discurso teórico sobre el desarrollo -“puntillosamente” presentado- más allá de las latitudes propiamente argentinas confiesa la generación y existencia de una perspectiva desde y para la “periferia”: las copiosas confrontaciones y posturas teóricas, las similitudes de las figuras conceptuales sobre la relación campo-ciudad; comportamiento de las burguesías o sus gobiernos; “la sustitución de importaciones”; “dependencia cultural” y el capital estadounidense como promesa por un lado y como derrotero del cambio, por otro; y finalmente en el ámbito del imaginario intelectual y político: la errabunda representación del “espectro” de Raúl Prebisch por propios y extraños tanto en la tierra de Perón como en la región.

Sin embargo, cabe subrayar que para los argentinos de reciente data como para lectores del pensamiento latinoamericano, muchas de las discordias teórico-políticas que el libro ofrece son desconocidas, lo cual hace del libro una herramienta muy útil para iniciar el recuento de nuestra narrativa específica, regional, sobre la evolución económica. Por otra parte, el episodio histórico descrito por el texto culmina en 1980, precisamente cuando la región es avasallada por pretéritas ideas “liberales”, pero no necesariamente “democráticas” y cuyo dominio hay que confrontar; por lo tanto persiste, una ausencia de evaluación más general, de lo que transcurrió subsecuentemente en el horizonte teórico político regional, una especie de postura que contraste el estilo puntilloso del “zorro” presente en el libro, con una explicación más general del “erizo” para poder acercarnos a comprender el actual régimen de verdad.

Reseña: *Los Abismos de Mario Vargas Llosa**

José Miguel *Candia*

Sobre los grandes escritores parece existir un karma que los persigue hasta el final de sus días. Hay quienes afirman que es un designio del que no pueden escapar los talentos verdaderamente creativos y que, esta extraña fatalidad, en ocasiones, opaca o al menos pone en entredicho, el conjunto de su obra. La historia enseña que la relación que se establece entre la creatividad literaria y las posturas ideológicas y a veces también partidarias, ha sido casi siempre un matrimonio desafortunado. Por tratarse de un maridaje forzado, puede entenderse como una especie de unión contra-natura de la cual no es posible que nazca nada bueno.

Nadie olvida el ruidoso tránsito del gran Octavio Paz de la izquierda de sus años juveniles al “priismo” complaciente de su madurez y la venta de su figura a los reflectores de Televisa para servir, con actitud cortesana, a los dictados de los gobiernos de turno. No se piden lealtades eternas, pero no es grato ver la comercialización de la inteligencia y la degradación de una expresión narrativa que se construyó en años de fecunda labor intelectual.

El caso del escritor peruano Mario Vargas Llosa tal vez sea el más sonado de los últimos años. Con una producción novelística de calidad incuestionable – nadie en su sano juicio puede discutir los merecimientos adquiridos para recibir el Premio Nobel de Literatura 2010 – decidió incursionar en la política, primero como editorialista de algunas revistas y periódicos, y después en la militancia partidaria que lo llevó a postularse como candidato a la presidencia de la República en las elecciones que se celebraron en Perú en 1990. La derrota de su propuesta ante el aspirante de la coalición *Cambio 90*

* José Luis Ayala. Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana, 2017, 427 p.

– el ahora archicuestionado Alberto Fujimori – lo obligó a replegarse a un terreno en el que se mueve con notable soltura y con innegable capacidad para hacer más digerible su discurso. Se ve seguro y con un discreto toque de pedantería al asumir su papel de implacable predicador del discurso económico neo-liberal y apologista de los gobiernos conservadores, que lo favorece si se compara con su rol de dirigente partidario. Frente a los reporteros de medios impresos o ante las cámaras de televisión, sabe jugar con el tiempo y formular, con lenguaje comprensible y hasta seductor, aquellos enunciados que

Los abismos de **MARIO VARGAS LLOSA**



José Luis Ayala

fondo editorial
CULTURA PERUANA

391

Señas y reseñas

suenan como verdades incuestionables para el sentido común de amplias capas de las clases medias, asustadas por el “auge populista” de los últimos años. Su palabra suena como un antídoto eficaz contra las propuestas que son guiadas por la mano de líderes que parecen surgidos de un “nacionalismo” tardío – según el credo de los teóricos liberales – encarnado en la figura de Hugo Chávez, Lula, los Kirchner, Rafael Correa y Evo Morales.

Pero Mario Vargas Llosa no fue siempre soldado de las trincheras capitalistas ni detractor de las políticas y teorías que nacen de la matriz socialista o de alguna de las variantes del pensamiento marxista. Durante buena parte de sus años juveniles y ya en su etapa de escritor consumado, Vargas Llosa formó parte de esa amplia franja de la intelectualidad latinoamericana que entendió que el desarrollo de nuestros países vivía los estertores de un ciclo casi concluido, el que se correspondía con las formas que algunos sociólogos definieron como “capitalismo dependiente”. Los desafíos que marcaron la década de los años sesenta y parte de los setenta, no dejaban espacios para las especulaciones teóricas ni para el eclecticismo ideológico. En Latinoamérica la revolución estaba a la orden del día y la experiencia cubana era un ejemplo de su viabilidad. Se imponía entonces, la elaboración de una literatura comprometida y la presencia militante de escritores enrolados en la defensa de los intereses populares.

¿Cómo fue el tránsito del escritor de izquierda al predicador del anti-comunismo y apologista de las políticas que exaltan las bondades del mercado y de la libre empresa? ¿En el quiebre ideológico subyacen flaquezas y deslealtades de otro tipo, incluidas las que atañen al espacio de los afectos, las relaciones personales y la vida privada? Con esta pregunta clave como eje rector de su investigación, el escritor peruano José Luis Ayala emprende la titánica labor de reconstruir la vida de Vargas Llosa sin dejar lugares y tiempos por recorrer. En lo que el propio autor define como una obra que tiene algo de ensayo, crónica y biografía literaria, Ayala nos cuenta la niñez

y juventud del futuro premio Nobel, su paso por la universidad y lugares de trabajo así como la pertenencia de Vargas Llosa a ciertas agrupaciones de la izquierda peruana. Su participación en el *Grupo Cahuide* es de especial relevancia ya que pudo contactarse con gente de formación marxista y de experiencia política más aquilatada. La influencia de Héctor Béjar, Lea Barba y Félix Arias Schreiber fue determinante para orientar las lecturas del joven Mario hacia autores del marxismo clásico y poco después a las obras del gran pensador peruano José Carlos Mariátegui.

El tema de fondo es que Ayala procura responder las interrogantes que encierra la segunda de las preguntas que dejamos formulada en el párrafo anterior. Para resolver esta encrucijada de acontecimientos que por momentos parecen confluir,

...pero que al siguiente paso se bifurcan, Ayala apuesta por una línea investigativa cargada de riesgos y desafíos, tanto teóricos como documentales: decide explorar las flaquezas y vicisitudes personales de Vargas Llosa pero entrelazándolas con sus posturas políticas del momento y con la producción literaria más relevante. Esta labor, de entretejer y vincular lo “público” y lo “privado”, la realiza casi en paralelo con el análisis del Vargas Llosa “marxista” hasta su derrumbe político y el paso a las filas de la intelectualidad anti-comunista que a principios de los setenta rompió de manera pública, su relación con el gobierno revolucionario de Fidel Castro.

Es imposible citar en estos comentarios, las declaraciones públicas y los acuerdos y discrepancias que Vargas Llosa tuvo con la izquierda peruana y con la Revolución Cubana. La investigación de Ayala es generosa en referencias documentales, descripción de hechos y anécdotas y reproducción completa de algunas de las declaraciones y proclamas que los protagonistas dieron a conocer en su momento. Las manifestaciones de apoyo del futuro premio Nobel a las organizaciones campesinas y al foco insurgente encabezado por Hugo Blanco, a las guerrillas del Movimiento de Izquierda Revolucionaria y a otras expresiones

de la izquierda peruana, marxistas e impulsoras de la lucha armada, hoy pueden leerse como el resultado de una deriva literaria, algo así como el relato novelado y un tanto fantástico, del propio Vargas Llosa.

La ruptura pública con el aparato cultural del gobierno cubano – la organización *Casa de las Américas*, creada en 1959, poco después del triunfo del Movimiento 26 de Julio, la edición de la revista del mismo nombre, órgano oficial de esa organización y la realización anual de los concursos literarios de los cuales Vargas Llosa participó como jurado (1965) – ocupa valiosos capítulos del texto de Ayala. Los apartados del libro comprendidos entre las páginas 183 y 220 analizan y reproducen documentación de época, que permite situar los términos del debate y la dureza de las posiciones sustentadas por cada uno de los protagonistas. El “caso del poeta Heberto Padilla” detenido en 1971 por supuestas actividades contrarias a la revolución, fue la gota que derramó el vaso. Poco después, la aparición de dos cartas públicas suscritas por la primera línea del pensamiento social y cultural europeo y latinoamericano, potenció el debate y cultivó ciertas enemistades, algunas sin retorno (diferendo de Vargas Llosa con Haydée Santamaría) y otras con boleto de regreso (Julio Cortazar, no suscribió la segunda carta, 5/V/1971, y recuperó su amistad con el gobierno cubano). La oportuna inclusión de estos documentos, ofrece al lector una imagen bastante nítida de las posiciones y valores que estaban en juego en un debate que trascendía las cuestiones puramente políticas o las adscripciones partidarias.

No sorprende el papel protagónico de Vargas Llosa pero no deja de impresionar que en el pronunciamiento del 9 de abril de 1971 – algunos se repiten en la carta del 20 de mayo – aparezcan los nombres de celebridades de fuerte presencia en la opinión pública internacional: Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Ítalo Calvino, los hermanos Goytisolo, Fernando Claudín, Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez, Juan Rulfo, Marguerite Duras, Alain Resnais, José Revueltas, Alberto Moravia, Octavio Paz y Rossana Rossanda, entre otros.

La obra de José Luis Ayala pondera en toda su dimensión la producción literaria de Vargas Llosa, la sitúa con justeza en tiempo y lugar, señala las preocupaciones más relevantes de cada una de las novelas, incluidos los intereses políticos del autor en cada etapa de su vida, desde la juvenil izquierda “sanmarquina” y su apoyo a Cuba y a las luchas obreras y campesinas en Perú, hasta el punto de inflexión de 1971 y la activa participación que desplegó en el debate público por el “caso Padilla”. En este sentido, la investigación de Ayala consigue su propósito. Pero recordemos que el mismo autor del trabajo deja planteado, desde el inicio, un desafío mucho mayor, en sus propias palabras: “...dejemos que los lectores juzguen el contenido de este libro, cuya tesis central es: si Vargas Llosa no hubiera recibido clases de marxismo, no hubiera escrito como lo hizo después para crear sus primeras novelas.” (2017: 15).

Si seguimos puntualmente la propuesta del autor, debiéramos preguntarnos: ¿Cuánto le deben al marxismo novelas como *La ciudad y los perros* (1962); *La casa verde* (1965); *Conversación en la catedral* (1969); *La tía Julia y el escribidor* (1977)? Menuda tarea la que nos deja por delante José Luis Ayala. Su trabajo formula hipótesis y valiosas líneas de investigación y deja abierto el camino para continuar explorando el tema. Por nuestra parte, podemos derivar algunas primeras conclusiones de carácter preliminar: no parece existir una relación causal entre el estudio de ciertas obras del marxismo con la calidad narrativa y la complejidad temática que Vargas Llosa alcanzó desde sus primeras novelas. Tampoco se puede explicar su conversión política y su enemistad con la izquierda, ligando algunos episodios polémicos de su vida privada como si fueran la prefiguración de una personalidad tempranamente desleal y oportunista.

En síntesis, el texto de Ayala abre un amplio espacio de reflexión y motiva nuevas incursiones en el quehacer literario y político de Vargas Llosa. Ahora, la responsabilidad es nuestra.



www.pacarinadelsur.com



www.twitter.com/pacarinadelsur



www.facebook.com/pacarinadelsuroficial