

---

# AMAUTAS PARA LA SIERRA DEL PERU

## Criterios para la formación magisterial

Ludolfo Ojeda y Ojeda

---



EL TÍTULO puede parecer desproporcionado con respecto a la temática escogida para este aporte. Pero la problemática del maestro de y en la sierra presenta perfiles muy particulares y preocupantes, de los cuales deseo ocuparme en las siguientes líneas. No se trata de 'hablar' del maestro, sino de 'proyectar' un perfil de la persona del maestro que pueda hacer frente a los desafíos del futuro próximo en aquel 'Perú profundo' tan querido para Basadre. He dividido el trabajo en tres partes: realidad, teoría y proyecto. Porque no es posible hablar de un maestro si no se enmarca, tanto su ser como su actuar, en contextos mayores que resalten su perfil y lo adecúen a la realidad a la que debe servir.

La esperanza que abrigo al escribir este artículo es la de motivar a una reflexión preocupante sobre el maestro que profundice el análisis del problema y la búsqueda de soluciones para asegurar un futuro mejor a las regiones andinas.

## LUDOLFO OJEDA Y OJEDA

### 1. UNA REALIDAD

#### 1.1. *Dos espacios: un ghetto y una diáspora*

Vallejo, en una de sus inspiradas intuiciones sobre el alma de la tierra que lo vio nacer, escribió:

«¡Sierra de mi Perú, Perú del mundo,  
y Perú al pie del orbe; yo me adhiero!»<sup>1</sup>

El poema se titula: *Telúrica y magnética*, y yo añadiría: *mistérica y vital*. Esta es la sierra para quien la mira con respeto. Esta Pacha-Mama fue la que modeló el alma y corazón del pueblo, del que viene una de nuestras raíces étnicas milenarias. Durante cinco siglos se quiso ignorar su realidad resistente e impermeable a las manipulaciones teóricas sobre su significado nacional. Hoy es imposible ignorar su presencia y pujante dinamismo en el escenario patrio. Un pueblo triturado por el dolor y la muerte surge hoy titubeante pero esperanzado en el sector marginal urbano y germinal en la comunidad rural. Este Jano andino muestra sus dos rostros: uno más zelota y radicalmente andino y rural, y otro más herodiano y tendencialmente occidental y urbano<sup>2</sup>.

En ambos ámbitos es donde debemos ver la 'realidad andina'. Pues andino no es sólo el que se encuentra enclaustrado en los valles intercordilleranos, sino, también y con el mismo derecho, el que emigró, enraizó y creció en la tierra extraña urbana y occidental. En el uno podemos ver las raíces históricas; en el otro sus virtualidades presentes y posibilidades futuras. Entre ambos se da una relación dialéctica. No se puede entender la

<sup>1</sup> VALLEJO, César, *Telúrica y magnética*. En: *Obras completas*, Biblioteca Clásicos del Perú, Lima, 1991, p.545.

<sup>2</sup> TOYNBEE, Arnold, *La civilización puesta a prueba*, Ed. Emecé, Buenos Aires, 1967, pp.144-150.

## AMAUTAS PARA LA SIERRA DEL PERÚ

comunidad campesina andino-rural sin el pueblo joven urbano-marginal y viceversa. Entre ambos, como entre parientes, corre la misma sangre físico-cultural. La sociología actual peruana suele hacer estudios independientes de ambas realidades pero sin una relación interior entre ellas. Personalmente considero que no se puede explicar comprensivamente uno sin el otro; el campo de la 'realidad andina' se extiende considerablemente y arraiga sus raíces por todo el territorio nacional. No hay lugar físico, económico, político, cultural o religioso que escape a su influencia. Pedro Morandé, en uno de sus ensayos recientes, habla de la modernidad en América Latina, como de una 'cultura adveniente', pero desde fuera<sup>3</sup>. Noé Zevallos, en una crítica a dicho autor, corrige la perspectiva y sostiene que es verdad que en América Latina se da una cultura adveniente, pero ella está surgiendo 'desde dentro'<sup>4</sup>. Esta cultura adveniente 'desde dentro' es la que se ha forjado en el crisol del Ande y hoy se extiende por todo el Perú. Cosa parecida podríamos decir de todos los países latinoamericanos, en los que los pueblos indígenas han sido la cuna de las nacionalidades modernas.

### 1.2. Tres proyectos históricos

Las dos raíces históricas de nuestra identidad cultural peruana fueron la hispano-occidental y la indoamericana. Desde la misma invasión y posterior colonización del

<sup>3</sup> MORANDE, Pedro, *La Iglesia y la cultura en América Latina*, VE, Lima, 1989, p. 133.

<sup>4</sup> ZEVALLOS, Noé, *Cultura e inculturación del Evangelio en América Latina*. En: *La Nueva Evangelización, reflexiones, experiencias y testimonios desde el Perú*, Ed. CEP, Lima, 1992, p. 93. «Pero, podría alguien preguntar, ¿Cuál es en realidad en América Latina la cultura adveniente? ¿Es la noratlántica o centroeuropea, o es la que se va gestando entre luces y sombras, entre dolores y alegrías en el seno del pueblo?».

## LUDOLFO OJEDA Y OJEDA

continente, el choque cultural ocasionó en la cultura dominada la aparición de las dos actitudes clásicas estudiadas por el gran historiador inglés Arnold Toynbee: la actitud herodiana y la zelota<sup>5</sup>. Es decir, de un lado, la actitud de aceptación del invasor, de colaboración y de aprendizaje de las nuevas técnicas traídas por los colonizadores y que les aseguraron la victoria. Y, de otro, la actitud de resistencia y de rechazo, incluso bélico, del invasor que hizo que los valores de su propia cultura se purificasen y prolongasen de forma incluso 'fundamentalista' a lo largo de la historia.

Al intentar describir rápidamente las características y evolución en la historia peruana, vemos una especie de superposición de proyectos a lo largo de su historia. En primer lugar, la dominación española desde el momento de la conquista por don Francisco Pizarro; luego, el proyecto colonial de cuatro siglos de duración; a continuación, el proyecto criollo, en base a los 'españoles-americanos' según los apellidó Vizcardo y Guzmán, de siglo y medio de historia; y, finalmente, el proyecto mestizo, aún en ciernes.

### El proyecto colonial

Para lograr un auténtico desarrollo humano en este proyecto hubiera sido necesario que entre los conquistadores existiera una conciencia de 'diálogo' con la realidad andina. Para poder dialogar era preciso reconocer un 'tú' frente al 'yo'<sup>6</sup>. Reconocer una frontera entre ambos es el comienzo del diálogo<sup>7</sup>. Pero esto sólo es posible cuando se

<sup>5</sup> TOYNBEE, Arnold, *Estudio de la historia*, Compendio de D.C. Somervell, Vol. III, Alianza Ed., Madrid, 3ra. ed., 1975, pp. 15-146.

<sup>6</sup> BUBER, Martín, *Yo y Tú*, ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969, *passim*.

<sup>7</sup> HOORNAERT, Eduardo, *Historia da Igreja do Brasil*, T.II., «Nos documentos históricos o indígena nunca foi 'frontera', nunca se repetiu a sua irredutível alteridade, pois o catolicismo que se 'ampliou'

## AMAUTAS PARA LA SIERRA DEL PERÚ

ve al otro en posición horizontal, de respeto. Como sabemos, desde la conquista esto no se dio. Ello fue la consecuencia antropológico-filosófica de la posición oficial de la Corona, representada en la famosa confrontación de Valladolid por el Dr. Ginés de Sepúlveda, frente a la oposición representada por Bartolomé de las Casas<sup>8</sup>. El primero sostuvo el 'derecho de conquista' para oficializar la dominación sobre América, en base al principio de que lo perfecto debe gobernar a lo imperfecto, según la formulación aristotélica. Suponiendo que, de hecho y de derecho, se reconocía por autodecreto que lo español era lo perfecto y que lo indígena era lo imperfecto. «Quia natura sunt servi»<sup>9</sup>. El segundo, sostuvo el 'derecho de gentes' y de 'autodeterminación' para reconocer a los indígenas el legítimo derecho de soberanía sobre sus tierras y de gobernarse a sí mismos sin ser expoliados por los conquistadores españoles. El caso mirado desde la perspectiva de la Corona en la voz de Sepúlveda impedía, 'de hecho', el reconocimiento del vencido en la condición de sujeto de derecho y de diálogo. Lo que cabía era la

ou se 'dilatou' (a terminologia, 'propagar', 'propagacao', é só do século XVII) era inconsciente das suas fronteiras e só considerava o outro como marginal, nunca como 'outro' no sentido pleno desta palavra. Daí o zelo quase fanático dos missionários em extirpar qualquer vestígio do que era interpretado como idolatria, barbárie, aberracao, da 'verdadeira fé» p. 25.

<sup>8</sup> Cfr. GINES DE SEPULVEDA, Juan, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, 2da. ed., México, 1987, 179 pp. BARTOLOME DE LAS CASAS, *De regia potestate, o derecho de autodeterminación*, Ed. CSIC, Madrid, 1969, 316 pp. Además, GUTIERREZ, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo*, CEP, Lima, 1992, p.288 ss. GARCIA AHUMADA, Enrique, *Comienzos de la catequesis en América y particularmente en Chile*, Col. V Centenario, Santiago, 1991, p. 117 ss.

<sup>9</sup> Famosa afirmación de Aristóteles en su obra *La Política* I,3, retomada más tarde por Juan Mayor, profesor de la Sorbona en 1510, de nacionalidad escocesa. Su formulación fue muy contraria a los trabajos sobre el Derecho de Gentes hechos por Francisco de Vitoria. Citada por Zevallos, Noé, *op. cit.*, p. 90.

## LUDOLFO OJEDA Y OJEDA

sujeción al vencedor. La racionalidad de la colonia se impuso. En el segundo caso, la posibilidad quedaba sentada en un principio anterior y más radical que el derecho de conquista, pero poco aprovechable políticamente para un gobernante deseoso de resarcirse de los gastos de la empresa llevada a cabo en América: ser sujeto de derecho por el hecho de ser hombre e hijo de Dios.

La implantación en América y en el Perú del sistema colonial, con el Virrey Francisco de Toledo, permitió 'aprovechar' la presencia y trabajo de los indígenas, pero sin ser elemento teórico del sistema, salvo como 'mano de obra' indispensable para su funcionamiento. La Encomienda trascendió la época colonial para adentrarse en el sistema republicano como elemento esencial de funcionamiento económico-político pero no de conciencia de pertenencia<sup>10</sup>.

### La república criolla

En el caso de la cultura hispana, su posterior evolución en tierras americanas dio como resultado el nacimiento de la 'cultura criolla' o de los que se llamaron los «españoles americanos»<sup>11</sup>. Su crecimiento paulatino fue dando forma a la revolución de la independencia. Esta fue su obra. Aprendieron a amar al Perú como la tierra que los vio nacer. El 'Mercurio Peruano' fue el testigo de la lenta formación de la nueva patria peruana. Lucharon por la nueva patria y lograron ver su independencia de la lejana España<sup>12</sup>. Durante el siglo XIX y primera mitad del siglo XX, su

<sup>10</sup> DELRAN, Guido, *Historia rural del Perú*, Centro 'Bartolomé de las Casas', Cusco, 1978, p.115 y ss.

<sup>11</sup> VIZCARDO Y GUZMAN, Juan Pablo, Carta a los españoles americanos, en: *Obra Completa*, Ed. BCP, n.4, Biblioteca Clásicos del Perú, Lima, 1988, pp. 203-219.

<sup>12</sup> Cfr. ZEVALLOS, Noé, *Don Toribio Rodríguez de Mendoza o las etapas de un difícil itinerario espiritual*, Ed. Bruño, Lima, s.a., cap. II: El Descubrimiento del Perú, pp. 42-96.

## AMAUTAS PARA LA SIERRA DEL PERÚ

aporte no fue otro que el intento de 'encarnar' en tierra peruana los ideales de la creación de la república.

Poco a poco el proyecto inicial fue cayendo en manos de la improvisación criolla y de la voracidad de los diversos países que se sucedieron en la dominación peruana: españoles, ingleses, franceses, norteamericanos, rusos, y chinos.

Este proyecto criollo de patria fue estudiado por Basadre quien lo caracterizó como la *Promesa de la vida peruana*<sup>13</sup>. La experiencia nos ha demostrado que esa promesa, en lo fundamental, ha quedado incumplida.

Uno de los vacíos del proyecto criollo fue la ausencia de la sierra, 'sierra de mi Perú' de Vallejo, en su diseño. Es imposible imaginar la hacienda republicana sin el trabajo del indígena. Pero, dentro de la teorización de la noción de república, su presencia y aprovechamiento no constituye 'frontera' teórica para la formulación del proyecto criollo. No es que negara la existencia de la sierra. Se aprovechó de la sierra, en cuanto a 'explotación económica y política'. Pero la ignoró como ingrediente esencial para la conformación de la conciencia criolla. Los grandes ausentes de este proyecto fueron los 'indios', es decir, la sierra y su cultura<sup>14</sup>. En 1812, Don Alonso Carrió de la Vandra, diputado a las Cortes, dijo al respecto:

<sup>13</sup> BASADRE, Jorge, *La promesa de la vida peruana y otros ensayos*, Ed. Mejía Baca, Lima, 1958, p.20: «¿Para qué se fundó la República? Para cumplir la promesa que en ella se simbolizó». La historia demostró que no se cumplió en lo esencial.

<sup>14</sup> Cfr. la novelística peruana, en base a la realidad social del siglo XIX y principios del siglo XX. A modo de ejemplo, ARESTEGUI, Narciso, *El padre Horán*, Ed. Universo, s.a., cronológicamente la primera novela peruana; MATTO DE TURNER, Clorinda, *Aves sin nido*, ed. PEISA, Lima, 1972; ALEGRIA, Ciro, *El Mundo es ancho y ajeno*, Ed. Ercilla, Santiago, 1945; SCORZA, Manuel, *Redoble por Rancas*, Ed. PEISA, Lima, 1978; ARGUEDAS, José María, *Todas las sangres*, 2.T., Ed. Peisa, Lima, 1973, etc., etc.

LUDOLFO OJEDA Y OJEDA

«Laudable propósito de conservarles (a los indios) en la pureza de su origen y de atemperarse en lo posible a sus usos y costumbres, la ley los estima en capacidad de menos de siete años»...«los indios son de la calidad de los mulos, a quienes aniquila el sumo trabajo y casi imposibilita el demasiado descanso»<sup>15</sup>.

Una poesía anónima de la época presenta el concepto que se manejaba del indio.

En el indio la traición  
es carácter inviolable,  
es receloso, variable,  
sólo va con su nación...  
Si triunfara la revolución,  
el mundo se pondría de cabeza.  
Nos hiciera trabajar  
del modo que ellos trabajan  
y cuanto ahora nos rebajan  
nos hicieran rebajar.  
Nadie tuviera lugar,  
casa, hacienda ni esplendores,  
ninguno alcanzara honores,  
todos fuéramos plebeyos,  
fuéramos los Indios de ellos  
y ellos fueran los señores»<sup>16</sup>.

Mariátegui al estudiar el problema del indio describió su situación con rasgos trágicos<sup>17</sup>. También se ocupó

<sup>15</sup> Cfr. ZEVALLOS, Noé, *op. cit.*, p. 90.

<sup>16</sup> Exhortación a los hijos del Perú por uno de sus compatriotas, en: *Décimas*. CDIP, T. XXIV, Vol. 1, p. 185. Citado por Noé Zevallos, *op. cit.*, p.90.

<sup>17</sup> MARIATEGUI, José Carlos, *Siete Ensayos de la Realidad Peruana*, Ed. Amauta, Lima, 1969: El problema del Indio, pp. 35-50.

## AMAUTAS PARA LA SIERRA DEL PERÚ

del problema Víctor Andrés Belaúnde, en polémica con Mariátegui<sup>18</sup>. La impresión que deja la lectura sincrónica de ambos es la de presenciar un diálogo entre personas que hablan desde veredas de enfrente. Ambos hablando en nombre del indio, pero el primero 'desde abajo', el segundo 'desde arriba'.

En el aspecto educativo fue muy clara esta tendencia. El primer sistema educativo de la república fue el impuesto por el Congreso de 1822, al solicitar la presencia del educador inglés Don Diego Thompson, discípulo ilustrado de don Joseph Lancaster, creador del método Lancasteriano o tutorial en Inglaterra. Las vicisitudes de dicho método y su pronta caída en desuso, nos muestra lo poco creativo que fue frente a la realidad peruana y a la problemática educativa. El maestro de Bolívar, Don Simón Rodríguez, se dio cuenta de la necesidad de responder a la realidad nueva de América Latina:

«¿Dónde iremos a buscar modelos? La América Española es original. Original han de ser sus Instituciones y su Gobierno. Y originales los medios de fundar unas y otro. O inventamos o erramos.<sup>19</sup>

También en educación quedó el proyecto incumplido.

<sup>18</sup> BELAUNDE, Víctor Andrés, *La realidad nacional*, Ed. Interbanc, Lima, 1980, p. 13 ss. En uno de sus pasajes lapidarios dice: «La República, viviendo a espaldas de la población indígena, la ha convertido en fauna humana» p.14.

<sup>19</sup> SIMON RODRIGUEZ, *Sociedades americanas*. En: *Inventamos o erramos*, Ed. Monte Avila, Caracas, 1981, p. 151. Cfr. YEPEZ CASTILLO, Aureo, *La educación primaria en Caracas en la época de Bolívar*, Ed. Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, N. 57, p. 137: Lancaster y la Escuela de Enseñanza Mutua.

LUDOLFO OJEDA Y OJEDA

La república mestiza

A mi criterio, 1950 demarca los límites de la república criolla y la república mestiza<sup>20</sup>. Se inicia entonces lo que Basadre llama «la subversión de las provincias contra Lima, señal de una nueva conciencia que adviene»<sup>21</sup>. La corriente indigenista que hizo su camino a lo largo de la primera mitad del siglo XX ahora da resultados que se muestran suficientes para cambiar el rumbo del Perú<sup>22</sup>. La creciente preocupación por el 'indio' fue volcando sobre la sierra los beneficios de la cultura occidental. Dos fueron las áreas de mayor influencia en la futura emigración hacia las ciudades de la costa: salud y educación. Aunque Vallejo nos dejó

<sup>20</sup> La distinción que se establece entre ambas no va, sobre todo, por el aspecto económico o político, sino por la predominancia de la sangre y de la cultura en la vida nacional. La predominancia de la sangre 'azul' en la escena nacional y de la cultura 'criolla' y su vals se cambia poco a poco por la sangre y la cultura andina con el creciente predominio de su huaino. Se daría, a mi entender, un caso de 'revolución tranquila'. No tanto porque no se excluyera la violenta, sino que esta violencia no supuso la conformación de una solución militar y de guerra. Es una nueva manifestación de los casos estudiados por Toynbee donde los vencidos responden a una agresión militar no con armas sino en el plano cultural: «El recurso de replicar a la fuerza mediante una respuesta en el plano cultural fue empleado asimismo por sociedades que fueron duramente golpeadas por una potencia extranjera, aunque no quedaron reducidas a los desesperados extremos de una diáspora». Cfr. TOYNBEE, Arnold, *Op. cit.*, T. III, p. 114.

<sup>21</sup> BASADRE, Jorge, *Perú: Problema y Posibilidad, Ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú*, Ed. Librería Francesa Científica, Lima, 1931, p. 243.

<sup>22</sup> La bibliografía indigenista es muy amplia. No pretendo tratarla, sino dar unos cuantos ejemplos. Mariátegui encontró en el indio «el sentido de la reivindicación de lo autóctono» y lo trató con seriedad en diversos artículos de su «Amauta». Valcárcel escribió: «Los hombres de piedra». Uriel García habló de las «Cavernas de la nacionalidad». López Albújar lo trató con madurez en sus «Cuentos Andinos». Ciro Alegría dibujó magistralmente a Rosendo Maqui. Arguedas describió el trabajo creativo de Rendón Willca. De esa «Caverna de la nacionalidad ... cueva, gruta, caverna (la chichería) o como quiera llamarla, donde subsiste el

## AMAUTAS PARA LA SIERRA DEL PERÚ

versos cáusticos sobre ellas<sup>23</sup>, sin embargo, ambas mejoraron las expectativas de vida y de cultura. La construcción de hospitales y postas y el uso de vacunas infantiles mejoraron las perspectivas de vida y de sobrevivencia ante las epidemias infantiles en las comunidades campesinas. Asimismo, la generalización de la educación primaria y la ampliación de las posibilidades de educación secundaria, por la construcción de las llamadas unidades escolares, en tiempos del General Manuel Odría y de su ministro Mendoza. El deseo de 'ser profesional' fue aumentando las inscripciones en las universidades de Lima y de algunas de las capitales más representativas del país. Igualmente, la multiplicación de las escuelas normales, urbanas y rurales, fue ampliando cada vez más las posibilidades de educación entre las comunidades campesinas, al asegurarles maestros primarios. A esto debemos añadir la creciente ampliación de la escuela primaria para la mujer campesina. La difusión de los medios de comunicación social, particularmente, la radio. La expectativa de 'una vida mejor', al estilo occidental, unida al mayor número de hijos en la familia por menor mortandad infantil y el mismo número de topes para asegurar la alimentación, fue preparando a

alma primitiva de la sierra, el ambiente de retorno al pasado, la morada elemental de un hombre también elemental, que no puede ser degenerado», comienza a salir el 'nuevo Indio' para conquistar el Perú. Cfr., GARCIA, Uriel, *El nuevo Indio, Ensayos indianistas sobre la sierra surperuana*, Ed. Librería H.G. Rozas sucesores, Cusco, 1937, p.170. Cfr. también nota 14.

<sup>23</sup> «Jamás, señor ministro de salud, fue la salud  
más mortal  
y la migraña extrajo tanta frente de la frente!

...

Señor Ministro de Salud: ¿qué hacer?  
(Los Nueve Monstruos, en: *Poemas Humanos*).

«¡Qué pronto en vuestro pecho el ruido anciano!,  
¡qué viejo vuestro dos en un cuaderno!  
(Poema XV de *España, aparta de mí este cáliz*).

LUDOLFO OJEDA Y OJEDA

los jóvenes para la emigración a las ciudades. Parafraseando el título del libro de Belaúnde Terry<sup>24</sup> podríamos titular este nuevo periodo de la historia del Perú: 'La conquista del Perú por los andinos'.

*El síndrome andino.* El avance de la cultura andina sobre la cultura criolla y occidental dura ya treinta años y ha logrado penetrar todos los ámbitos culturales del Perú. Todos estos elementos fueron conformando el 'síndrome andino' del Perú<sup>25</sup>. No vamos a estudiar los diversos aspectos de esta penetración cultural porque ello ya ha sido emprendido por diversos autores en el país<sup>26</sup>. El avance de los estudios sociológicos sobre este fenómeno nos ha permitido advertir que las Ciencias Sociales han estudiado el problema una vez que el hecho estuvo prácticamente consumado y era una realidad sin retorno. La planificación de este hecho no fue posible previamente porque tiene su propia dinámica interna. En los títulos de algunos estudios podemos ver algunas tendencias importan-

<sup>24</sup> Cfr. BELAUNDE TERRY, Fernando, *La conquista del Perú por los peruanos*, Ed., Minerva, Lima, 1959, 175 pp.

<sup>25</sup> Término técnico tomado de Abraham MASLOW quien lo define así: «Nuestra definición preliminar de un síndrome de personalidad, es que se trata de un complejo organizado, aparentemente estructurado en diversas especificaciones (comportamientos, pensamientos, impulsos a la acción, percepciones, etc.), que, sin embargo, cuando se estudian cuidadosamente de forma válida, resultan tener una unidad común, que puede describirse por su similar sentido dinámico, expresión, 'sabor', función o propósito, según los casos». Cfr. Abraham MASLOW, *Motivación y Personalidad*, Ed. Sagitario, Barcelona, 1963, p. 34. Aunque el autor lo estudia con respecto a la personalidad, en este artículo se emplea en sentido social y aplicado a la cultura andina y quechua en particular, con el mismo fundamento con el que Jung trató de sociologizar el subconsciente personal hacia el área colectiva. Cfr. JUNG, C.G., *La psique y sus problemas actuales*, Ed. Poble, Barcelona. También: LERSCH, Philipp, *La estructura de la personalidad*, ed. Scientia, Barcelona, 1968, pp.576 y ss.

<sup>26</sup> Cfr. a modo de ejemplo: DE SOTO, Hernando, *El otro Sendero*, Ed. El Barranco, 2da. Ed., Lima, 1986, 317 pp. GOLTE, Jürgen y ADAMS. Norma, *Los caballos de Troya de los invasores: Estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima*, IEP, 1987, 239 pp.

## AMAUTAS PARA LA SIERRA DEL PERÚ

tes de esta toma pacífica de las ciudades y de los espacios criollos del Perú. Los pasos se han ido precisando en procesos. A modo de ejemplo: de indio a campesino; de campesinos a profesionales; de campesinos a obreros; conquistadores de un mundo nuevo; de invasores a ciudadanos<sup>27</sup>, etc. El nombre que, genéricamente, reciben en un primer momento es el de 'cholo surgente'<sup>28</sup>, luego es el de *ambulantes o informales* porque comienzan a desarrollar un proyecto diferente y 'bárbaro' en relación con el proyecto 'criollo'<sup>29</sup>.

Mucho de ese síndrome es aún inconsciente, pero tiene mucho dinamismo y ganas de salir adelante. Carecen de los más elementales derechos sociales, como seguridad social, seguridad laboral, derecho de atención médica, derecho de propiedad, etc., pero de acuerdo a los datos existentes la población que vivía en las ciudades ha au-

<sup>27</sup> Cfr. SPALDING, Karen, *De indio a campesino*, IEP, Lima, 1974. DEGREGORI, Carlos Iván, *Conquistadores de un mundo nuevo, De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*, IEP, 1986, VARIOS, *El Perú del futuro, responsabilidad de hoy*, CEP, 1991, 302 pp.; BARRIG, Maruja, *De vecinas a ciudadanas, La mujer en el desarrollo urbano*, SUMBI, Lima, 1988, 185 pp.; URQUIETA, Débora, *De campesino a ciudadano, aproximación jurídica*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 1993, 182 pp., etc.

<sup>28</sup> Aníbal Quijano fue uno de los primeros sociólogos latinoamericanos en darse cuenta, al tratar de la 'marginalidad', que este fenómeno no era sólo un problema de dominación, sino que en la marginalidad surgía un germen indoamericano que comenzaba a crecer. Al fenómeno lo llamó la teoría del cholo surgente. Cfr. QUIJANO, Aníbal, *Imperialismo y 'marginalidad' en América Latina*, Ed. Mosca Azul, Lima, 1977; *Cultura y dominación*, En: *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 1(1971) 40-55, *Dependencia, urbanización y cambio social en América Latina*, Mosca Azul, Lima, 1977.

<sup>29</sup> La oposición civilización y barbarie es el tema de la obra de Don Domingo Sarmiento, pensador social y presidente argentino, en base a la vida de don Juan Facundo Quiroga titulada: *Facundo, civilización y barbarie*, en la que civilización es la cultura europea y barbarie es la cultura indoamericana. Concepto muy popular en la clase dirigente latinoamericana en el siglo XIX, pero nada más ajeno a una reflexión más profunda sobre la realidad y teorización cultural.

## LUDOLFO OJEDA Y OJEDA

de la tendencia herodiana de la cultura andina: la emigración a la ciudad le ha dado el espacio nuevo necesario para mostrar de lo que es posible una cultura 'en tierra extraña' o en terminología más clásica: 'en diáspora'. La ciudad es el nuevo espacio en el que se juega la futura sobrevivencia andina. Ha obligado a los emigrantes a reemplazar el campo por la ciudad y la agricultura por el comercio ambulatorio, la micro-empresa y la pequeña industria. En este empeño han demostrado que tiene una capacidad extraordinaria para salir adelante, a pesar de todas las dificultades. Poco a poco, según muestran recientes estudios<sup>30</sup>, la capital se ha visto invadida de pequeñas empresas que, detrás de cada puerta de vivienda, abre múltiples posibilidades a sus habitantes informales. El sistema del reciclado y otros está quitando espacio comercial a las tradicionales 'tiendas comerciales' para traspasarlo a las veredas, porque la ciudad y su legislación laboral han quedado tan estrechas que no tiene posibilidad de abarcar a este nuevo empuje empresarial.

### 2.2. *Protagonistas distintos*

Una primera constatación que debemos hacer es la configuración antropológica de los modelos sociales. Cada uno tiene protagonistas distintos.

<sup>30</sup> Cfr. notas 26 y 27. Además: DE SOTO, Hernando, *op. cit.*; Idem, ADAMS, Norma y VALDIVIA, Néstor, *Los Otros empresarios, Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*, Mínima IEP, Lima, 1991, st. cap. 2: Condicionantes culturales en el surgimiento del sector informal, pp. 34-43.

En cuanto a la yunza, es una danza típica del carnaval andino, muy popular en Apurímac, consistente en plantar un árbol lleno de regalos y derribarlo poco a poco a base de hachazos y repartir los regalos y frutas entre los asistentes. El ritmo lo marca el huayno alegre de carnaval y las comparsas que bailan alrededor del árbol, mientras los varones se tuman para avanzar el corte.

## AMAUTAS PARA LA SIERRA DEL PERÚ

En el primer proyecto, la predominancia era netamente española. La metrópoli impuso el sistema de acuerdo a sus conveniencias, basadas fundamentalmente en dos perspectivas: una económica, el oro de Indias, y otra espiritual, la evangelización<sup>31</sup>. La Corona, a través de sus teólogos y juristas armonizó de tal manera las cosas que, a la vez que se explotaba el oro, tan oportuno en ese momento para financiar sus guerras contra Francia, no dejó de lado la tarea de la evangelización. El problema se presentó históricamente para armonizar a Dios y las riquezas<sup>32</sup>. La Corona priorizó, en la práctica, el oro, aunque teóricamente en las Leyes de Indias se refleja el deseo de preocuparse por la evangelización. «El Oro, mediador del Evangelio»<sup>33</sup>. La otra posición, derivada directamente del Evangelio y del Espíritu la preconizó Bartolomé de Las Casas y toda la escuela salmantina, iniciada por Vitoria. Aparte del paralelismo de personajes que podrían agruparse en cada una de las dos posiciones antagónicas, no queda duda que, en el fondo, la oposición fundamental dada entonces es otro caso trágico de la dialéctica histórica entre institución y acontecimiento<sup>34</sup>. En otras palabras, entre institucionalidad y profetismo. En el caso de la conquista esta tensión tuvo nombres propios: sistema colonial y proyecto misionero<sup>35</sup>. La institucionalidad se recubrió de argumentos de docta ciencia para someter el Evangelio al oro de las Indias. La evangelización fue confiada a los frailes de las diversas órdenes religiosas vigentes en España. Pero no calculó la repercusión que tendría en las Indias la actividad evangelizadora de los

<sup>31</sup> Cfr. GUTIERREZ, Gustavo, *Dios o el oro de las Indias*, CEP, Lima, 1989.

<sup>32</sup> Cfr. Mt. 6, 24: «No pueden servir a Dios y a las riquezas».

<sup>33</sup> GUTIERREZ, Gustavo, *op. cit.*, p.107.

<sup>34</sup> Cfr. LEUBA, Jean-Louis, *Institución y Acontecimiento*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969.

<sup>35</sup> HÖFFNER, Joseph, *Colonizacao e Evangelho, Etica da Colonizacao espanhola no Século do Ouro*, Ed. Presenca, pp. 196-224.

## LUDOLFO OJEDA Y OJEDA

frailes y su capacidad de empalmar directamente su actividad misionera con el Evangelio. El resultado fue el surgimiento de un impulso profético extraordinario. El primer ejemplo en el tiempo fue el discurso liberador de Antonio Montesinos, el tercer domingo de adviento de 1511<sup>36</sup>. Siguió la conversión y denuncia radical de Bartolomé de las Casas. De tal manera que en el documento conocido como 'Anónimo de Yucay' de Fray García de Toledo o.p. se denuncia la actividad de los frailes:

«So color de querer tomar la protección de los indios y de favorecerlos y defender, se han querido entrometer a querer tratar de las cosas tocantes a la justicia y al gobierno y al Estado, queriendo tocar en el derecho y señorío de las Indias, y en otras cosas que traen consigo mucho escándalo, especialmente tocando estos puntos en púlpito y en otras congregaciones y pláticas»<sup>37</sup>.

La actividad misionera y el contacto con los pobres le dio a los frailes otra perspectiva de juicio sobre la realidad, que los hacía impermeables a los argumentos colonialistas. En un segundo momento, esta oposición varió de lugar y de perspectiva, pero permaneció en las reducciones. También, en este caso, la política desestabilizó a las reducciones y las llevó a su ruina<sup>38</sup>.

En un tercer momento, al disminuir la actividad misionera e incrementarse las doctrinas y reducciones, el avance del proyecto colonial se encontró con el nacimiento de la oposición al proyecto colonial por cambio de

<sup>36</sup> ZEVALLOS, Noé, *El discurso liberador de Montesinos*, En: *Páginas* 99(1989) 41-49.

<sup>37</sup> GARCÍA AHUMADA, Enrique, *op. cit.*, p. 134.

<sup>38</sup> La película 'La Misión' es un ejemplo de esta oposición entre proyecto político colonial y proyecto evangélico-social. Cfr. también: MARZAL, Manuel, *Utopía posible*, 1 T., Ed. PUC, Lima, 1992, *passim*.

## AMAUTAS PARA LA SIERRA DEL PERÚ

protagonistas. Los criollos, esta vez, comenzaron a cuestionar la política de la Corona y a propugnar un nuevo proyecto para los nacidos en América, aunque de la misma sangre y lengua. Esta será la gran diferencia entre este segundo proyecto protagonizado por los 'españoles-americanos' y el tercer proyecto que veremos a continuación. El cuestionamiento no lo hicieron desde la radicalidad de los valores religiosos, como en la primera evangelización, sino desde los conceptos de patria y nación<sup>39</sup>. La lucha fue por el poder, no tanto por la legitimidad del derecho de dominio de las tierras, como lo fuera en el siglo XVI. Hubo un cambio de potencia protectora: España por Inglaterra y un cambio de modelo socio-político. Pero, la sangre prácticamente era la misma. Era la misma raza.

Mientras se organizaba el sistema colonial y casi se aniquilaba por genocidio a los indios, éstos llevaban a cabo una guerra de resistencia cultural. Túpac Amaru tuvo un papel protagónico en la resistencia, pero hubo también otras voces que reclamaron sus derechos. A lo largo de toda la historia colonial y republicana, los levantamientos indígenas fueron una constante que tuvieron en continua actividad a los ejércitos realistas<sup>40</sup>. Durante la época de la Independencia sirvieron de carne de cañón de los ejércitos tanto realistas como republicanos. En el siglo XIX fueron utilizados como tropa en las continuas guerras de diverso signo. Murieron sin saber por qué fin peleaban. Trágica historia. Pero la pelea constante fue dando cuerpo a su proyecto. Proyecto oral como su cultura: está en los hechos, no en los libros. Por eso, es necesario analizar el proceso histórico seguido por este pueblo para poder

<sup>39</sup> ZEVALLOS, Noé, *op.cit.* pp.54-62 y cap. IV La Construcción de la nación, pp.163-204.

<sup>40</sup> Cfr. VALCARCEL, Carlos Daniel, *Rebeliones indígenas durante la Colonia*, Lima; MELCHOR DE PAZ, *Rebeliones de Indios en Sud-América*, Prólogo de Luis Antonio Eguiguren, 2 T., Lima, 1952, etc.

## LUDOLFO OJEDA Y OJEDA

deducir consecuencias en cuanto a sus posibilidades futuras. Veamos algo más de cerca este proceso.

### 2.3. Razas distintas

Lo primero que debo manifestar es que estamos ante un proyecto en ciernes, pero que supone el protagonismo de una raza distinta y de patrones culturales distintos. Esta raíz diferente es lo importante. En los estudios sociológicos recientes el tema se ha tratado como el 'continuum' de una misma raíz y sentido. Por eso se ha catalogado al sistema vigente como 'marginal'<sup>41</sup>. Se le trata como proyecto 'popular' en general, como si hubiera cambiado sólo el lugar físico y social y no la raíz cultural. Este es el problema. Es verdad que los cambios sociales se han dado históricamente en los sectores marginales de los sistemas centrales. Así sucedió con la burguesía respecto del sistema feudal<sup>42</sup>. Y también con las ideas libertadoras latinoamericanas que se iniciaron en el extremo sur del continente, donde era muy difícil que el sistema pudiera ejercer un control tanto económico como político e ideológico<sup>43</sup>. Pero, en el caso presente, si bien esto es cierto, se da un paso más.

La cultura ciudadana con la que ha chocado en primer lugar ha sido la cultura criolla y todos sus resabios del pasado colonial y republicano. Su símbolo más característico dentro del arte, el vals criollo, va quedando relegado a ciertas esferas un tanto académicas y turísticas del recuerdo. En su lugar, el huayno con todas sus variantes, como por ejemplo el ritmo 'chicha', comienza a

<sup>41</sup> Cfr. QUIJANO, Anibal, *Op. cit.*, passim.

<sup>42</sup> Cfr. SOMMBART, *El Burgués*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 280 pp.

<sup>43</sup> Cfr. DE LA PUENTE Y CANDAMO, Agustín, *Notas sobre la causa de la Independencia del Perú*, Ed. Studium, Lima, 1964, passim.

## AMAUTAS PARA LA SIERRA DEL PERÚ

invadir todas las esferas de la vida activa de los sectores populares.

### 2.4. *Pueblo joven – cultura andina*

¿Por qué me extiendo en este sector que, aparentemente, no tiene que ver con el título del artículo? Muchas razones amparan este aparente desvío del tema original. En primer lugar, saber que el concepto de cultura, si bien tiene un 'princeps analogatum' que se realiza con toda su genuinidad en el centro cultural originante, se extiende y acompaña los éxodos culturales de sus pueblos 'do quiera que vayan'. De tal forma que, como lo hacen los historiadores con las culturas históricas del Perú, reconocen su presencia en todos los lugares a donde emigraron o se expandieron, sea por crecimiento poblacional, sea por influencia cultural. En nuestro caso, la emigración del campo a la ciudad ha llevado el patrón cultural andino también a la ciudad. Y como actualmente el desarrollo cultural quechua y andino domina la ciudad peruana, sus patrones culturales exigen una explicación que dé sentido y justifique tanto la forma de vivir como de trabajar y crear cultura. Esta exigencia de explicación integral y coherente es la que nos remite a la otra vertiente del choque cultural original: la comunidad campesina y sus patrones culturales. Decía al principio del artículo que entre comunidad campesina y pueblo joven hay una relación dialéctica que une a ambas por la vigencia de los mismos patrones andinos de cultura en todos los niveles y ramificaciones. En el caso de los pueblos jóvenes de la ciudad, se dan aculturados occidentalmente, pero son radicalmente andinos. Y esto es lo importante. Y esta es la clave de explicación de los fenómenos 'ambulante' y 'comercio informal'. Como explicación y enfoque podemos continuar partiendo de nuestra perspectiva occidental para explicar esta nueva realidad peruana. Pero culturalmente

## LUDOLFO OJEDA Y OJEDA

hablando, la óptica andina sería mucho más lógica y realista para hacer un enfoque integral del nuevo Perú. Por eso volvemos ahora el interés hacia esa comunidad campesina que ha quedado enclaustrada entre los nevados cordilleranos y que, para muchos, ya no tiene vigencia en el Perú, salvo para intereses arcaicos y folklóricos. Es desde esa realidad y estructura humana que tiene sentido el pueblo joven.

### *2.5. Comunidad andina, clave de interpretación de la cultura mestiza*

Heredera del ayllu andino, la comunidad campesina contiene en sí, como en esencia, los elementos constitutivos de la cultura andina quechua e incaica.

En otro lugar me ocupé de las características de esta cultura, sobre todo de su código ético-social<sup>44</sup>. Me permito resumir algunos de sus caracteres más representativos: 1. relación con la tierra, como centro de referencia de la vida y la convivencia; 2. el trabajo comunal sobre la base de la minka y mita; 3. relación con los demás: los códigos de parentesco y reciprocidad como constitutivos de las relaciones sociales y de justicia en la comunidad; 4. relación con lo trascendente: la religiosidad popular andina; 5. el estilo de relación: la celebración y la fiesta; 6. la autocomprensión y expresión cultural global: el mito y la parábola.

Actualmente, la comunidad campesina representa, en su constitución y régimen, el sector que, en la terminología de Toynbee, corresponde al zelota. El zelota, en su estructura de personalidad, tanto personal como

<sup>44</sup> Cfr. OJEDA, Ludolfo, Presupuestos y valores para una educación andina, frente a la crisis de valores y la violencia en el Perú Contemporáneo. En: *Crisis de valores y violencia en el Perú*, Ed. PUC, Lima, 1986, pp.190-210.

## AMAUTAS PARA LA SIERRA DEL PERÚ

social, tiene mucho de fundamentalista. No entiende razones que pongan en peligro la integridad de su modo de vivir, de pensar, de amar y de actuar. Históricamente ha producido mártires de la causa. Sostiene su cultura en base a la vigencia de la utopía. Por eso son radicales y, muchas veces, lo son sin tener una conciencia explícita de serlo. El idealismo alienta su modo de enjuiciar al invasor y la intransigencia con su nuevo enfoque de la vida y de los valores. Frente a la nueva concepción defiende su 'ethos cultural'<sup>45</sup>. La lucha armada sin concesiones fue la consigna frente al conquistador español. Así entendemos el aporte de Pease sobre los últimos Incas del Cusco<sup>46</sup>. Sólo así puede comprenderse la exclamación agónica de Guamán Poma ante el rey, «El mundo al revés»<sup>47</sup>. Pensar que las cosas pudieron ser distintas a como fueron desde el origen, era algo impensable para los amautas del Imperio y para las personas ilustradas sobre su cultura e interpretación. En este contexto entendemos la historia ininterrumpida de rebeliones indígenas contra el régimen colonial durante tres siglos<sup>48</sup>.

El zelotismo se constituye en el interlocutor dialéctico del herodianismo, del proyecto del pueblo joven informal en la ciudad, al permitirle el acceso a las raíces de su propio proceso, dando razón del por qué de la distinción y caracterización del proyecto cholo en la ciudad. Con todo, como en todo proceso dialéctico, la realidad y el desarrollo del proyecto del pueblo joven no es una simple continuación en la ciudad del proyecto comunal

<sup>45</sup> OJEDA, Ludolfo, *Ibid.*, p. 192.

<sup>46</sup> PEASE, Franklin, *Los últimos Incas del Cusco*, Villanueva Ed., 3ra. ed., Lima, 1981.

<sup>47</sup> POMA DE AYALA, Huamán, *El Primer Nueva Crónica y buen gobierno*, Siglo XXI, México, 1988, T.I, p.74: 'pacha ticra, la cabeza a los pies', «Al presente la sociedad indígena se descompone, los indios abandonan sus aldeas, vagan por las carreteras... mundo al revés es señal que no hay dios y no hay rey».

<sup>48</sup> Cfr. nota 40.

## LUDOLFO OJEDA Y OJEDA

rural andino. No, sufre una transformación paulatina y proporcional al avance del proyecto urbano y a las posibilidades de desarrollo que el migrante abre con sus propio esfuerzo, día a día. Pero en esa lenta transformación lleva el sello de la cultura andina en todos sus aspectos, como vimos líneas arriba. Y la posibilidad de interpretación correcta de esos rasgos no puede hacerse con independencia de la cosmovisión andina. A toda esta ramificación, tanto rural como urbana, de la cultura andina moderna es a lo que hemos llamado «síndrome andino del nuevo Perú».

### 2.6. Interpretación distinta

#### Partir del 'otro'

El proyecto indoamericano, aún no asumido conscientemente por sus propios protagonistas, traspone la frontera del sistema 'mismo' para adentrarse en el dominio del 'otro'<sup>49</sup>. Esto es lo importante. El 'otro' proyecto. Y como tal es desconcertante en su concepción y en sus métodos de acción. No es la continuación del 'mismo' anterior. Es el primer caso que se da en esta sucesión de tres proyectos históricos que han hecho su andadura en el país. En los dos primeros, como indicamos líneas arriba, continúa la misma sangre y raza, el mismo sistema económico, a través de la dependencia de la nueva metrópoli inglesa; continúa también la misma raíz cultural europea, pero cambia el sistema político. En este caso, se da el cambio de raza y sangre y, por tanto, las posibilidades culturales son distintas. El lugar físico ha sido el detonante de las posibilidades escondidas en esta llamada 'raza de bronce'. El tratamiento de la 'emigración interna' hecha por los

<sup>49</sup> BUBER, Martín, *op. cit.*, *passim*.

## AMAUTAS PARA LA SIERRA DEL PERÚ

sociólogos no es completa ni esclarecedora<sup>50</sup>. Se llega a reconocer en la 'marginalidad' un tratamiento del 'otro' como si fuera 'mismo', desconociendo la frontera que los separa. Se le trata desde mi 'ego'. Nosotros como centro del mundo y ellos como periferia del sistema. Es verdad que constituyen la periferia, si miramos desde nuestra perspectiva, pero también lo es que si miramos esta nueva realidad desde 'su' perspectiva, constituyen el nuevo centro. Seguimos haciendo lo mismo que hicieron los conquistadores españoles cuando llegaron a América: desconocer fronteras<sup>51</sup>. Con todo, hay algunas diferencias importantes que no se pueden ignorar entre ambas situaciones. Entonces, los 'indios' no tenían ni poder económico, ni político ni cultural ni religioso. Hoy, en cambio, luego de cinco siglos de explotación brutal, y valiéndose de las ventajas del sistema dominante, ellos comienzan a ser los verdaderos detentores del poder económico, político y cultural y comienzan a imponer 'pacíficamente' sus logros. El sistema los llama 'ambulantes' e 'informales'. Con razón, porque en realidad salen fuera de las normas establecidas, si los miramos desde nuestra perspectiva; pero si se mira desde su perspectiva, tal vez las cosas son distintas. La vigencia de su código ético-social les ha permitido la sobrevivencia. ¿Lo habrían logrado, frente a tanta vejación y explotación histórica, si no lo hubieran tenido?

### Apuntar hacia una interpretación analéctica

Lo dicho lleva a plantear una teoría de conjunto que permita englobar la realidad descrita y ramificada en sus dos vertientes, rural y urbana, herodiana y zelota. Dussel,

<sup>50</sup> ORTIZ, Alvaro, *Migraciones internas y desarrollo desigual*, CISE, 1982; MARTINEZ, Héctor, *Migraciones internas en el Perú*, IEP, Lima, 1980.

<sup>51</sup> Cfr. HOORNAERT, Eduardo, *Op. cit.*, p.25.

LUDOLFO OJEDA Y OJEDA

en un penetrante estudio sobre Hegel<sup>52</sup>, ensaya un tipo de dialéctica en base al 'otro' en cuanto 'no hombre'. Su fundamento es el problema de América Latina en su alienación por efecto de su colonización. A esta dialéctica 'al revés' la llama: analéctica. Es decir, la dialéctica entre hombre y no hombre, pero partiendo de la afirmación histórica de la realidad de los no hombres. El resultado del proceso histórico vivido en América Latina da pie para este tipo de interpretación 'inversa' de la dialéctica hegeliana.

Marquínez Argote ensaya igualmente un tipo de analéctica basada en el pensamiento y lenguaje tomista. Su punto de partida es la afirmación de 'el otro' como existencia histórica en América Latina y su negación histórica<sup>53</sup>. El reconocimiento no sólo lingüístico sino real de ese 'otro' conlleva una revolución epistemológica y política. Podríamos pensar lo que significaría para el Perú que el 'otro', el indígena y campesino, ¿pudiera ser el personaje sustantivo del pensamiento y legislación peruanos? ¿Cambiaría las cosas tal como las conocemos? Pienso que mucho, pues nos haría distinguir con claridad lo esencial de lo accidental en el planteamiento del bien común y, a la vez, nos haría percibir el enorme camino que tenemos que hacer para llegar a un planteamiento de auténtica democracia. Precisamente la posibilidad del ejer-

<sup>52</sup> DUSSEL, Enrique, *La dialéctica hegeliana, supuestos para la comprensión de la cuestión dialéctica desde América Latina*, Ed. Ser y Tiempo, Buenos Aires, s/a, sobre todo: La Cuestión dialéctica en América Latina, pp. 151-163.

<sup>53</sup> MARQUINEZ ARGOTE, Germán, *Ideología y praxis de la conquista*, Ed. Nueva América. Dice al respecto: «Voy a hablar del hombre, pero el problema que voy a examinar no es: ¿Quién es el hombre?, sino: ¿Quiénes somos hombres?, y si todos los que somos hombres, ¿somos igualmente hombres?... La segunda pregunta parece suponer que hay hombres que no son de verdad hombres. ¿No es esta una suposición extraña y aun escandalosa? Quizá lo sea para oídos ingenuos, pero no lo será tanto si examinamos ciertos hechos históricos y si la relacionamos con algunos problemas actuales.» p.55 (cursiva en el texto).

## AMAUTAS PARA LA SIERRA DEL PERÚ

cicio democrático es el reconocimiento de esta frontera cultural. La democracia no es posible con la imposición y dominación de un grupo cultural sobre otro dentro de un mismo espacio ecológico-geográfico. Esta 'ficción teórica' es hoy una incuestionable realidad para muchos peruanos.

En concreto, la nueva realidad ha desbordado la teoría social de la 'marginalidad' y de los llamados 'sectores populares'.

Si seguimos la lógica del razonamiento llevado en las líneas precedentes, tenemos que plantearnos el asunto de la cultura popular y su amplitud de significado. ¿Desde dónde y hasta dónde llega la cobertura de lo que denominamos cultura popular? No podemos dar una respuesta simple a una pregunta tan compleja. Pero si analizamos la ramificación y extensión no sólo geográfica sino económica, política, cultural y religiosa de la cultura andina, no podemos obviar el adelantar la hipótesis de una cierta coincidencia entre la cultura andina, en sus dos vertientes, y la cultura popular, incluyendo todo el mundo de la selva que no tratamos aquí. Aparentemente no tendrían sinonimia común. Con todo, analizando más de cerca el problema, con seguridad cambiaríamos de parecer. Es un caso típico de lo que Bachelar llama 'filosofía del no', porque toda innovación llega a la historia con resistencia sistemática hasta que se nacionaliza y luego resulta ser la que, a su vez, bloquea con un 'no' a otra nueva corriente que busca un nuevo espacio en la historia<sup>54</sup>.

### 3. EL PROYECTO

Hay un aforismo de Perogrullo que dice: «Para educar a Pedro hay que conocer a Pedro». En conexión con lo dicho en las páginas precedentes podemos decir que no conocemos al Pedro que queremos educar. Es un enigma

<sup>54</sup> BACHELAR, Gastón, *La Philosophie du Non*, PUF, 1940.

## LUDOLFO OJEDA Y OJEDA

aún no esclarecido. Dentro del contexto de conocer a Pedro tenemos que reconocer una casi total ignorancia.

### 3.1. *El niño andino, un desconocido*

¿Se puede decir que conocemos al niño andino, internamente, en sus estructuras psíquicas fundamentales? A modo de ejemplo, podemos responder con fundamento científico a preguntas tan simples como éstas: ¿cómo aprehende el mundo exterior un niño quechua?, ¿cómo aprende?, ¿cómo conceptualiza?, ¿cómo emite juicios verdaderos o falsos?, ¿cómo ama un niño andino?, ¿son preguntas fuera de lugar o tienen asidero real?

Se dice que un niño quechua tiene una cabeza dual, cuyas categorías de ubicación lógica y física serían: arriba-abajo, *hanan-hurin*<sup>55</sup>. ¿Hasta qué punto esto es verdad? Y si lo fuera, ¿es posible enseñar a un niño quechua con una cosmovisión «monista»? ¿No sería un abuso intolerable? Y, sin embargo, este tipo de enseñanza ha sido un hecho histórico en el Perú durante cinco siglos. Se ha desconocido la frontera cultural y se le ha educado como un niño occidental o criollo, apéndice de un sistema, sin personalidad suficiente para ser respetado en su alteridad de «otro». Se le ha aplicado la hipótesis del «como si...» fuera como nosotros. Eso se ha notado en programas, currícula, contenidos, resultados y, sobre todo, en el tipo de maestro que se ha formado y enviado para hacerlo un hombre como nosotros. Esta práctica, no sólo histórica sino actual, debe ser revertida. Para ello, necesitamos un Piaget<sup>56</sup> andino

<sup>55</sup> OSSIO, Juan, *Mesiánica del mundo andino*, Ed. Prado Pastor, 1973, pp. 340-343. También: MOLINIE DE FIORAVANTTI, Antoniette, *La Vallée Sacrée des Andes*, Ed. Société d'Ethnographie, 1982, Paris, pp. 85-115: Les deux cultures.

<sup>56</sup> Jean Piaget, famoso epistemólogo y psicólogo suizo que dedicó su vida a la investigación del pensamiento y forma de aprendizaje del niño. Su aporte ha sido capital para el avance de la pedagogía científica moderna.

## AMAUTAS PARA LA SIERRA DEL PERÚ

que ponga a prueba la hipótesis según la cual hay que partir de un niño con «cabeza dual». Esta hipótesis tiene asidero en una serie de testimonios y hechos históricos analizados por diversas ciencias, en especial la antropología, etc. Si nos remontamos mucho más en el pasado, encontramos la cosmovisión dual como estructura básica de las culturas orientales, especialmente china<sup>57</sup>. El *ying* y el *yang* chino es un sistema cultural que, a través del estrecho de Behring, llega hasta nosotros y se convierte en el *hanan* y *hurin* quechua. A partir de toda esta documentación, aún no estudiada en todas sus consecuencias no sólo en Antropología o Sociología sino, sobre todo, en Educación, no podemos descartar esta hipótesis dual en una teoría educativa seria. Y si esto es así, estamos ante un niño-educando desconocido en el Perú. Y digo Perú, porque si retomamos lo planteado en las dos primeras secciones, este tipo de cultura dual se ha difundido a lo largo y ancho del país, en densidades distintas, según se trate de comunidades andinas más zelotas o de pueblos jóvenes más herodianos. Más aún, si tenemos en cuenta el número de personas, nos encontramos con un fenómeno de desconocimiento profundo del educando en el Perú. Y la planificación y programación educativa, hecha hasta ahora «desde» una perspectiva occidental, debe ser revisada «desde» una perspectiva andina.

### 3.2. *El maestro, una personalidad desintegrada*

En particular, cobra capital importancia el perfil de maestro para la formación de esta cultura andina. El maestro que actualmente formamos en las universidades e institutos

<sup>57</sup> FERRERO, Onorio, *El Tao Te Ching de Lao Tzu*, Ed. Ignacio Prado Pastor, Lima, 1988, st., pp. 16-20. Idem RIVIERE, Jean, *El pensamiento filosófico de Asia*, Ed. Gredos, Madrid, 1960, pp.269-295.

### LUDOLFO OJEDA Y OJEDA

pedagógicos dista mucho de ser el maestro que necesita esta nueva república mestiza. En otro lugar nos ocupamos de este gran problema y desafío. Lo caracterizamos como el «punto débil» del sistema educativo<sup>58</sup>. Dentro de ellos está ausente una característica fundamental para asumir la problemática andina «desde dentro». Falta aquello que denominamos «sim-patía», es decir, sintonía con el núcleo de valores de la cultura andina<sup>59</sup>. Sin ella, no es posible formar a alguien para que entienda su cultura por dentro, la ame y la pueda promocionar, no sólo en la comunidad rural andina, sino en su ramificación y mistificación urbana «marginal» o pueblo joven. Si el mismo maestro no cree en lo que hace, no será posible alcanzar los objetivos más esenciales de la educación, que incluyen los objetivos instructivos, aunque no necesariamente se limitan a ellos.

### 3.3. *El Amauta: una utopía posible*

¿En qué tipo de maestro pensamos cuando abordamos esta tipología? En realidad pensamos en el Amauta quechua, forjador de la cultura quechua. Tres rasgos típicos caracterizaron a los amautas: fueron sabios, filósofos y doctores. Sabiduría de la vida (ética), reflexión teórica (verdad) y conocimiento de la realidad (ciencia), para aplicarlos al bien común. Ello tiene que ver directamente con la vida, las cosas y la realidad, expresada en admiración. Los amautas ayudaban al pueblo a contemplar y admirar su realidad. González Holguín al hablar de los amautas les atribuye tres calificativos: sabio, prudente y cuerdo<sup>60</sup>. Tres cualidades en

<sup>58</sup> OJEDA, Ludolfo, *El maestro y el quechua*, pp.248-53. En: *El quechua en debate*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 1992.

<sup>59</sup> Ejemplo admirable de respeto e identificación con sus personajes y autores fue Charles MOELLER en su fundamental obra: *Literatura del siglo XX y cristianismo*, 3 t., Ed. Gredos, Madrid, 1964.

<sup>60</sup> GONZALEZ HOLGUIN, Diego, *Vocabulario de la lengua general de todo el peru llamada lengua qquichua o del inca*, Ed. facsi-

## AMAUTAS PARA LA SIERRA DEL PERÚ

la línea de la Sabiduría, es decir, de la vida en toda su plenitud y autorrealización.

El primer calificativo del significado de Amauta, se ubica en la línea de la ética y del bien. El Amauta busca más el bien que la verdad. Le interesa no tanto la lógica correcta de las formulaciones (la ortodoxia), sino la coherencia de la vida con los principios y los valores (la ortopraxis)<sup>61</sup>. Zevallos, en este contexto, precisa el contenido de la sabiduría popular:

«...en el pueblo, hemos visto cómo se contempla la vida con madurez, cómo se da a las cosas su valor, cómo se perfila en ciertos hombres una unidad que juzga al mundo y la vida desde una realidad encarnada, pero al mismo tiempo superior. A esto llamamos Sabiduría, porque a su luz todas las cosas adquieren su verdadera dimensión ...la Sabiduría exige además una coherencia tal y un dominio sobre la propia vida que proceden de una recta razón en el obrar y es lo que los antiguos llamaban virtud de la prudencia o la posibilidad de obrar con rectitud.»<sup>62</sup>.

El segundo calificativo es el de filósofo y sabio<sup>63</sup>. Sobre lo último ya hemos comentado brevemente su

milar de la versión de 1952, correspondiente a la original de 1608, Univ. Nac. Mayor de San Marcos, Lima, 1989, *sub voce*: amauta.

<sup>61</sup> Términos usados sobre todo en teología para indicar un pensamiento correcto y una práctica correcta. Ultimamente han sido usados en dos documentos oficiales de la Iglesia católica sobre la Teología de la Liberación. Cfr., *Doctrina de la Fe, Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación, X,3*. Sobre el tema: VARIOS, *Reflexión sobre la Teología de la Liberación, perspectivas desde el Perú*, CETA, Lima, 1986, st., pp. 59-70.

<sup>62</sup> ZEVALLOS, Noé, *Apuntes para una antropología liberadora*, pp. 102-103.

<sup>63</sup> BLAS VALERA, «a los maestros llamaron amautas (que es tanto como filósofos y sabios), los cuales eran tenidos en suma veneración», citado por Garcilaso, *Comentarios Reales de los Incas*, FCE, T.I, Lima, 1991, p.238.

## LUDOLFO OJEDA Y OJEDA

significado. En cuanto a lo de filósofo toca más la relación del Amauta con la búsqueda de la verdad. Reflexión en profundidad sobre las cosas en la línea del conocimiento por la vía filosófica, al estilo aristotélico: «La ciencia soberana, en efecto, la que está encima de toda ciencia subordinada o auxiliar, es la que conoce las razones por las cuales se debe hacer cada cosa»<sup>64</sup>. Pero no es un conocimiento vacío, simplemente erudito, reflexionar por reflexionar. No, tiene una intencionalidad. Esa es la de lograr una coherencia entre la realidad y el pensamiento, entre pensamiento y acción y entre acción y palabra. En otras palabras, lograr un sistema de humanización acorde con la realidad vivida y perfilada hacia el futuro. «La humanización es una tarea que no puede caminar porque choca con las limitaciones humanas, sus carencias y sus pecados. Para intentarla existe la filosofía»<sup>65</sup>. Esta actividad consciente y reconocida por la comunidad era reservada para los 'iniciados', es decir, los Amautas. Pero esta coherencia no fue estática o sólo para ser contemplada, sino para llevar al pueblo hacia metas exigentes, hacia objetivos más altos. Mientras el Tahuantinsuyo estuvo en extensión se fue formando, poco a poco, un sistema simbólico de descripción y de interpretación de la cosmovisión andina que logró una unidad impresionante, que se manifestó en la totalidad de la vida. La nueva reconstrucción del sentido global de la arquitectura de Ollantaytambo sólo puede explicarse por esta alta capacidad reflexiva y filosófica de los amautas<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> ARISTOTELES, *Metafísica*, Lib. I, cap. 2, 982 b6. Santo Tomás se refiere al mismo tema resumiendo la posición de Aristóteles con su lacónico lenguaje: «Unusquisque tanto sapientior est, quanto magis accedit ad causae cognitionem». (Cada uno es tanto más sapiente cuanto más accede al conocimiento de las causas).

<sup>65</sup> ZEVALLOS, Noé, *Actitud Itinerante*, pp. 86-7.

<sup>66</sup> ELORRIETA, Fernando y Edgar ELORRIETA. *La Gran Pirámide de Pacaritampu, Entes y campos de poder en los andes*, Ed. Soc. Pacaritampu Hatha, Cusco, 1992, Cap.III: Origen Mito-Histórico de los Incas, pp. 165-205.

## AMAUTAS PARA LA SIERRA DEL PERÚ

Durante la conquista y la colonia, esta capacidad fue dirigida sobre todo hacia la resistencia que, como dice Zevallos, «supone poseer una alternativa y, de alguna manera caminar, hacia ella o, por lo menos, implementarla»<sup>67</sup>. Para vencerla, una de las tácticas empleadas por los conquistadores y funcionarios de la Corona fue la de extirpar a los Amautas. Lo que buscaban era erradicar la conciencia del pueblo. En parte lo lograron con la extirpación de las idolatrías<sup>68</sup>, pero no totalmente. Esa resistencia continuó y ha llegado hasta nosotros. Hoy comienza a desplegarse en una nueva forma de socialización y de creación de espacios urbanos y humanos<sup>69</sup>. Esta es parte de la tarea que emprendieron después de 1950, en la fundación de la nueva república mestiza. En la lógica andina, se da cumplimiento al mito del Inkarri<sup>70</sup>. El mundo vuelve a tener sentido y a recuperar sus coordenadas de espacio y tiempo mítico<sup>71</sup>.

El tercer calificativo atribuido por Garcilaso a la personalidad del Amauta es el de doctor. Hablando de las gestas de Inca Roca dice:

<sup>67</sup> ZEVALLOS, Noé, *op. cit.*, p.89.

<sup>68</sup> DUVIOLS, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial, L'Extirpation de l'Idolatrie' entre 1532 et 1660*, Institut Francaise d'Etudes Andines, 1971, 415 pp.; *Cultura andina y represión, Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII*, Ed. Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 1986, 669 pp.; Francisco DE AVILA, *Dioses y hombres de Huarochirí*, estudio bibliográfico por Pierre Duviols, Trad. castellana de José María Arguedas, Lima, 1966, 273 pp.

<sup>69</sup> Cfr. notas 26, 27 y 30.

<sup>70</sup> ORTIZ RESCANIERE, Alejandro, *De Adaneva a Inkarri*, Ed. Retablo de papel, Lima, 1973, 190 pp. OSSIO, Juan, *op. cit.*, pp. 275-477 estudia diversas versiones del Inkarri en el país.

<sup>71</sup> ELIADE, Mircea, *Mito y Realidad*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1973, 239 pp. Idem: *Mitos, sueños y misterios*. «Se ha demostrado, asimismo, que las categorías del espacio y tiempo son modificadas durante el sueño de una manera que recuerda, en cierto modo, la abolición del tiempo y del espacio en los mitos», p.13.

## LUDOLFO OJEDA Y OJEDA

«Fundó escuelas donde enseñasen los amautas las ciencias que alcanzaban... fue el primero que puso escuelas en la real ciudad del Cozco, para que los amautas enseñasen las ciencias que alcanzaban a los príncipes Incas y a los de su sangre real y a los nobles de su imperio. No por enseñanza de letras (que no las tuvieron) sino por práctica y por uso cotidiano y por experiencia. Para que supiesen los ritos, preceptos y ceremonias de su falsa religión y para que entendiesen la razón y fundamento de sus leyes, que alcanzasen el don de saber gobernar y se hiciesen más urbanos y fuesen de mayor industria para el arte militar, para conocer los tiempos y los años y saber por los nudos las historias y dar cuenta de ellas. Para que supiesen hablar con ornamento y elegancia y supiesen criar sus hijos, gobernar sus casas. Enseñábanles poesía, música, filosofía y astrología, eso poco que de cada ciencia alcanzaron. A los maestros llamaron amautas (que es tanto como filósofos y sabios), los cuales eran tenidos en suma veneración»<sup>72</sup>.

Tal vez, esta cualidad magisterial es la que más se ha divulgado entre nosotros. Pero no se entiende sola. Asociada a las dos anteriores, nos da una idea global y rica de la personalidad del Amauta.

En cuanto al 'método pedagógico', Blas Valera hace una observación citada por Garcilaso que nos da la clave a este respecto:

«...que los amautas enseñasen las ciencias... no por enseñanza de letras (que no las tuvieron) sino por práctica y por uso cotidiano y por experiencia».<sup>73</sup>

<sup>72</sup> GARCILASO DE LA VEGA, Inca, *Comentarios reales*, T.I, p. 238, citando un fragmento perdido del Padre Blas Valera.

<sup>73</sup> *Loc. cit.*

## AMAUTAS PARA LA SIERRA DEL PERÚ

Como vemos, esta personalidad tan rica es la que condujo a la comunidad andina a las metas de desarrollo económico-social que encontraron los conquistadores a su llegada al Cusco, y es la que nosotros buscamos resaltar al querer describir el perfil del maestro para el Ande: sabio, filósofo, doctor.

### 3.4. *El Perú mestizo: 'un mundo al revés'*

Admitir la necesidad de este proceso no es escindir al Perú. Es volver a él como totalidad integrada de todas las sangres, pero desde la perspectiva mayoritaria y preponderantemente nacional. Podría cuestionarse la veracidad del planteamiento hecho acerca de la permanencia y actual vigencia de los patrones andinos en los sectores «aculturados» de los pueblos jóvenes y asentamientos humanos. Es una cuestión pertinente. La respuesta está más por el lado de la observación y comprobación práctica que por el lado de los planteamientos teóricos. Para ello, retomemos los elementos anotados anteriormente como pertenecientes a la cosmovisión andina. Teniéndolas en mente, repasemos la forma de vida de nuestros sectores populares urbanos y tendremos una respuesta suficientemente consistente en su favor. Lo cual no implica que no existan síntomas de alteración o modificación paulatina del patrón. Por ejemplo, en el desprecio de su lengua, en la discontinuidad histórica y en el núcleo de valores. Pero eso mismo muestra la complejidad del «síndrome andino», su desconocimiento y las dificultades para llegar a soluciones convincentes y permanentes en el dominio educativo. El seguimiento de toda esa transmutación es importante para un estudio de cómo evoluciona y se transforma el patrón cultural, pero el modelo mantiene su presencia y su vigencia en proporción diversa.

En otras palabras, nos encontramos con una reconstrucción del sentido original del 'mundo andino', des-

## LUDOLFO OJEDA Y OJEDA

truido por la cosmovisión occidental, reconstruido e integrado por 'todas las sangres' desde el Perú profundo.

### 4. CONCLUSIÓN

Comenzamos describiendo una nueva realidad peruana; luego ensayamos una hipótesis de interpretación coherente y terminamos diseñando un perfil de maestro para el Ande. Debo confesar que la riqueza de personalidad de los amautas quechuas encarna aquella utopía que todos buscamos para el magisterio peruano. ¿No ganaríamos enormemente en criterios de formación de maestros en el Perú volviendo los ojos hacia estas discretas pero definidas figuras que hicieron posible primero, el surgimiento de esa 'raza de bronce', más tarde la terca resistencia a las acechanzas seculares de culturas foráneas y, ahora, el resurgimiento del Incarri en tierra extraña?

Lima, noviembre de 1993